

T.C.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

145979

145979
MUHAMMED İKBÂL'DE İLAHİ BİLGİ

Ali Kürşat TURGUT

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2004

T.C.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MUHAMMED İKBÂL'DE İLAHİ BİLGİ

Ali Kürşat TURGUT

Danışman: Doç. Dr. Halife KESKİN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA / 2004

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Bu çalışma jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Halife Keskın.....

Başkan: Doç. Dr. Halife KESKİN
(Danışman)

.....

Üye: Yar. Doç. Dr. İsmail YÖRÜK

.....

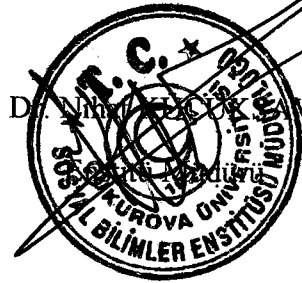
Üye: Yar. Doç. Dr. Nebahat GÖÇERİ

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

13./02./2004

Prof. Dr. Nihat GÖÇERİ



Not: Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ÖZET**MUHAMMED İKBÂL'DE İLAHİ BİLGİ****Ali Kürşat TURGUT****Yüksek Lisans Tezi: Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı****Danışman: Doç. Dr. Halife KESKİN****Ocak 2004, 150 Sayfa**

Bu tezin konusu asrımızın büyük düşünürlerinden biri olan Muhammed İkbâl'in "ilahi bilgi" hakkındaki görüşleridir. Amacımız İkbâl'in düşünce dünyamızdaki yerini ve onun konuyla alakalı orijinal görüşlerini ortaya koymaktır. Bu amacı gerçekleştirmek için mümkün olduğunca bizzat Muhammed İkbâl'in kendi eserlerine müracaat edilmiştir.

Çalışmamız bir giriş, üç bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş bölümünde Muhammed İkbâl'in hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölüm bilgi kavramı ve bunun açılımı olan konulara, ikinci bölüm ise Muhammed İkbâl'in ulûhiyyet ve sıfatlar konusundaki görüşlerine ayrılmıştır. Bu konuları işlerken gerek batılı filozofların gerekse İslam düşünürlerinin mesele hakkındaki görüşlerine de yer vermeye çalıştık. Böyle bir gayret Muhammed İkbâl'in fikirlerinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Allah'ın bilgisi ve onun beraberinde getirdiği kader ve özgürlük konularına ayrılan üçüncü bölümde Muhammed İkbâl'in görüşleri ağırlıklı olarak işlenmiştir. Bunun yanında son dönem düşünürlerinin konu hakkındaki düşüncelerini de aktarmayı ihmal etmedik. Bu, İkbâl ile kendi dönemindeki düşünürler arasındaki farkları göstermesi açısından önemlidir.

Çalışmamızın sonuç bölümünde ise, İkbâl'in konu ile ilgili temel yaklaşımını sunmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerîm, Muhammed İkbâl, Bilgi, Sıfat, Kader, Hürriyet.

ABSTRACT**GODLIKE KNOWLEDGE IN MUHAMMED IQBAL'S PHILOSOPHY****Ali Kürşat TURGUT****Master Degree Thesis, the Department of the Basic Islamic Sciences****Supervisor: Doç. Dr. Halife KESKİN****January 2004, 150 Pages**

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

Our study includes an introduction, three chapters and a conclusion part.

In the introduction part, Muhammed Iqbal's life and studies have been mentioned.

In the first chapter, of the development part, the word "knowledge" and the subjects related to this have been mentioned.

In the second part, Muhammed Iqbal's thoughts about divinity and capacity have been mentioned.

While studying these subject both the thoughts of European Philosophers and the Islamic thinkers have been taken in to consideration. By this way, we can understand Iqbal's thoughts beter.

In the third part, which involves the God's thoughts and the subjects about fate and freedom, the thoughts of Muhammed Iqbal have been taken into consideration mostly. In

addition to this, the thoughts of the latest philosophers about the subject have also been mentioned.

This is very important as it shows the differences between Muhammed Iqbal and the philosophers of that period.

In the conclusion part of our study, we tried to present Muhammed Iqbal's main opinions about the subject.

Keywords: Holly Quran, Muhammed Iqbal, Knowledge, Capacity, Fatale Freedom.



ÖNSÖZ

Yaratan ve yaratılan arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışırken ilk olarak göz önünde bulundurmamız gereken ilâhi sıfat “ilim”dir. Bu yüzden aşkın varlığın ilmi hakkında ortaya konulacak görüşler Tanrı-insan ilişkisi hakkındaki nazariyelerde de belirleyici olacaktır.

Allah’ın tanınmasıyla ve yaratılanın yaratan karşısındaki konumuyla alakalı olan bu konu, kelamcılarla filozofların üzerinde çokça tartıştıkları en önemli meselelerden biridir. Öyle ki bu konudaki tartışmalarla ilgili olarak büyük düşünür Gazali filozofları küfürle itham etmiştir. Sadece bu durum bile meselenin ne kadar ehemmiyetli olduğunu göstermektedir.

Allah’ın bilgisi konusunu Muhammed İkbâl’in görüşleri çerçevesinde ele almak istememizin sebebi; onun son dönemde İslâm dünyasındaki önemli yerine ilâveten bu mühim meseleyi ele alış tarzı ve bu konudaki orijinal görüşleridir.

Bu çalışmamızda biz, İkbâl’in ilahi bilgi ile ilgili görüşlerini hem Kur’an-ı Kerim’den hem de klasik kelam kitaplarından hareket ederek değerlendirdik. Aynı zamanda konumuzun pratik hayattaki yansımalarına da dikkat çekerek inanan insan için daima bir sır olarak kalan kader - kaza ve insan hürriyeti problemlerine de kısaca değinerek konunun daha iyi anlaşılmasına gayret ettik.

Çalışmamız önsöz ve giriş kısımlarıyla başlamakta, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş kısmında Muhammed İkbâl’in hayatı, ilmi çevresi, kişiliği ve faaliyetleri, yenilikçiliği vefatı ve eserleri yer almaktadır.

Birinci bölümde, bilgi kavramı ve tanımı, bilginin kısımları, Kur’an-ı Kerim’de bilgi, ilim sıfatı ve Allah’ın bilgisi konuları işlenmektedir. Allah’ın bilgi konusu işlenirken bunun açılımları olan meseleler de kelamcılar ve filozofların görüşleri çerçevesinde kısaca ele alınmıştır.

İkinci bölümde ise, Muhammed İkbâl’in “Ulûhiyyet” ve “Sıfatlar” hakkındaki görüşleri yer almaktadır. Bu bölümde ağırlıklı olarak İkbâl’in de içinde bulunduğu felsefi akım olan Süreç Felsefesi ve filozoflarının yukarıdaki konular hakkındaki görüşleri ve yakın dönem kelamcılarının görüşlerini düşünürümüzün telakkileriyle karşılaştırarak ele aldık.

Son bölümde ise M. İkbâl’in ilahi bilgi hakkındaki görüşlerine değindik. Burada ilahi bilginin kader’le ve insan hürriyeti ile olan ilişkisi hususunda öncelikle filozofumuzun fikirlerini daha sonra da özellikle yakın dönem kelamcılarının bir kısmının düşüncelerini aktardık.

Bu çalışmayı yönetme lütfunda bulunan ve bana maddi ve manevi yardımlarını esirgemeyen kıymetli hocam Doç. Dr. Halife Keskin Bey'e ve bu tezin oluşmasında katkıda bulunan herkese teşekkürü bir borç bilirim.

A. Kürşat TURGUT

Adana - 2004



İÇİNDEKİLER

Özet	IV
Abstract	V
Önsöz	VII
Kısaltmalar	XII

GİRİŞ

MUHAMMED İKBAL'İN HAYATI ve ESERLERİ

1.1. Hayatı.....	1
1.1.1. İlmi Çevresi ve Hocaları	1
1.1.2. Vefatı.....	3
1.1.3. Kişiliği ve Faaliyetleri.....	4
1.1.4. Muhammed İkbâl'in Yenilikçiliği.....	6
1.1.5. Eserleri	9
1.1.5.1. İlmu'l-İktisâd (İktisat İlmi).....	9
1.1.5.2. The Development Of Metaphysics In Persia (İran'da Metafizik	
İlimlerin Tekamülü.....	9
1.1.5.3. Esrâr-ı Hodî	10
1.1.5.4. Rumûz-i Bî Hodî.....	11
1.1.5.5. Peyâm-ı Meşrık.....	11
1.1.5.6. Bang-î Derâ.....	12
1.1.5.7. Zebûr-i Acem.....	13
1.1.5.8. Gülşen-i Râz-ı Cedîd	13
1.1.5.9. Bendegî Nâme.....	14
1.1.5.10. Câvidname	14
1.1.5.11. The Reconstruction of Religious Thought In İslam.....	15
1.1.5.12. İslam and Ahmedism.....	47

1.1.5.13. Bâl-i Cibrîl	47
1.1.5.14. Pes Çî Bâyed Kerd Ey Akvâm-ı Şark	48
1.1.5.15. Mûsâfir	48
1.1.5.16. Darb-ı Kelîm	49
1.1.5.17. Armağan-ı Hicâz	49

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE BİLGİ

2.1	Bilgi Kavramı ve Tanımı	50
2.2.	Kur'ân-ı Kerîm'de Bilgi	52
2.3.	Bilginin Çeşitleri	53
2.3.1.	Kadîm Bilgi	53
2.3.2.	Hâdis Bilgi	55
2.3.2.1.	Zorunlu (Zaruri) Bilgi	55
2.3.2.2.	İktisâbî Bilgi	55
2.4.	İlim Sıfatı ve Allah'ın Bilgisi (İlmi)	56

İKİNCİ BÖLÜM

MUHAMMED İKBÂL'İN ULÛHİYYET ANLAYIŞI ve ALLAH'IN SIFATLARI HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

3.1.	Muhammed İkbâl'in Ulûhiyyet Anlayışı	74
3.2.	Muhammed İkbâl'e Göre Sıfatlar Meselesi	85

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MUHAMMED İKBÂL'DE İLÂHÎ BİLGİ

4.1. Muhammed İkbâl'in İlâhi Bilgi Görüşü.....	108
4.2. Allah'ın Bilgisi - Kaza-Kader İlişkisi	114
4.3. Allah'ın Bilgisi - İnsan Hürriyeti İlişkisi.....	127
SONUÇ	142
KAYNAKLAR	144
ÖZGEÇMİŞ	150



KISALTMALAR

A.Ü.İ.F.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.y.	: Aynı yer
b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
b.y.y.	: Basım yeri yok
c.	: Cilt
C.Ü.İ.F.	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
D.E.Ü.İ.F.	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Haz.	: Hazırlayan
İ.B.B.K.D.Y.	: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları
Krş.	: Karşılaştırınız
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
Md.	: Madde
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
nşr.	: Neşreden
tah.	: Tahkik
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
trs.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı
vs.	: Vesaire
y.y.	: Yüzyıl

GİRİŞ

MUHAMMED İKBÂL'İN HAYATI ve ESERLERİ

1.1. Hayatı

Şair, filozof ve mutasavvıf olan Muhammed İkbâl, 22 Şubat 1873¹ tarihinde bugünkü Pakistan'ın Pencâp eyaletine bağlı Sialkot şehrinde doğdu. Allame, sir, çağın Mevlana'sı gibi sıfatlarla anılan İkbâl'in ataları Brehmen kastına mensuptur. İkbâl'in ataları Keşmir'in (o zaman bu şehrin siyasi statüsü bugünkü kadar belirgin değildi) tanınmış ailelerindendir. Bu ailenin Pencap'a hangi tarihte göçtükleri belli değildir. Ancak bu göçten önce İkbâl'in dedelerinin Müslüman olduğu kesinlik taşımaktadır. Dedesi Muhammed Refik Keşmir'deki meskenini terk edip Sialkot'a yerleşmiştir. İkbâl'in yetiştiği, hayatını sürdürdüğü yer burasıdır.

M. İkbâl'in babası Şeyh Nur Muhammed, annesi İmam Bîbî'dir. İkbâl ailenin 2 erkek çocuğundan en küçüğüdür. Babası 7 Ağustos 1930'da yaklaşık 100 yaşındayken vefat etmiştir.²

1.1.2. İlmi Çevresi ve Hocaları

Normal bir aileye mensup olan İkbâl'in üzerinde anne ve babasının dini hayatının büyük tesiri oldu. Eğitim hayatı anne – babasının gözetiminde başladı. Babası onu ilkokula başlamadan önce Kur'ân öğrenmek için Kur'an kursuna (camiye) gönderdi. Kur'an eğitimini bitirdikten sonra ilk öğrenimi için mahalli bir okula yazıldı. İlk öğrenimini burada tamamladıktan sonra 1893 yılında Sialkot'taki "Scotch (İskoçya) Misyon Lisesi"ne ilk öğrenimini sürdürmek için gitti. Burayı başarıyla tamamlayan

¹ İkbâl'in doğum tarihi hakkında değişik tarihler verilmektedir. Mesela Annemaria Schimmel'in, en güvenilir açıklama diyerek verdiği tarih 9 Kasım 1877'dir (Bkz. Annemaria Schimmel, *Çağın Mevlana'sı Muhammed İkbâl* (çev.: Senâil Özkan, İstanbul 2001, s. 22). Ayrıca Fazlurrahman, "İslam" adlı eserinde Muhammed İkbâl'in isminin yanına 1876-1938 tarihlerini eklemiştir (Bkz. Fazlurrahman, *İslam* (çev.: Mehmed Dağ – Mehmet Aydın), İstanbul 1981, s. 283. Ayrıca bkz. M. Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s. 39).

² Komisyon, *Allâme Dr. Muhammed İkbâl Muhammed İkbâl*, TDV İSAM Merkezi Kütüphanesi, trs. s. 4-5; Mehmet Aydın, "İkbâl" md., TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2000, c. 22, s. 17-23.

İkbâl, yüksek öğrenimine Scotch Misyon Yüksek Okulu'nda devam etti. Bu eğitiminin yanında İkbâl döneminin meşhur alimlerinden biri olan Şemsu'l-Ulemâ Mevlana Seyyid Mir Hasan'dan da dersler aldı. Bu şahıs, babasından sonra İkbâl'in üzerinde tesiri bulunan ikinci kişidir.³ Arapça ve Farsça dersler aldıktan sonra hem edebiyat hem de İslam dini hakkında derin bilgisi olan bu şahsın gözetimi altında derslere devam eden İkbâl'in hocası sayesinde şiire olan ilgisi arttı. Hocası onu şiir yazmaya teşvik etti. İkbâl hem şiir hem de diğer alanlardaki kabiliyetiyle arkadaşları arasında temayüz etti.⁴

Sialkot'taki yüksek okulu başarıyla tamamladıktan sonra, üniversite tahsili için Lahor'a gitti. Buradaki okulda İkbâl'e hocalık yapanların ilki Thomas Arnold'dur. Arnold, onun hem hocası hem de dostuydu. Arnold, Lahor'a gelmeden önce (1898), 1875 yılında Aligarh şehrindeki Anglo Müslüman Koleji'nde öğretim görevlisiydi. İkbâl'in böyle bir düşünürle çalışması kendisi için bir şanstı. Buradaki Felsefe eğitimine belli bir süre devam ettikten sonra hocası Thomas Arnold'un tavsiyesi üzerine hem Felsefe hem de İktisat tahsilini geliştirmek için İngiltere'ye gitti. Cambridge Üniversitesi'nde Felsefe dalında eğitim hayatını devam ettirerek burada Yüksek Lisans diplomasını aldı.⁵ İkbâl, İngiltere'de kaldığı süre içinde özellikle Yeni Hegelci filozof Prof. Mc. Taggart ve Psikolog J. Ward'dan etkilenmiştir. İkbâl, Mc. Taggart'ın düşünce sistemini akıl ile aydınlanan kendine özgü bir mistisizm olarak tanımlar ve bunun sayesinde ilahi ilme kavuştuğunu söyler. Bundan sonra İkbâl iki ünlü şarkiyatçı ve edebiyatçı Prof. Nicholson⁶ ve Prof. Browne ile yakın arkadaşlık kurdu ve bunlardan istifade etti. Ayrıca İkbâl, İngiltere'de İslam diniyle ilgili çeşitli konferanslar vererek kendisini ispatladı. Hatta Prof. Thomas Arnold, Mısır'a gidince birkaç aylığına Londra Üniversitesi Arapça kürsüsüne Profesör olarak atanmıştır.⁷

³ Seyyid Mir Hasan, Seyyid Ahmed Han'ın fikirlerini benimseyen, alim bir zattır. R. İhsan Eliaçık, *İslam'ın Yenilikçileri*, c. 3, İstanbul 2003, s. 12.

⁴ Komisyon, *Allâme Dr. Muhammed İkbâl*, s. 4-5.

⁵ Annemaria Schimmel, *Çağın Mevlanası Muhammed İkbâl* (çev.: Senail Özkan), İstanbul 2001, s. 23 vd; R. İhsan Eliaçık, *İslam'ın Yenilikçileri*, c. 3, İstanbul 2003, s. 12.

⁶ Prof. Nicholson, İkbâl'in "*Esrâr-ı Hodi*" (*Benliğin Sırları*) adlı eserini İngilizce'ye çevirerek O'nun Avrupa'da ve Amerika'da tanınmasına sebep olmuş bir düşünürdür.

⁷ Komisyon, *Allâme Dr. Muhammed İkbâl*, s. 6-7; Annemaria Schimmel, *Çağın Mevlanası M. İkbâl*, s. 26 vd; M. Aydın, "M. İkbâl'in Din Felsefesinde Uluhiyyet Kavramı", *A.Ü. İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, sayı 4, Ankara 1980, s. 200; Abdülkadir Karahan, "İkbâl, Hayatı, Şahsiyeti ve Şiirleri", *Türkiye'de Dr. Muhammed İkbâl*, İstanbul 1962, s. 13-5. İkbâl'in eserleriyle ilgili bilgiler daha sonra geniş olarak verilecektir.

İkbâl daha sonra Almanya'ya geçti ve Münih Üniversitesi'nde doktora çalışmalarına devam etti. Burada İkbâl, Fritz Hommel'in yönetiminde "The Development of Metaphysics in Persian" (İran'da Metafizik İlimlerin Tekamülü) adlı çalışmasıyla Felsefe dalında doktor oldu.⁸

İkbâl, Avrupa'dan döndükten sonra, Avrupa'ya gitmeden önce yaptığı gibi İngilizce ve Felsefe dersleri vermeye devam etti. Bununla birlikte İkbâl avukatlık da yapmaya başlamıştı. İki buçuk yıl öğretmenlik ve avukatlığı beraber yürüten İkbâl daha sonra öğretim üyeliğinden istifa etti. İstifa sebebi ise devlet hizmetinde bulunduğu için görüşlerini rahatça dile getirememekti. O, artık zamanının büyük bir bölümünü avukatlık mesleğine ayırmıştı.⁹

İkbâl hayatı boyunca 3 kez evlenmiştir. Bu evliliklerden bir kızı ve iki erkek çocuğu oldu. İkbâl'in en küçük oğlu Dr. Cavit İkbâl onun için ayrı bir öneme sahiptir. Cavit İkbâl, Pakistan'ın tanınmış hukukçu ve bilim adamlarından biridir.¹⁰

İkbâl memleketinde çok çeşitli alanlarda faaliyet göstermiştir ve bunların bir çoğunda başarılı olmuştur. Bunları ayrı bir bölümde ele alacağız.

1.1.3. Vefatı

Hayatı boyunca durma nedir bilmeyen bu aksiyon insanı, daima çalışmış ve etrafındaki insanlara ümit aşılamıştır. Ancak uzun ve yorucu mücadelelerden sonra ömrünün sonuna doğru gözüne katarakt inmişti. Bir de gırtlak kanseri hastalığı hasıl olunca artık iyileşme ümidi kalmamıştı. 1938 yılının 21 Nisan'ında sabahın erken saatlerinde tıpkı bir şiirinde tasvir ettiği gibi hayata gözlerini yumdu:

"Gecenin eteğinde sabah kızılılığı vardır,
Cihan parlaklığını onun yıldızından alır
Size bir Mü'minin alametini söyleyeyim mi
Ölüm yaklaşınca tatlı bir tebessüm belirir dudağında."

İkbâl'in Lahordaki Padişahi Cami'sinin girişindeki mütevazı türbesi milyonlarca Müslüman'ın ziyaretgahı olmuştur.¹¹

⁸ M. Aydın, *İkbâl md.*, c. 22, T.D.V. İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2000, s. 17; Schimmel, *a.g.e.*, s. 26 vd; R. İhsan Eliaçık, *a.g.e.*, s. 12; Ebu'l-Hasan en-Nedvî, *Büyük İslam Şairi Dr. M. İkbâl* (çev.: Ali Ulvi Kurucu), Ankara 1957, s. 16.

⁹ Komisyon, *Allâme Dr. Muhammed İkbâl*, s. 8.

¹⁰ *A.g.e.*, s. 15.

1.1.4. Kişiliği ve Faaliyetleri

İkbâl, hayatının büyük bir bölümünü belki de tamamını Müslümanların uyanışı için harcamıştır. O, sadece fikir planında değil, aynı zamanda günlük hayatın içinde de bir aksiyon insanıydı. İkbâl, eserlerinde ifade ettiği görüşlerini gerçek hayatta da uygulamaya koyuyor, en azından buna gayret ediyordu. Bunun için her ne kadar kendisi siyasete atılmak istemese de arkadaşları onu ısrarla siyasi alan içine çekerek burada da Müslümanlara faydalı olmasını istiyorlardı. Nitekim İkbâl, 1926 yılında Pencap Yasama Meclisi'nin üyeliğine seçildi. Her alanda olduğu gibi bu sahada da başarılarla imza attı, yeni projeler üretti. O, her alanda yenilik istiyor, bunun sadece fikri planda değil, pratikte de gerçekleşmesini arzu ediyordu. Yaşamış olduğu zamanda ve zeminde, Müslümanların içler acısı durumu onu tedirgin ediyor, bu olup bitenler karşısında kendisini sorumlu hissediyordu.¹²

Ali Şeriatî, “Biz ve İkbâl” adlı eserinde Muhammed İkbâl'i anlatırken onu Hz. Ali'ye benzetmektedir. İkbâl'in Hz. Ali gibi gelişmiş pek çok yönleri olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Hz. Ali yalnız konuşma ve düşüncesiyle değil, belki tüm varlık ve yaşamıyla da insanlığın “çok yönlü” ihtiyaçlarına tüm zamanlar ve dönemlerde cevap vermekte olan bir şahsiyettir.¹³

İkbâl, siyasi hayatını 1930 yılında Tüm Hindistan Müslüman Birliği Kurultayına başkanlık ederek sürdürdü. Daha sonraki yıllarda “Müslüman Konferansı”nın başkanlığına getirildi. Bu görevi sırasında İkbâl daha o zamana kadar belki de hiç kimsenin aklından dahi geçiremediği “İki Ulus Tezi” fikrini ortaya attı. Bu tez, Hint Yarı Kıtasında yaşayan toplumun iki milletten (dinden) oluştuğu ve bunlardan birinin Hindular ve diğerinin de Müslümanlar olduğu fikrinden hareketle bu iki grup her yönüyle ayrı ayrı toplumlar olsa da, zor şartlar altında birlik olmanın, barış içinde yaşamının gerekliliği esasına dayanıyordu. İkbâl bu tezini ortaya koyduğu sıralarda kongre üyelerinden gelen bütün itirazlara direnmiştir. Çünkü onun düşüncesinde daha sonra kurulacak olan Pakistan Devleti'nin tohumları bu tezde yatıyordu.¹⁴

¹¹ Schimmel, s. 49-50.

¹² Komisyon, *Allâme Dr. Muhammed İkbâl*, s. 9.

¹³ Ali Şeriatî, *Biz ve İkbâl* (çev.: Ergin Kılıçtutan), İstanbul 1995, s. 17.

¹⁴ Komisyon, *Allâme Dr. Muhammed İkbâl*, s. 10; Ayrıca bkz.: İra M. Lapidus, *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası* (çev.: İ. Safa Üstün), İstanbul 1996, s. 216-229.

İkbâl'in bu tezinin daha sonraları İslam Birliği Derneği'nin siyasi programı haline getirildiğini görmekteyiz. Nihayet 1947 yılında Pakistan'ın kuruluşunun gerçekleşmesiyle İkbâl'in tezinin ne kadar önemli olduğunu ve onun ne derece ileri görüşlü birisi olduğunu anlamaktayız. İkbâl ortaya koymuş olduğu fikrinden (iki ulus tezi) dolayı haklı olarak Pakistan'ın manevi kurucusu unvanını almıştır.

İkbâl'in fikirleri, bir tek konu etrafında yoğunlaşır. İslam toplumu ve genel olarak insanlık içinde ferdiyetin güçlendirilmesidir. Özellikle bu konuda Müslümanlara seslenen İkbâl, üzerlerindeki uyuşukluğu bir an önce atmaları gerektiğini söyler. Müslümanlara, İsa gibi kalbiniz, Sokrates gibi düşünceniz ve Kayser gibi kolunuz olmalı demektedir. Yalnız bir insanda, beşer olan bir yaratıkta yüce bir ruh temelini bulunmasını arzulayan İkbâl, siyasi uyanışın doruk noktasındaydı. Öyle ki bazıları onu siyasi lideri biliyorlardı. Batıda ise Felsefe ve ilmi düşünce açısından büyük bir düşünür ve asrın filozofu olarak görülüyordu.¹⁵

Her şeyden önce İkbâl, Müslümanları sömürgeciliğe karşı savaşa çağıran bir lider, inananları geçici ve hurafeci inançlardan kurtarmaya çalışan bir mürid, her türlü sömürgeciliğe karşı direniş gösteren bir şair, yaratıcı, ciddi bir sanatçıydı. Eğer başarıya ulaşmak istiyorsak, ilk önce yapılması gereken öz ateşimizi gönüllerde yakmaktır. İman ateşini, insanı yücelten o büyük aşkı ve insanı yeniden gönüllerde parlatmak. Bunu yaparken doğanın sırrına varmayı da elden bırakmamaktır. İkbâl maddi başarının maddi gücün ve sosyal refahın doruğunu ulaşmamızı, Avrupa gibi sanayileşmeyi tavsiye ederken, salt sanayileşmenin insanı manevi bir boşluğa, karamsarlığa, inanç perişanlığına ve düşünce sapıklığına götürdüğünü de aklımızdan çıkarmamamız gerektiği konusunda bizleri uyarır. Bu bakımdan yapmamız gereken dinimize sarılarak, manevi zirvelere ulaşmamız, aşağılık ve şeytani duygulardan, ruhu ve ahlakı zayıflatıcı işlerden kurtulmamızdır. Kısacası bunun adı tam özgürlüğe kavuşmaktır.¹⁶

İkbâl bu ve benzeri görüşleriyle, yeniden bir diriliş için çaba harcamakta, bu konuda kendine has teoriler üretmektedir. Onun İslam dünyası ve Müslümanlar için ortaya koymuş olduğu projelerin belli bir bölümüne ileriki sayfalarda değineceğiz.

¹⁵ Schimmel, *a.g.e.*, s. 18; Şeriati, *a.g.e.*, s. 23.

¹⁶ Şeriati, *a.g.e.*, s. 69 vd.

1.1.5. Muhammed İkbâl'in Yenilikçiliği

İkbâl, hayatın her alanında değişim ve yenilik isteyen bir düşündürdür. Kendinden önceki ihyacılar gibi o da İslam aleminin değişime ihtiyacı olduğunu görmekte ve bunun için fikirler üretmektedir. İkbâl'in Afganî, Abduh ve Reşit Rıza gibi yenilikçilerden en önemli farkı klasik İslami eğitiminin yanı sıra batı tarzı almış olduğu eğitimidir. İkbâl bir yandan ilerici, bir yandan da muhafazakardır. Onun muhafazakarlığı geçmişe saplanıp kalmak değil, geçmişten güç alarak şimdiyi yaşamak ve geleceği bu esaslar üzerine bina etmek şeklindedir.¹⁷

O Gazâlî, Muhyiddin Arabi ve hatta Mevlana gibi yalnız ve yalnız irfan alemine dalarak madde ötesini düşünen ve nefis terbiyesiyle kendisini ve kendisi gibi birkaç kişiyi yetiştiren, dış alemden ve Moğollar'ın ümmet üzerindeki baskı ve zulmünden habersiz bir arif değildir. Ebu Müslim ve Selahaddin-i Eyyûbî gibi İslam tarihinin yalnız savaş, mücadele ve kılıç adamlarından da değildir. Yalnızca düzeltme ve değiştirme ile uğraşan, düşüncede devrim yapan ve sosyal ilişkilerle insani terbiyeyi düşmana güç ve zor kullanarak kazandırmayı yeterli bulanlar gibi de değildir. Hindli Seyyid Ahmed Han gibi İslam toplumu ne durum da olursa olsun, hatta İngiltere saltanatı egemenliği altında bile olsa onun birleşmeci bir etkiyle veya ilmî ve XX. Asrın mantıkî yorumları ve Kur'an'da derin ve filozofça araştırmalar yapmakla da diriltilebileceğine inanmıyor.¹⁸

İkbâl Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün Aristo ve Platon'la İslam düşüncesini uzlaştırmaya çalıştığı gibi Hegel, Whitehead ve Bergson gibi batılı filozofların formunu kullanarak İslam'ı yeniden ifadelendirmeye çalışır. Sentezci bir düşünce yapısına sahip olan İkbâl, icraatlarında hem İslam düşünürlerinin hem de batılı fikir adamlarının fikirlerinden faydalananak ortaya bir şeyler koyma çabası içindedir. Bunları yaparken tutuculuktan, önyargıdan olabildiğince kaçınmaya çalışmakta, Gazali'yi nasıl eleştiriyorsa, İbn Rüşd'ü de aynı şekilde eleştirmektedir.¹⁹

Kısacası İkbâl, hem Batı'yı hem de doğuyu iyi hazmetmiş bir filozoftur. Bununla birlikte hiçbir zaman tek yönlü olmadı, bölünmedi. Herhangi bir yönü ağır

¹⁷ M. Sait Özervarlı, *Kelam'da Yenilik Arayışları*, s. 58 vd.; Abdullah Alperen, *Sosyolojik Açıdan Türkiye'de İslam ve Modernleşme*, Adana 2003, s. 204.

¹⁸ Şeriati, a.g.e., s. 22 vd.

¹⁹ Eliaçık, a.g.e., s. 12 vd; Ayrıca bkz. Alperen, a.g.e., a.y.

basmadı. Mevlana'ya aşık olduğu zaman bile kendisini asla onda yok etmedi ve bir tarafa eğilmedi.²⁰

Ali Şeriatî, İkbâl'in yenilikçiliğini, onun yapmak istediklerindeki asıl gayeyi şöyle açıklamaktadır: “Onun amacı, gerek bireysel açıdan, gerek ahlakî ve toplumsal açıdan İslam'a dayanan bir sistem, bir ideoloji sunmaktır. Tüm insanî boyutları kapsayan, sosyal alanda, maddi ve manevi alanda hayat kanunları çıkaran, temel toplumsal kuruluştaki yapıcı bir rol alan, tarihi yönlendiren insanın kaderine ve yaşam biçimine yön veren, sosyal, sınıfsal üretim-tüketim ilişkilerini düzenleyen, ahlakî, eğitsel ve kültürel alanda kurallar koyan ve siyasal önderliğin yönü ve amacını belirleyen bütün bir ideolojidir. Bu İslam ideolojisine inanan kimseler gaflete düşmezler, rahatlık ve durgunluk içine girmezler, salt tesbih, dua, namaz ve oruçla yetinmezler ve velilerin kerametiyle uğraşıp durmazlardı.”²¹

İkbâl'in yenilikçiliği konusunda yazılacak çok şey var fakat çalışmamızın sınırları dahilinde bu konuya değinmeye çalışıyoruz. Bu mevzuda son olarak onun misyonunu, ihyacılığını, oğlu Cavid İkbâl maddeler halinde şu şekilde özetlemektedir:

“Muhammed İkbâl'in düşündüğü yenilikler dört grupta toplanabilir:

1. Siyasi Düzen: İkbâl “Din devletten ayrıldığında, geriye kalan şey istibdattan başkası değildir” demiştir. Burada dinden kasdettiği şey belirli manevi değerlerdir. Devlet belirli birtakım moral değerler üzerine, maneviyat üzerine bina edilmelidir. İkbâl monarşiyi ve diktatörlüğü reddeder ve içinde pek çok kusur bulunmasına rağmen, demokratik düzeni kabul eder. Onun, burada vurgu yaptığı husus; yeni Müslüman topluluklar ve Hindistan alt kıtasında yeni devletin yaratılmasıdır. Buna neden olan şey de o toplumun cumhuriyetçi ve demokratik bir siyasi düzene sahip olmasıdır.

2. Sosyal Düzen: İkbâl orta sınıfın korunması, üst sınıfın ise yüksek vergilendirme yoluyla orta sınıf düzeyine indirilmesi ve alt sınıfların ise orta sınıf düzeyine yükseltilmeleri gerektiği hususu üzerinde durur. Çünkü İkbâl'e göre, herhangi bir toplumda ideolojik sınıflar genellikle orta sınıflar tarafından korunur. Üst sınıflar bu korumayı yapmazlar, alt sınıfların da maneviyata gücü yetmez. Bu açıdan feodalizmin kökünü kazımak gerektiğini söyler. Fiziki olarak kazınsa bile zihni olarak kazınamayacağı için gerekli önlemlerin neler olabileceğinin ana hatlarını çizer.

²⁰ Şeriatî, *a.g.e.*, s. 23.

²¹ Şeriatî, *a.g.e.*, s. 100.

3. Kültürel Düzen: İkbâl bu konuda bütün Müslüman toplumların nasıl bir eğitim sistemi kuracağı üzerinde durur. İkbâl ilahiyat ve teolojiye karşı takınılacak tavrın farklı olması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü geleneksel İlm-i Kelâm'ın artık devri geçmiş olan Yunanlıların spekülâtif bilimleri üzerine bina edilmiş olduğu kanaatindedir. Çünkü Kur'an bize aklımızı kullanmayı, gözler, kulaklar ve diğerleri gibi duyarımızı kullanmayı öğretir. Bunun için tecrübî bilimlerin gelişmesi gerektiği üzerinde durur. O, Müslümanların bilimin kurucusu olduğuna inanır. Batı'da gelişen bilim ve teknolojinin Müslüman bilim adamlarının düşüncelerinin aktarılmasıyla oluştuğuna inanır. Ona göre hayatta ilerleyebilmek için körü körüne taklidin terk edilmesi, kendi kendine düşünebilmenin öğrenilmesi ve sorumluluğu kendi başına omuzlamak zorunludur.

4. Hukuki Düzen: İkbâl'e göre muamelat sahası (toplum fertlerinin aralarındaki ilişkileri düzenleyen birtakım hükümleri kapsar²²) değişim kanununa tabi olmak zorundadır. Oysa ibadetler değişmez. O, bu nedenle daimilik adını verdiği bir felsefe kavramı geliştirdi. Daimi olan ibadetlerdir, dini yükümlülüklerdir. Geri kalanı ise muamelattır ve muamelat söz konusu olduğunda değişim kanununa tabi olma zorunluluğu vardır. Dolayısıyla genelde İkbâl, seçilmişler meclisi ve icma vasıtasıyla ictihadın mümkün olduğuna ve İslam şeriatının modern ihtiyaçlara ve modern şartlara uyacak şekilde yeniden yorumlanacağına inanıyordu. Şu halde o, bu şekilde İslami fıkıh alanında da bir devrim düşünüyordu. Bu geçmişi geleneğinden koparmak değil, geleceğe geçmişin ağırlığını sırtlamış olarak bakmaktır.²³

Cavid İkbâl babasının görüşlerini dört ana başlık altında ele almış, özet olarak onun ne yapmak istediğini açıklamıştır. Bu konu üzerinde daha ayrıntılı durmak hiç şüphesiz İkbâl'i daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır. Ancak bu faaliyet çalışmamızın maksadını aşacağı için şimdilik burada onun yenilikçiliğine dair görüşlerine ara vereceğiz. Bununla birlikte ileriki bölümlerde İkbâl'in değişik alanlardaki görüşlerine yer vererek bu konuya bir nebze olsun ışık tutmaya çalışacağız.

²² Komisyon, *TDV İlmihal*, Ankara 2002, c. 1, s. 104.

²³ Cavid İkbâl, *Uluslararası Muhammed İkbâl Sempozyumu Bildirileri Muhammed İkbâl Kitabı*, İBBKDY, İstanbul 1997, s. 18-25; Ayrıca bkz. Eliaçık, s. 84-86.

1.1.6. Eserleri

İlim, araştırma ve siyasetle dolu bir hayat geçiren İkbâl, sadece bir alanda değil çok çeşitli alanlarda faaliyet göstermiştir. İşte onun en önemli icraatlarından oluşan eserlerini burada vermeye çalışacağız. Eserlerini sıralamaya tabi tutarken, konuları yönünden değil, kronolojik bir sıra takip edeceğiz.

1.1.6.1. İlmu'ı-İktisâd (İktisad İlmi), Lahor 1903.

İkbâl 1897'de Felsefe tahsilini bitirdikten sonra 1903 yılında kendi tarzında olmayan, yani Felsefe ve şiirden uzak olan bu eseri yazdı. Urduca'da ekonomik bilim üzerine kaleme alınan ilk ciddi ve kayda değer bir eser olma özelliğini korumaktadır. İkbâl bu eserini hocası Thomas Arnold'un teşvikiyle yazmış, bazı kısımlarının telifinde Şibli Numanî'den de yardım almıştır.²⁴

1.1.6.2. The Development of Metaphysics in Persia (İran'da Metafizik İlimlerin Gelişmesi), Cambridge 1908

İkbâl bu eserini Münih Üniversitesi'nde iken doktora tezi olarak yazmıştır. Fritz Hommel'in yönetiminde yazdığı bu eserle o, Felsefe dalında doktor unvanını almıştır. İkbâl'in Zerdüştîlik'ten Bahâîliğe kadar İran düşüncesini ele aldığı kitap, onun sonraki tutumunun aksine vahdet-i vücudçu anlayışa olumlu yaklaştığını göstermektedir. Fakat daha sonra İkbâl bu görüşlerini terk etmiştir. Onu, o dönemlerde İbn Arabî'nin tasavvufunu çok takdir eden ve "Muhteşem Rumi" yi neoplatonik metafizik ve vahdet-i vücud telakkisinin "büyük dahiler"iyle aynı sıraya koyan fikri, ileriki dönemlerde tamamıyla değişir. Binaenaleyh o son eserlerinde İbn Arabî'yi büyük ölçüde reddeder ve dinamik aşkın önderi olarak tavsif ettiği Mevlana'nın rolünü över.

İkbâl'in bu tezi Cambridge'deki E.G. Browne gibi oryantalistler tarafından öncü bir eser olarak değerlendirilmiştir. Yüzyılımızın ortalarında ise bir taraftan Henry Corbin, diğer taraftan Bausani eser hakkında derin ve geniş tahliller yapmıştır.

²⁴ Mehmet Aydın, *İkbâl* md., c. 22, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2000, s. 22; Schimmel, s. 24; Komisyon, *Allame Dr. Muhammed İkbâl*, s. 16.

Eseri, Mir Hasanüddin “Felsefe-i Acem” başlığıyla Urduca’ya (Haydarabad 1936), Abbâs Mahmud “Tecdîdu Tefkîrî’-d-Dini fi’l-İslâm” adıyla Arapça’ya (Kahire 1955), A.H. Aryân-pûr “Seyr-i Felsefe der Îrân” başlığıyla Farsça’ya (Tahran 1968), Cevdet Nazlı, “İslam Felsefesi Tarihine Bir Katkı: İran’da Metafizik İlimlerin Gelişmesi” adıyla Türkçe’ye (İstanbul 1955), Annamaria Schimmel, “Die Entwicklung der Metaphysik in Persian” adıyla Almanca’ya (Bonn 1982) çevirmiştir.²⁵

1.1.6.3. Esrâr-ı Hodî (Benliğin Sırları) (Lahor 1915)

İkbâl’in yayınlanan ilk Farsça eseridir. Bir anlamda Farsça bir mesnevi olup onu şöhrete kavuşturan eserlerin ilkidir. İkbâl’in meydan okuyucu bir başlıkla kaleme aldığı bu eseri Müslümanların ruhlarında büyük bir heyecan uyandırmıştır. Hodî, (ego) yok edilmesi gereken bir şey olup, sonsuz ilahi deryada bir damla gibi kaybolup gidecekti. Ego, insanın bütün negatif ve egoist eğilimlerinin taşıyıcısıydı. Bu ifadelerle eleştiri yapan İkbâl’in bu tarzı bazen aşırıya kaçmıyor değildi. Bundan dolayı İkbâl, Nietzsche’nin zararlı fikirlerine meyletmekle itham edildi. Fakat eserleri iyi okunduğu takdirde bu ithamın pek haklı olmadığı da görülecektir. Bilakis o, Rûmî’nin tesirinde kalarak bu gibi şiirleriyle aynen Rûmî’de olduğu gibi hakkıyla bilinemeyen Allah’a yaklaşmayı hedef edinen dinamik bir hayat anlayışının ve Ben’in daha yüksek gelişiminin (tekamül) müjdecisi olduğunu göstermektedir.²⁶

Esrâr-ı Hodî, İkbâl’in felsefesini oluşturmaya başladığı ilk eseridir. Eski düşüncelerinden soyutlanıp Mevlana’yla başlayan yeni düşüncelerini ortaya koymaya başlamıştır. Bütün kainatın “benliğin” iradesine göre hareket ettiği düşüncesini bir çok yönden ele aldığı bu eserinde İkbâl, içinde sevgiyi barındırabilen benliğin hem bu dünya hem de öteki dünyaya egemen olabileceğini ifade etmektedir. Buradaki “benlik” kavramından kesinlikle “bencillik” anlamı çıkarılamayacağını, aksine kişinin kendi gücü ve yeteneğini idrak etme manasının çıkarılması gerektiğini ısrarla vurgulamıştır.²⁷

Ayrıca İkbâl’in bu eserinde, Batı maddeciliğine ve daha çok klasik İran şiir geleneğinin etkisindeki tasavvufa karşı eleştiriler yanında Kur’ân’a dayalı bir insan felsefesi içermektedir. Urduca, Peştuca, Sindce gibi Hindistan – Pakistan dillerine olan

²⁵ M. Aydın, *a.g.e.*, s. 22-23; Komisyon, *Allâme Dr. Muhammed İkbâl*, s. 16; Schimmel, *a.g.e.*, s. 26-27.

²⁶ Schimmel, *a.g.e.*, s.32.

²⁷ Komisyon, *Allâme Dr. Muhammed İkbâl*, s. 16 vd.; Eliaçık, s. 14-15.

çevirileri yanında eseri R. Alleyne Nicholson “The Secret Of The Self” başlığıyla İngilizce’ye (Londra 1920; Lahore 1955), A. Nihad Tarlan “Rumûz-i bî Hodî” ile birlikte Esrâr ve Rumûz başlığıyla Türkçe’ye (İstanbul 1958 ve 1964) tercüme etmiştir.²⁸

1.1.6.4. Rumûz-ı Bî Hodî (Egosuzluğun – Bensizliğin Sırları – Lahor 1918)

Bir bakıma “Esrâr-ı Hodî”yi tamamlamak üzere aynı dilde ve edebi tarzda kaleme alınan bu eserde temel konu olarak cemiyet içindeki insan ele alınmış ve Kur’an’a göre toplum felsefesi geliştirilmeye çalışılmıştır.²⁹

Eserde mükemmel bir cemiyetin içindeki mükemmel bir şahsiyetin rolünün ne olduğu, insanın kendini gerçek manada ancak toplumda bulabilip gerçekleştirebileceği gibi konular anlatılmaktadır. Ayrıca İkbâl, kişinin kimliğini ve belli başlı özelliklerini bir noktaya kadar koruması, daha sonra ise kişisel menfaat ve kazançlarını milleti için feda etmesi gerektiğini ifade etmektedir.³⁰

Aruz vezniyle yazılan eserde Kur’an’dan iktibaslar, Peygamber’in hadisleri ve Peygamber’in ailesine ve ashabına övgüler yer almaktadır. Rumûz-i bî Hodî, çeşitli diller yanında Arthur John Arberry tarafından “The Mysteries of Selflessness” başlığıyla İngilizce’ye çevrilmiştir (London 1953).³¹

1.1.6.5. Peyam-ı Meşrık (Şarktan Haber – Lahor 1923)

İkbâl, bu eserini Alman şairi Geothe’nin “West – Oestlicher (Doğu – Batı) Divanı” adlı eserine bir çeşit nazire olarak kaleme almıştır. Eserini, siyasetini sempatiyle takip ettiği Aftanistan Kralı Emânullah Han’a ithaf etmiştir. İkbâl böyle bir eseri kaleme almasının sebebini eserin önsözünde şöyle dile getirmektedir:

“West – Oestlicher Divan’ının yayınlanmasından 100 yıl sonra kaleme aldığım “Peyam-ı Meşrık” hakkında bir şey söylemeye gerek yoktur. Okuyucular bizzat bireyler ve ulusların içgüdülerinin eğitimi için gerekli olan ahlâkî, dinî ve millî gerekçeleri ortaya koymaya çalıştığımı göreceklidir. Doğu ve özellikle İslam dünyası, yüzyıllar

²⁸ Aydın, *a.g.e.*, s. 22; Schimmel, *a.g.e.*, s. 217.

²⁹ Aydın, *a.g.e.*, s. 22.

³⁰ Schimmel, *a.g.e.*, s. 35; Komisyon, *Allâme Dr. Muhammed İkbâl*, s. 16.

³¹ Aydın, *a.g.e.*, s. 22; Schimmel, *a.g.e.*, s. 217.

süren gaflet uykusundan henüz uyanıyor. Ama doğu ulusları bunu bilmelidirler ki, bizzat yaşamın derinliklerinde bir devrim gerçekleşmedikçe onun dış çevresinde bir değişiklik meydana gelmez. Varlığı ilk önce insanların vicdanlarında görülmedikçe yeni herhangi bir dünya dış görünüşünü kazanamaz.”

Bir çok bölüme ayrılan bu eser “Tûr Lâlesi” başlığı altındaki rubâilerle başlar. Onun hedefi, hiç dinlenmeden, yorulmadan yapılan yolculuk insanı Müslüman dünyadaki gayesine – Mekke’ye – ulaştırır.

İkbâl’in “Hûri ve Şair” adlı şiirinde onun genel karakterine de yansıyan dinamikliği görebiliriz. O değişmeyen (statik) bir cennetin çekiciliğine aldırış etmez. Şiirinde daima sonsuz yolculuğu terennüm eder:

“Zira gönlüm pek sabırsızdır,
tıpkı lâle bahçelerindeki rüzgar gibi”

Peyam-ı Meşrik’ta gazeller önemli bir yer tutar. Bu gazellerin arasına lirik şiirler de serpiştirilmiştir. Fakat gazeller ve aradaki işlediği konular ayırt edicidir. Allah – insan, madde – mana ve doğu – batı ilişkilerine yapılan bakışlarla bir bakıma aşk ve heyecan yüklü Şark’ın, maddeci Garp’a sunduğu ana mesajı terennüm eder.³²

Eseri Nicholson “The Message of The East” adıyla İngilizce’ye (İslamica, 1925), Eva Meyerovitch ve Muhammed Achena “Message de L’orient” adıyla Fransızca’ya, (Paris 1956), A. Schimmel, “Die Botsch Haft Des Ostens” adıyla Almanca’ya (Wiesbaden 1963), A. Nihad Tarlan, “Şarktan Haber”, başlığıyla Türkçe’ye (Ankara 1956) tercüme etmiştir. Ayrıca Urduca, Peştuca, Pencapça ve kısmî Arapça tercümeleri mevcuttur.³³

1.1.6.6. Bang-î Derâ (Kervanın Çağrısı – Lahor 1924)

Daha önce Urduca yazılmış bazı şiirleri de içine almaktadır. İkbâl’in Urduca ilk şiir kitabı olma özelliğini taşımaktadır. Bu şiirler esasında özellikle İkbâl’in 1911’de kaleme aldığı, İslam ümmetinin içine düştüğü üzüntü verici durum dolayısıyla sitem mahiyetindeki “şikve” ile bir yıl sonra bu yakınmaya Allah’ın mukabelesi mahiyetindeki “Cevab-ı Şikve” İkbâl’in benlik felsefesinin çekirdeğini oluşturması bakımından önemlidir.

³² Schimmel, *a.g.e.*, s. 35 vd.; Aydın, *a.g.e.*, s. 22.

³³ Aydın, *a.g.e.*, s. 22; Schimmel, *a.g.e.*, s. 217.

Eseri Altof Husain “The Complaint and The Answer” (Lahore 1943, 1948), A. John Arbery “Complaint and Answer” (Lahore 1955) adıyla İngilizce’ye çevirmiş, ayrıca “Şikve” ve “Cevab-ı Şikve”nin bir arada tercümeleri de yapılmıştır. (Schimmel, Gabriel’s Wing, s. 390-391). Buna rağmen eser Avrupa dillerine eksiksiz olarak tercüme edilmemiştir.³⁴

1.1.6.7. Zebûr-i Acem (İran İlahileri – Lahor 1927)

İkbâl’in bu eseri “Gülşen-i Râz-ı Cedid” ve “Bendegî Nâme” adlı mesnevileri de içermektedir. Zebûr-i Acem iki bölüm halinde düzenlenmiş olup Farsça olarak yazılmıştır. İlk bölümünde çoğu gazel tarzında elli altı parça, ikinci bölümünde yetmiş beş parça manzume bulunmaktadır. Hemen hemen her eserinde olduğu gibi bu eserinde de İkbâl, gençlere yeni bir ruh vermek ve İslam dünyasını uyandırmak, onları harekete geçirmek vb. konuları içermektedir.

Eseri A. John Arberry “Persian Psalms” başlığıyla iki cilt halinde İngilizce’ye (Lahore 1948), A. Nihad Tarlan da bazı şiirleri “Zebûr-i Acemden Seçmeler” başlığıyla Türkçe’ye (Ankara 1964) çevirmiştir.³⁵

1.1.6.8. Gülşen-i Râz-ı Cedîd (Sır Güllerinin Açtığı Bahçe, Lahor 1927)

Bu eser Şebusterî’nin* “Gülşen-i Râz” adlı eserine nazire olarak ve onun yapısına uygun biçimde kaleme alınmıştır. İkbâl bu eserinde, “Gülşen-i Râz”ın Allah, insan ve yaratılış hakkındaki sorularını kendi felsefi yapısı içinde şiirsel olarak cevaplandırır. Bu kitap onu, felsefi bir meşguliyyete sevk etmiştir ki bunun semeresi, bir dizi konferans olmuştur.³⁶

Eser A. Bausani tarafından İtalyanca’ya çevrilmiştir. A. Nihat Tarlan tarafından “Yeni Gülşen-i Râz – Sır Güllerinin Açtığı Bahçe” başlığıyla Türkçe’ye çevrilmiştir (İstanbul 1959).³⁷

³⁴ Aydın, a.g.e., s. 22; Komisyon, *Allâme Dr. Muhammed İkbâl*, s. 16.

³⁵ Aydın, a.g.e., s. 22; Komisyon, *Allâme Dr. Muhammed İkbâl*, s. 18.

* Şeyh Mahmud-ı Şebusterî: İran’ın meşhur mutasavvıf ve şairlerindendir. 720 h. tarihinde vefat etmiştir.

³⁶ Schimmel, a.g.e., s. 40; Komisyon, *Allâme Dr. Muhammed İkbâl*, s. 18.

³⁷ Schimmel, a.g.e., s. 218.

1.1.6.9. Bendeğî Nâme (Kulluk Kitabı – Lahore 1927)

Kölelik ve esarete karşı bir başkaldırı niteliğinde olan bu eserin giriş bölümünde köleliğe değinilmiş, daha sonraki bölümlerde ise esir milletlerin güzel sanatları ayrıntılı biçimde yorumlanmıştır. Eser, özgün ve bağımsız insanların mimari sanatının özelliklerinin anlatıldığı bölümle son bulmaktadır. İkbâl, sözü edilen yapıtında geçmişin iyi hatırlanması gerektiğini ifade ederek, şairin geçmişin şân-u şerefine yeniden kavuşulması için her zaman dinamik, uyanık, harekete hazır, sevgi ve hayat dolu olması için elinden geleni yapması gerektiğini savunmaktadır. İkbâl ancak bu şekilde Doğu'nun, gerek maddi gerekse manevi alanda Batı üzerinde üstünlük sağlayabileceğine inanmaktadır. Eser A. Nihad Tarlan tarafından “Kulluk Kitabı” başlığıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1976).³⁸

1.1.6.10. Cavidnâme (Lahor 1932)

Oğlu Cavid'e nisbetle bu ismi taşıyan ve İkbâl'in şaheseri sayılan bu eser Farsça'dır. İkbâl, Dante'nin “Divinia Commedia” (İlahi Komedyası)'sından etkilenerek bu eserini yazmıştır. Mesnevi tarzında yazılan bu eserde İkbâl, manevi hocası Mevlana'nın arkadaşlığında gezegenleri dolaşır ve buralarda filozoflara, şairlere ve politikacılara rastlar, onlarla fikir alışverişinde bulunur.³⁹

Cavidnâme'de İblis, insanın uysallığından ve aşırı itaatından şikayet eder. İblis yaratıcı insanı arar, insan-ı kamili bulmaya çalışır ve onun kendisini kurtarmasını bekler:

“Ey sevabın ve hatanın Rabbi, insanla konuşmaktan ötürü harab oldum. Hiç kimse hükmünden baş çeviremiyor; (herkes) gözünü Ben'e karşı kapatmış, kendini bulamamış!

Onun toprağı isyanın zevkini bilmez; o kibriyanın kıvılcımından habersizdir. Av; avcıya “haydi tut!” diyor. Her buyruğu yapan kuldan el aman. Beni böyle bir aydan kurtar! Benim dünkü taatımı hatırla!”⁴⁰

³⁸ Komisyon, *Allâme Dr. Muhammed İkbâl*, s. 18-19.

³⁹ Schimmel, *a.g.e.*, s. 9; Komisyon, *Allame Dr. M. İkbâl*, s. 19.

⁴⁰ İkbâl, *Câvidname* (trc: Annemaria Schimmel), Ankara 2000, s. 283-284.

İkbâl için dünya, insanın iradesini bileyeceği bir bileği taşından başka bir şey değildir. Onun için önemli olan dinamizmdir, faaliyettir. Sükut, mola ölüme eşittir. Hayat ise kalbin sabırsızlığıdır.⁴¹

Cavidname, Schimmel'e göre dinler tarihçileri için son derece enteresandır. Çünkü o en farklı dinler felsefesinin akımlarını içermektedir. Bu eser aynı zamanda İkbâl'in siyasi ve teolojik fikirlerini de heyecanlı şiirlerle ortaya koymaktadır. Cavidname'nin mütercimi ve bir anlamda şarihi olan Schimmel, sıradan bir okuyucunun tarih ve ilahiyat konularına derinlemesine vakıf olmadığından, elbette ki onu kolay kolay anlayamayacağını söylemektedir. Eser her okunuşta okuyucuya yeni ufuklar açacaktır. Cavidname ister poetik ister felsefi olsun, İkbâl'in fikirlerinin boyutlarını öteki eserlerinden çok daha iyi sezdirmektedir.⁴²

Eserin ilk baskısından sonra bir çok neşri yapılmış ve çeşitli dillere terceme edilmiştir: Şeyh Muhammed Ahmed "Pilgrimage Of Eternity" adıyla İngilizce'ye (Lahor 1961), Eeva Meyerovitch ve Dr. M. Mokri, Fransızca'ya (Paris 1962), A. Schimmel tarafından da Türkçe'ye (Ankara 1958) terceme edilmiştir.⁴³

1.1.6.11. The Reconstruction of Religious Thought In İslam⁴⁴ (İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü – Lahore 1934)

İkbâl'in "Gülşen-i Râz-ı Cedid" adlı eserinin kendisini felsefi bir meşguliyete yönelttiğini daha önce belirtmiştik. İşte bundan sonra İkbâl, değişik üniversitelerde (Aligarh, Madras, Haydarabad vb.) vermiş olduğu konferansları bir kitap haline getirmiş ve bu şaheser ortaya çıkmıştır. İkbâl'in fikirlerinin temelini oluşturduğu bu eser 6 konferanstan oluşmuş olup son konferansı (Is Religion Possible: Din Mümkünattan mıdır?) daha sonra esere ilave edilmiştir.

İkbâl genel olarak bu eserde, İslam'ın temel ilkelerini felsefe ve bilimin ışığında incelemiştir. Batılı bilimin önemi üzerinde duran İkbâl, taklitten daha çok yaratıcı

⁴¹ Schimmel, *Çağın Mevlanası İkbâl*, s. 9-10.

⁴² Schimmel, *a.g.e.*, s. 46.

⁴³ M. Aydın, *a.g.e.*, s. 22; Schimmel, *a.g.e.*, s. 218.

⁴⁴ M. İkbâl, *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü* (çev.: Sofi Hûri), İstanbul 1999. Bu eser bundan sonraki sayfalarda kısaca "Dini Tefekkür" şeklinde geçecektir.

düşünceye değer vermiştir. Bu yönden eser bir milletin kendine olan güveninin kaynağı olmuştur.⁴⁵

İkbâl'in bu eseri, Avrupa'da büyük ilgi uyandırmıştır. Kimi düşünürler hayretlerini dile getirmekten çekinmemiş, kimileri ise eserin tenkidini yapmıştır. Hatta Massignon gibi önemli bir kişi kitabın 1955'de yayınlanan Fransızca tercemesine fevkalade anlayışlı bir önsöz yazmıştır. Schimmel, bu eserin başlığının Ortaçağ ilahiyatçısı Gazali'nin büyük eseri İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn'e istinaden verilmiş olabileceğini söylemektedir. İkbâl'in gayesi, Einstein'a kadar varan modern Batı felsefesinin yardımıyla, İslam'ın durumunu yeniden yorumlamak, Müslümanlara İslam'ın dinamik bir dünya görüşüne sahip olduğunu göstermek ve böylece onları kendi mirasları hakkında düşünmeye ve kendi durumlarını yeniden ihya etmeye sevk etmektir.⁴⁶

İkbâl bu eserinde İslam düşüncesinin temel sorunlarını ele alarak, geliştirmek istediği yeni İslam felsefesinin temel yaklaşımlarını ortaya koymaya çalışır. Burada konferanslar hakkında özet halinde bilgi vermeye çalışacağız.

I. Konferans: Knowledge And Religious Experience (İlim ve Dini Tecrübe)

İkbâl, konferansına varlık felsefesinin temel sorularıyla başlar: "İçinde yaşadığımız alemin mahiyeti ve umumi terkibi nedir? Bu alemin terki ve nizamında daimi bir unsur mevcut mudur? Bizim onunla olan münasebetimiz ne şekildedir? Bu alem içinde biz nasıl bir yer işgal ediyoruz ve işgal ettiğimiz yere uygun olan tavır ve hareket ne türdür?"⁴⁷

İkbâl bu ve benzeri sorularla din – felsefe, akıl – sezgi gibi doğu ve batının temel yaklaşımlarını analizle işe başlar. Bunu yaparken Eflatun, Bergson, Kant, Whitehead gibi batılı filozoflardan alıntı yaptığı gibi Gazali, İbn Rüşd gibi İslam filozoflarına da müracaat eder. Bir anlamda bunların fikirlerini karşılaştırarak bir sentez yapar. İşin başında kendi felsefesini kurmaya çalışır: Varlığı kavrayacak idrakin kaynağı olarak akıl, deney ve sezgiyi temel alır. Ancak bunları kullanırken her birisinin yerli yerinde kullanmak ve işe yarayacakları alanı birbirine karıştırmamak gerektiği üzerinde önemle durmaktadır. Nitekim o, geçmişte yapılan hatalardan birinin de bunların birbirine

⁴⁵ Komisyon, *Allame Dr. M. İkbâl*, s. 20.

⁴⁶ Schimmel, *a.g.e.*, s. 40-41.

⁴⁷ *Dini Tefekkür*, s. 17.

karıştırılması olduğu görüşündedir. Mesela Sokrat dikkatini yalnız beşer dünyası üzerinde toplamıştır. Ona göre insanı hakkıyla mütalaa, insanoğlunu mütalaa demekti, fidan böcek ve yıldızlar alemini değil. Böyle bir anlayışın, Kur'an-ı Kerim'in ruhuna aykırı olduğunu ifade eden İkbâl, Sokrat'ın düştüğü hataya onun talebesi olan Eflatun'un da bütün dikkatini idealara yönelterek insanı ve tanrıyı ihmal ederek aynı hataya düştüğünü söyler.⁴⁸

İkbâl, bu ve benzeri tek yönlü görüşlerin ontolojik ve epistemolojik bir sapma olduğunu söyleyerek, bütün bunların hayatın gerçekleri olduğunu ve biri diğerinin yerine feda edilemeyeceğini ifade etmektedir. İkbâl bu hataya sadece batılı filozofların düşmediğini, Yunan düşüncesinin İslam dünyasına girmesiyle birlikte bu hataların İslam filozoflarına da sirayet ettiğini belirtmektedir. Bunu şu şekilde dile getirmektedir:

“Gazali, gerek kendinden öncekilerin (bu filozoflar da olabilir, İslam düşünürleri de) anlayışlarına bir nevi zihni isyan, gerekse kendi şahsi mizacı sebebiyle dini, felsefi şüphecilik üzerine kurdu; bu ise bir yanda din namına sağlam ve emniyetli bir esas olmadığı gibi, diğer taraftan da Kur'an-ı Kerim'in ruhuna tıpatıp uygun bir mesned değildir. Gazali'nin baş muarızı (muhalifi) olan bu (zihin) isyancılarına karşı Yunan Felsefesi'ni müdafa eden İbn Rüşd, Aristo yoluyla “Faal Aklın Ölmezliği Doktrini” diye bilinen umdeye (prensibe) bağlanmıştı. Bu prensip vaktiyle Fransız ve İtalyan münevver zümrelerine büyük bir kuvvetle hakim olmuştu. Fakat bence, bu da Kur'an-ı Kerim'in beşer benliğinin kıymet ve kaderi hakkındaki bakış açısına tamamen zıttır. Bunun neticesi olarak İbn Rüşd, İslamiyetteki büyük ve verimli bir fikri gözünden kaçırmış ve bilmeyerek o zayıflatıcı hayat felsefesinin, insanın kendine, Allah'ına ve dünyasına olan bakışı karartan bir felsefenin gelişmesine yardım etmiş oldu. Eş'arî mütefekkirleri arasında daha müsbet düşünüşlü olanları şüphe yok ki, doğru yolda bulunuyorlardı ve idealizmin daha modern şekillerinin gelişmesini bekliyorlardı. Fakat genel olarak Eşariyye hareketinin gayesi, sadece Yunan diyalektiğinin silahları ile Sünnî düşüncenin müdafaasını yapmaktı. Mutezile fırkası ise dini sadece prensiplerden meydana gelmiş bir cisim halinde anlayarak ve onun hayati bir hakikat olduğunu unutarak hakikatin ele alınmasını gerektiren kavram dışı usullere ehemmiyet vermedi ve dini tamamen menfî davranışta karar kılan bir mantıkî kavramlar sistemine sığacak derecede küçültmüşlerdir. Bu fırka mensupları ister ilim, ister fen, ister din sahalarında olsun fikrin müspet tecrübeden tamamen bağımsız olmasının mümkün olmadığını fark

⁴⁸ *Dini Tefekkür*, s. 19-20.

etmekten aciz idiler. Bununla beraber Gazali'nin misyonunun, Kant'ın 18. yüzyıl Almanya'sındaki misyonu kadar peygamberane bir mahiyet taşıdığı inkar edilemez. Her ikisi de gururlu olduğu kadar zayıf bir temele dayanan akılcılığın belini kırmakla benzeri görevleri ifa etmişlerdir.”⁴⁹

İkbâl'e göre bu ve benzeri söylemler biraz önce söylediğimiz gibi hayatın içinde akıl, sezgi ve deneyin olduğu kadar, Allah'ın olduğu gerçeğini vurgulamaktadır. Bunlardan hiçbirisi bir diğerine feda edilemez. Ne Yunan Filozofları ne de İslam Filozofları bu mühim dengeyi kurabilmişlerdir. Biri akıllı yüceltirken, diğeri sezgiyi yüceltmış ve diğerlerini kötülemiştir. Bütün bunlar İkbâl'e göre Kur'an-ı Kerim'in ruhuna zıt görüşlerdir.⁵⁰

Bu genel girişten sonra İkbâl, konferansın başında sorduğu sorulara geçer. Bu sorulara cevap verirken Kur'an-ı Kerim'den ayetleri de – bir anlamda delil getirerek – yorumlar ve böylece meseleyi kendi felsefesi açısından bir çözüme kavuşturur.

Kur'an-ı Kerim'e göre, içinde yaşadığımız kainatın mahiyeti nedir, sorusuna cevap verirken evvela kainatın bir hilkat (yaratılış) oyununun mahsulü olmadığına değinir:

“Biz gökleri, yeri ve her ikisi arasında bulunan şeyleri oyuncular olarak yaratmadık. Biz bunları hakkın ikamesine sebep olmaktan başka (bir hikmetle) yaratmadık. Fakat onların çoğu bunu bilmezler.”⁵¹

Yine kainatın artıp genişlik kazanmaya elverişli bir şekilde düzenlenmiş olduğunu söyler:

“O yaratışta ne dilerse (onu) artırır.”⁵²

İkbâl, kainatın sınırlı, hareketsiz, değişmez, tamamlanmış olduğuna dair görüşleri de reddeder ve bunların Kur'an-ı Kerim'in ruhuna aykırı olduğunu bizzat Kur'an-ı Kerim'den ayetleri örnek vererek açıklar. Kainatın bu halinde belki de bir yeniden doğuş hülyası gizli olduğunu söyler.⁵³

“De ki: Yeryüzünde bir gezip dolaşın da (Allah'ın) hilkate nasıl başladığını görün. Allah yeni bir ahiret hayatını da tekrar yaratacaktır.”⁵⁴

⁴⁹ *Dini Tefekkür*, s. 20-21.

⁵⁰ R. İhsan Eliaçık, *a.g.e.*, s. 21-22.

⁵¹ Duhan, 44/38-39.

⁵² Fatır, 35/1.

⁵³ *Dini Tefekkür*, s. 26.

⁵⁴ Ankebut, 29/20.

Kainatın bu esrarengiz sallanış ve tahrik kuvvetini, biz insanoğullarına gündüz ve gece hareketi gibi görünen bu zamanın sessiz sedasız kayıp gidişini, Kur'an-ı Kerim, Cenab-ı Hakk'ın en büyük alametlerinden biri telakki eder:

“Allah, gece ile gündüzü evirip çeviriyor. (Bütün) bunlarda (gören) gözlere malik olanlar için elbette birer ibret vardır.”⁵⁵

İkbâl, burada zaman kavramının hem insanoğlu hem de Allah için ne kadar ehemmiyet arzettiğini belirtmeye çalışıyor. Bunun için Hz. Peygamber'in “Zamanı kötölemeyiniz, çünkü zaman Allah'tır”⁵⁶ şeklindeki hadisini söyleyerek zaman ve mekanın genişlemesinde, insanoğluna tam bir fetih vadinin olduğunu söyler; o insanoğlu ki, vazifesi Allah'ın alametlerini düşünmek ve tabiat üzerine bir geçek olarak onu fethetme vasıtalarını keşfetmektir.⁵⁷

“Göklerde ne var, yerde ne varsa hepsini Allah'ın muhakkak sizin için müsahhar kıldığını (sizin emrinize verildiğini) açık ve gizli bir çok nimetlerini sizin üzerinizde bol bol tamamladığını görmediniz mi?”⁵⁸

İkbâl, kainatla ilgili görüşlerini verdikten sonra yine kainatla birebir ilişkili olan insan hakkındaki düşüncelerini açıklar. Onun en güzel bir biçimde yaratılıp, sonra aşağıların aşağısına çevrilmesinden⁵⁹ bahsederek insanın kendini ifade ve izhar için durmadan yeni yeni sahalar ararken kendi kendine eza ve ıstırap vermeye muktedir “huzursuz” bir mahluk olduğunu söyler. Bütün kusurlarına rağmen insanın yine de tabiattan üstün olduğunu, bu üstünlüğün de insanın kendi nefsinde büyük bir emanet taşıdığından ileri geldiğini söyler. Bu öyle bir emanet ki Kur'an-ı Kerim'in tabiriyle gök, yer ve dağlar bunu taşımaktan kaçınmıştır⁶⁰:

“Biz emaneti göklere, yere ve dağlara arz (ve teklif) ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler. Bundan endişeye düştüler. İnsan'a gelince, o tuttu bunu sırtına yüklendi. Çünkü o zalûm ve cehûldür.”⁶¹

İkbâl, insan hakkındaki görüşlerinden sonra “tabiat” konusuna giriş yapar. Örnek ayetler vererek Kur'an-ı Kerim'in insan – tabiat ilişkisine atf-ı nazar eder:

⁵⁵ Nûr, 24/44.

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, İstanbul 1413/1992, V/299.

⁵⁷ *Dini Tefekkür*, s. 27.

⁵⁸ Lokman, 16/27-28.

⁵⁹ Tîn, 95/4.

⁶⁰ *Dini Tefekkür*, s. 27-28.

⁶¹ Ahzâb, 33/72.

“Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar şeyleri denizde akıtıp (taşırın) o gemilerde, Allah’ın yukarıdan indirip onunla yeryüzünü, ölümünden sonra dirilttiği suda, deprenen her hayvanı orada üretip yaymasında, gökle yer arasında (Hakk’ın emrine) boyun eğmiş olan rüzgarları ve bulutları evirip çevirmesinde akıllı (başında) olan bir kavim için nice şartlar (Allah’ın varlığına, birliğine ve kemal-i kudretine delâlet eden bir çok alametler) vardır.”⁶²

İkbâl, Kur’an-ı Kerim’den bu ve benzeri ayetleri serdetmesindeki maksadının insanda, tabiatın bir sembol olarak temsil ettiği farzolunan şeye karşı, şuur uyandırmak olduğunu söylemektedir. Allah’ı bulmak için dış görünümün (tabiatın) hiçbir değer taşımadığına inanılan bir devirde, tecrübeye (deney ve gözlem) dayanan bir çağrı yapmıştır.⁶³

İkbâl kainat, insan ve tabiat görüşlerini ayetlerle birlikte açıkladıktan sonra bu defa insanın kainatı, tabiatı ve mutlak hakikati ne ile idrak edebileceğine geçer. Ona göre insan, hakikati akıl, duyu organları ve sezgiyle idrak edebilir. Kur’an-ı Kerim’in fitrat nazariyesi, sadece insanın tabiatla alakalı olduğu hususuna dayanmaktadır. Bu alaka ise, kendi kuvvetlerini kontrol vesilesi olarak kullanarak, doğa güçlerini hakimiyeti altına alabilir. Fakat bu hakimiyet arzusunu tatmin için değil, çok daha asil bir gaye uğrunda, özgün bir şekilde gelişecek manevi hayatta yükselmek için kullanılmalıdır. Bunun için de Kur’an’daki fuad veya kalb diye geçen kelimelere ihtiyaç vardır.⁶⁴

“İşte görünmeyeni de, görüneni de bilen yegane galip olan (ehl-i taatını) çok esirgeyen (Hâlik-ı müdebbir) budur ki, yarattığı her şeyi güzel yapan, insanı yaratmaya da çamurdan başlayan O’dur. Sonra O, bunu zürriyetini hakir bir sudan meydana gelen nutfeden yapmıştır; sonra onu düzeltip tamamladı, içine ruhundan üfördü. Sizin için kulaklar, gözler, gönüller yarattı. Ne az şükredersiniz.”⁶⁵

İkbâl’e göre “kalb” bir nevi iç dünyada oluşan bir sezîş, bir kavrayıştır. Hz. Mevlana’nın güzel tabiriyle bu sezîş ve kavrayış, güneş ışınlarıyla gıdalanır ve bizi hakikatin duyu organlarıyla erişilemeyen safhalarıyla temasa getirir. Kur’an-ı Kerim’e göre kalb gören bir şeydir. Onun bize anlattıkları doğru bir şekilde yorumlanırsa asla

⁶² Bakara, 2/164.

⁶³ *Dini Tefekkür*, s. 31.

⁶⁴ *a.g.e.*, s. 32.

⁶⁵ Secde, 32/6-9.

yanlış olmaz. O halde sezgiye dayalı mistik tecrübe, insanoğlunun diğer akla dayalı müsbet tecrübesinden farklı değildir. Tek farkla ki, biri hakikatin görünen yüzüyle, diğeri görünmeyen yüzüyle ilgilenmektedir. Tabiatla ilgili akıl ve tecrübe birikimini nasıl insanlığı tabiatı fethetme noktasına getirmişse, tabiat ötesiyle ilgili sezgisel tecrübeler de manevi alemi tamamıyla idrak etmeyi beraberinde getirecektir. Bu nedenle manevi tecrübeler öyle hemen kestirip atılmamalıdır. İnsan mistik tecrübeye Allah'a yönelirken esas araç olarak sezgi ve aşk boyutunu harekete geçirir. Fakat akıl ve duyu organlarıyla da arayışını destekler. Bu açıdan mistik tecrübe hakikatin görünmeyen yüzüne yönelmede önemli bir aşamadır.⁶⁶

İkbâl, konferansın son kısımlarında ise mistik tecrübenin belli başlı hüviyeti üzerinde durmaktadır. Ayrıntıya girmeden önce bunları da özetlersek; evvela mistik tecrübenin doğrudan doğruya mevcut olmasıdır. Nasıl ki normal tecrübe dış dünyayla ilgili bilgi verilerimizin açıklama ve yorumlarına dayanıyorsa, aynı şekilde mistik tecrübe de Allah hakkındaki bilgilerimizin açıklama ve yorumlarına dayanmaktadır. İkinci olarak, mistik tecrübenin tahlil ve bölünme kabul etmeyecek derecede bütünlük arzettiğidir. Mesela, önündeki masayı tecrübeden geçirirken, masaya dair kavram toptan ve bir anda oluştuğu için masayı ayrıntılı bir şekilde analiz etme imkanı kalmaz. Bu anlamıyla mistik hal, bizi mutlak hakikatin külli kısmıyla temasa geçirir.⁶⁷

Üçüncü husus ise, mistik halde tecrübemizin vasıtasız, benzersiz ve emsalsiz olmasıdır. Dördüncü olarak da mistik tecrübe keyfiyeti doğrudan doğruya yaşanması gerektiği için, haliyle bunun başkasına nakledilmesi de mümkün değildir.⁶⁸

II. Konferans: The Philosophical Test Of Religious Experience (Dini Tecrübenin (Vahiylerin) Felsefi Mi'yârı

İkbâl, bu konferansında Skolastik Felsefe'nin Cenab-ı Hakk'ın varlığı bahsinde ileri sürdüğü delillerden bahseder ve bunları eleştirir.⁶⁹ Daha sonra tecrübenin aşamalarını anlatmaya başlar. Ona göre herhangi bir varlığı "idrak" etmenin yegane

⁶⁶ *Dini Tefekkür*, s. 33 vd.

⁶⁷ *a.g.e.*, s. 35-36.

⁶⁸ *a.g.e.*, s. 36 vd.

⁶⁹ *a.g.e.*, s. 45 vd. Ayrıca deliller hakkında bilgi için bkz.: M. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1999, s. 19-96; Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığının İspatı (İsbât-ı Vâcib)*, Ankara trs., s. 50-64 ve diğer sayfalar.

yolu, o şey hakkında edineceğimiz “tecrübeler”dir. Dış dünya hakkında edindiğimiz tecrübeler, dışımızdaki su ve toprak yığınının “tabiat” olduğunu bize öğretmiştir. Biz bu tecrübeleri duyuş, aklediş ve sezişlerimizle elde etmişizdir. Hakikatin görünen yüzünü, tecrübelerimiz tabiat olarak adlandırmıştır. Aynı şekilde hakikatin görünmeyen yüzünü de seziş, aklediş ve duyuşlarımızla idrak etmemiz mümkündür. O halde mutlak hakikate ulaşmanın yolu, insani tecrübenin toplamından çıkacaktır.⁷⁰

İkbâl, Allah’ın varlığına dair ileri sürülen kozmolojik, teleolojik ve ontolojik delillerin bize hiçbir şey kazandırmadığını ve bizi hiçbir yere götürmediğini söylemektedir. Bunun sebebini ise şu birkaç cümle ile açıklar: “Bu delillerin muvaffakiyetsizliklerinin sebebi ise, “tefekkür”ü eşyaya dışardan tesir eden bir vasıta olarak görmesindendir. Bu şekildeki tefekkür görüşü, gözümüz önüne bir vaziyet içinde, sadece bir makinist, diğerinde ise hakiki ve hayali arasında aşılmaz bir girdap koyuyor. Tefekkür, malzemesini dışarıdan toplayarak eşyanın oluşumu ve düzenini etkileyen bir öge değil, aksine malzemesinin asıl mahiyetine şekil veren bir kıymettir. Bu sebeple tefekkür eşyanın asli yapısına yabancı değildir. Bilakis bunların nihai temelidir, vücutların ta özünü teşkil eder, ta yolların başlangıcında onlara telkinde bulunur ve kendi meselesini tayin eden bir gayeye doğru gidişlerini ilham eder.”⁷¹

İkbâl, kendini zaman itibarıyla meydana koyan tecrübenin üç mertebe arzettiğini anlatır. Bunlar “madde”, “hayat” ve “akıl (şuur)” mertebeleridir ve sırasıyla fizik, biyoloji ve psikolojiye konu olurlar. İkbâl, bundan sonra tek tek bu mertebeleri ele almaya başlar. O, fizik ilminin yerini anlayabilmek için maddeden ne kastedtiğini anlamak gerektiğini belirterek meseleyi derinlemesine inceler. İlk planda fizik ilminin temel konusu olan alemin yapısı, madde, zaman, mekan, hareket, değişim vs. konularıyla ilk mertebeyi anlatmaya çalışır. Konuyla ilgili yapılan tartışmaları, filozofların görüşlerini aktararak okuyucuya bilgi verir ve sonunda kendi fizikî alem görüşünü açıklar.⁷²

İkbâl’e göre madde nazariyesine, ki bu nazariye alemi tümünden madde olarak görmüştür, iki tür önemli eleştiri yöneltilmiştir. İlki filozof Berkeley’den gelmiştir. Berkeley’e göre tabiat bizim bildiğimiz gibi değildir, Doğa hakkında bildiklerimiz duyu organlarımızın algılamalarından ibarettir. Cisimler gerçekte var olmayıp, yalnızca duyu

⁷⁰ R. İhsan Eliaçık, *a. g.e.*, s. 29-30.

⁷¹ *Dini Tefekkür*, s. 48.

⁷² *a.g.e.*, s. 49.

organlarımızın algıladığı tasarımlardır. Mesela, aslında dış dünyada “masa” diye bir madde yoktur. Zihnimiz “masa” adında bir tasarım algılayarak o nesneyi kavramaktadır. Şu halde Berkeley’e göre, var olmak algılamak demektir.⁷³

İkbâl, Profesör Whitehead’a katılarak bu görüşe karşı çıkar. Whitehead’ın dediği gibi bu nazariye tabiatın yarısını bir “rüya”ya diğer yarısını ise, “zann”a indiriyor. Bununla birlikte maddeci görüşe en ağır darbeyi Einstein indirmiştir. Einstein, izafiyet teorisiyle geleneksel cevherci teoriyi sarsmış, maddenin “sürekliliği” görüşüne karşı çıkmıştır. Bir madde parçası artık değişik hallerde devam eden bir şey olmaktan çıkmış, birbirine bağlı bir hadiseler sistemi haline girmiştir. Artık madde kavramının yerini “organizm” almıştır. Diğer yandan maddî alemin organize olmasından kaynaklanan sürekli hareket ve değişim fikri, eski Yunan Filozofu Elealı Zenon tarafından reddedilmiştir. Zenon, alemdeki hareketi inkar ederek, bunun aldatıcı bir görüntü olduğunu, aslında hiçbir şeyin hareket etmediğini ileri sürmüştür. Eşarilerin karşı tez olarak getirmiş oldukları, alemde hareketin olduğu fikri de Zenon’a cevap vermede yetersiz kalmıştır.⁷⁴

Bergson, Russel, ve Cantor gibi düşünürlerin alemde hareket ve değişim olduğu görüşlerini aktararak Zenon’un görüşlerini çürütmeye çalışan İkbâl, kendi felsefî görüşünün temelini “hareket” oluşturduğu için Zenon’un fikirleri onun önünde önemli bir engel olarak duruyordu. Bunun için bahsedilen bir çok filozofun görüşlerini de – bazen destekleyerek bazen eleştirerek – Zenon’un fikirlerini boşa çıkarmaya çalışmıştır. Sonuç olarak bu konudaki kendi görüşlerini şöyle temellendiriyor:

“Tabiat, bir boşluğu işgal eden mahza (mutlak) maddeden ibaret bir cisim değildir. Bu bir hadiseler yapısıdır, sistemli bir davranış tarzıdır. Bunun için de Mutlak Zât’a organik (uzvî) olarak bağlıdır. Bu itibarla, insanın zatı için siyret (hayat, yaşam) ne ise, Zât-ı İlâhî için de fitrat öyledir. Kur’an-ı Kerîm’de buyrulduğu vechile “sünnetullah”tır. İnsan nokta-i nazarından (açısından), bu öyle bir tefsir (yorum) dir ki, biz onu hali hazır vaziyetimizde hakiki “ene”nin yaratıcı faaliyetine dayandırırız . Sünnetullah, ileri hareket esnasında, belli bir anda sona erer, fakat ona nisbetle organik olan (uzvî) zat yaratıcı olduğundan, çoğalmaya yatkındır ve neticede yayılıp büyümesindeki hiçbir sınır, nihai olmamak üzere ve o manda sınırsızdır. Sınırsızlığı kuvvetindendir. Yani bilkuvve müessirdir, fiili değildir. O halde tabiatı, canlı, sürekli

⁷³ *Dini Tefekkür*, s. 50.

⁷⁴ *a.g.e.*, s. 50 vd.

gelişen ve inkişaf edip büyümesinde hiçbir sınır bulunmayan bir organizma olarak anlamak lazımdır. Yegane sınırı içindedir. Yani bütünü canlandırıp besleyen, bir zattır. Kur'an-ı Kerîm'de buyrulduğu vechile, "Gerçekten sınır Rabbinindir."⁷⁵ Bu suretle, kabul etmiş olduğumuz nokta-i nazar fizik ilmine taze, ruhani bir mana verir. Tabiatı bilmek, Allah'ın davranışını bilmektir. Tabiatı tetkik ve mütalaa ederken, Mutlak Zât'la bir anlamda yakınlaşmayı aramaktayız; bu ise duanın (ibadetin) diğer bir şeklidir."⁷⁶

Görüldüğü üzere İkbâl, alem, zaman, mekan, hareket, oluş ve süreç kavramlarına başka bir açıdan yaklaşıyor. Kendi alem görüşünün temelini oluşturan bu kavramlara bir yandan yeni anlamlar yüklüyor, diğer yandan da bir anlamda ifadelerin Kur'an-ı Kerîm'deki uzantılarını içeren ayetlere de yeni yorumlar getiriyor.

İkbâl, tecrübenin diğer mertebeleri olan hayat ve şuur aşamalarından bahsetmeye devam ediyor. Ona göre şuur, hayattan bir nevi inhiraf (sapma) gibi tasavvur olunabilir. Vazifesi, hayatın ileri doğru akışına ışık salmak için bir ziyadan nokta temin etmektir. İkbâl'e göre hayat canlılığını madde işleminin ek belirtisi olarak tanımlamak, onu bağımsız faaliyet olarak inkar etmek olacaktır. Bağımsız faaliyet olarak inkar da bütün ilmin doğruluk ve sağlamlığını inkardır ki, bu sadece şuurun sistemleştirilmiş bir ifadesidir. Bu suretle şuur, cevher olmayan, ancak düzenleyici bir prensip, dıştan işletilen bir makinenin davranışından esaslı şekilde farklı ve hususi bir tarz olan hayatın tamamen manevi prensibinin bir nevidir. Newton ve Darwin'den anlaşılan, bütün alemin bir "mekanizma" olduğudur. Buna göre hayat ve şuurun ortaya çıkışı da bu maddi mekanizmanın sonucu olmuştur.⁷⁷

İkbâl, konferansına değişik filozofların görüşlerini aktararak tecrübenin aşamalarını anlatmaya devam ediyor. Daha sonra zaman mefhumu üzerinde derin tahlillere girişiyor. Kur'an-ı Kerîm'den ayetler sunarak önümüze varlık – zaman, hareket – değişim – zaman kavramlarının manalarını seriyor. İkbâl, zaman kelimesini tahlil ederken çok tabii olarak "kader" konusuna da değinmeden geçemiyor. Klasik kader anlayışının tersine farklı bir bakış açısı getiren İkbâl, kaderi değişik boyutlarıyla ele alıyor. Biz bu konuları İkbâl'in Allah'ın ilmi konusunu değerlendirirken ele alacağımız için burada teferruata girmeden sadece değinmekle yetiniyoruz.

⁷⁵ Necm. 53/14.

⁷⁶ *Dini Tefekkür*, s. 73.

⁷⁷ *Dini Tefekkür*, s. 57 vd.

İkbâl, konferansın sonunda felsefe ve dinin eşyaya yaklaşımını karşılaştırır. Ona göre felsefe, eşyayı akıl ve idrak yoluyla görür ve bundan dolayı, tecrübenin bütün zengin çeşitlerini bir sisteme bağlamak istemez. Mutlak Hakikatî uzaktan seyrederek (müşahade eder). Din ise, Hakikat-ı Mutlaka ile daha yakın bir temas ister. Birisi nazariye (teori), diğeri ise bir tecrübe, bir münasebet, bir samimi yakınlıktır. Bu samimi yakınlığı elde etmek için akıl ve idrak kendinden yükseğe çıkmalı ve dinin dua diye tavsif ettiği bir zihni davranışla tatmin edilmelidir; o dua ki, İslam Peygamberinin dudaklarından çıkan son sözlerden olmuştur.⁷⁸

III. Konferans: The Conception Of God and The Meaning Of Prayer: Allah Mefhumu ve Duanın Anlamı (Hakikati)

Bu konferansında İkbâl, bütün tecrübenin nihai esası olarak, mantıki bir şekilde sevk ve idare olunan yaratıcı iradeyi ortaya koyar; bu iradeyi bir “ene” şeklinde tarif etmenin mümkün olduğunu, zaten Kur’an-ı Kerîm Mutlak “ene” nin ferdiyetini açığa çıkarmak için ona “Allah” ismini verdiğini sonra da onu şöyle tarif ettiğini belirtiyor:

“De ki: O Allah’tır, bir tektir

Allah’dır, Sameddir.

Doğurmamıştır, doğrulmamıştır o.

Hiçbir şey de onun dengi (ve benzeri) değildir.”⁷⁹

Görüldüğü gibi İkbâl, ilk önce Allah kavramını Kur’an-ı Kerîm açısından ele alıyor, sonra da bunun bilimsel değerlendirmelerini yapıyor.⁸⁰ İkbâl konferansının başlarında bir ayet üzerinde önemle duruyor:

“Allah göklerin ve yerin nurudur. O’nun nurunun sıfatı, sanki içinde bir چراغı bulunan bir hücredir. O چراغ bir sırça (kandil) içindedir. O sırça (kandil) de bir inci (gibi parıldayan) bir yıldızdır.”⁸¹

İkbâl’e göre insan her şeyden önce Allah’ı bir “ben” olarak düşünecektir. Allah “Mutlak Ben” dir. Ferdiyeti ve şahsiyeti olan bir “Ben”dir. Bir varlığın “ben” olabilmesinin açık işareti, başka benlerin çağrılarına cevap vermesidir. Bu niteliğe sahip olabilmesi için de onun statik değil, dinamik olması gerekir. Burada akla şöyle bir soru

⁷⁸ *Dini Tefekkür*, s. 78 vd.

⁷⁹ *İhlas*, 112/1-4.

⁸⁰ *a.g.e.*, s. 79 vd.

⁸¹ *Nur*, 24/3.

gelebilir: Mutlak Ben'in dinamik olduğunu söylemek O'na değişme atfetmek anlamına gelmez mi? Bu suale İkbâl menfi cevap vermektedir. Ona göre değişme olabilmesi için bizdeki zaman ve mekan kavramının ilahi fiillere uygulanması gerekir ki bu mümkün değildir. Seri halinde değişme eksiklik ve sınırlılık içinde bulunma anlamına gelir. Allah'ın dinamizmi mükemmelliğine doğru bir dinamizm değil, mükemmellik içinde bir dinamizmdir. Bu noktada İkbâl, Allah'ın nitelik ve nicelik bakımından en çok ışığa yakın olduğunu söyler.⁸²

İkbâl, yukarıda mealini verdiğimiz Kur'an'ın Allah'ı nur veya ışığa benzeten ayetinin yanlış yorumlandığını ve nasıl anlaşılması gerektiğini şöyle açıklıyor:

“Şüphe yok ki ayet-i kerimenin ilk cümlesi, insana ferdi bir Allah mefhumundan kaçış intibasını vermektedir. Ancak ayet-i kerimenin geri kalan kısmındaki nur istiaresini mütalaa edince, tamamen aksine bir intiba yarattığını görürüz. Benzetme (istiare) ilerledikçe ışığın bir alev içinde toplanması, sonra da bu ışığın bir cam kap içinde ferdileştirilmesi ve son derece sınırlandırılmış bir yıldızla benzetilmesi fikriyle, onun şekilsiz bir şey ile düşünülmesi artık bahis mevzuu olmayacaktır. Benim şahsi fikrime göre Yahudi (Judism), Hristiyan ve İslam'ın kutsal kitaplarında Cenâb-ı Hakk'ın “nur” diye tarifi, şimdi tamamen başka şekilde tefsir olunmalıdır. Bu günün fizik ilminin öğrettiğine göre ışığın süratini hiçbir şey geçemez ve hareket sistemleri ne olursa olsun bütün gözlemciler için bu aynıdır. Bu suretle, bu değişiklikler dünyasında, ışık Zât-ı Mutlaka en yakın yoldur. Şu halde, Allah'a benzetilen ışık istiaresi, bugünün ilmine göre, Zât-ı İlâhinin kolaylıkla vahdet-i vücûd tefsirine yer veren her yerde hazır ve nazır olma vasfını değil, O'nun mutlakiyetini ifade ettiği anlaşılmalıdır.”⁸³

İkbâl, daha sonra Allah'ın Kur'an'da geçen en önemli özellikleri üzerinde durur. Bunlar; yaratmak (halk), ilim, kudret ve devamlılıktır. O, Allah'ın sıfatlarını kendi felsefesine göre yorumlar. İkbâl, bunları açıklarken bazen geçmişteki düşünürlerin fikirlerinden istifade eder, bazen de onların görüşlerinin yanlış olduğunu söyleyerek eleştirir. İkbâl, her zaman olduğu gibi Allah'ın sıfatları konusunda da Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerden örnekler verir ve onları nasıl anlamamız gerektiğini bizlere anlatır.

İkbâl, sıfatların yanında yine de onlarla ilgili “kötülük” problemine değinir. O, bu probleme çözüm bulabilmek için en iyi ipuçlarından birisi olarak gördüğü Kur'an'ın

⁸² *Dini Tefekkür*, s. 80 vd.

⁸³ *a.g.e.*, s. 80-1.

“Adem” kıssasını ele alır. Ona göre Kur’an, canlı tür olarak “beşer” ve “insan” tabirlerini kullanırken “Adem”i insan türü anlamında “mefhum” olarak kullanır. Aynı zamanda “Âdem” kelimesini insanoğluna Cenâb-ı Hakk’ın yeryüzündeki nâibi vasfını ithaf için muhafaza eder. İkbâl, Adem kıssasını Tevrat’taki (Ahd-i Atîk) ifadelerle mukayese eder.

Ona göre Kur’an-ı Kerîm’de kıssa ile ilgili yer alan ifadelerden kötümser bir dünya görüşü çıkarılamaz. Kur’an-ı Kerîm kıssayı iki ayrı hikayeye ayırıyor. Birisi sadece “ağaç” diye, diğeri ise “şeceretu’l-huld” ve “mülk-ü lâ yebîlâ” (yani sermediyet ağacı ve zail olmaz mülk) diye tarif ettiği şeylere dairdir. Birinci hikaye Kur’an-ı Kerîm’in 7. suresinde (A’raf), ikincisi ise 20. suresinde (Tâhâ) geçer, İkbâl surelerde geçen bazı kelimeleri de tahlil eder. Ona göre Hz. Adem’in itaatsizliği (yasak meyveyi yemesi) insan varlığında “ben” şuurunun bir işareti, özgür iradenin bir nişanesidir. İnsanın ilk itaatsizliği belki de onun ilk özgür iradeye dayalı eylemiydi. Eğer insan böyle bir özgürlüğe sahip olmasaydı, onun ahlaki değeri olmazdı. Öteki özgür “ben”lerle alış-veriş içine girmeyen insan, iyilik hasıl eden varlık haline gelemez. Bu itibarla hürriyet, hayır için ilk şarttır. Bunun yanında “özgür irade”ye sahip bir varlık yaratmak, aslında büyük bir tehlikeyi göze almaktır. Çünkü hayrı seçme hürriyeti, hayrın aksi olan şerri seçme hürriyetini de beraberinde getirir. Cenab-ı Hakk’ın bu tehlikeyi göze almış olması O’nun insana olan muazzam itimadını (güvenini) gösterir. İnsana düşen ise, bu itimadı haklı çıkarmaktır. Belki de “ahsen-i takvîm” üzere yaratılıp sonra da “esfel-i sâfilîn”e indirilen bir varlığın gizli kuvvetlerinin tasfiye ve terbiye edilmesini mümkün kılan yegane şey böyle bir tehlikenin göze alınmış olmasıdır. Kur’an-ı Kerîm’de buyrulduğu vechile: “sizi bir imtihan olarak hayır ile de şer ile de deniyoruz.”⁸⁴ Bu itibarla hayır ve şer birbirinin zıddı olmakla beraber, aynı “bütün”ün içinde mevcuttur. İkbâl daha sonra ikinci kıssayı ele alır. Başka ayetlerle desteklediği kötülük problemi meselesinin sonunda kısaca şunları söyler: İnsanın acılarla dolu bir dünyanın kucağına bırakılması cezalandırılmak için değil, onu sürekli büyüme ve gelişmenin zevkinden mahrum bırakmamak içindir. Sonlu “Ben”in genişleyen ve zenginleşen hayatı, çabalarla ve yanılgılarla yoluna devam edecektir. İşte “fıkri kötülük” olarak vasıflandırabileceğimiz yanılgı, İkbâl’e göre tecrübenin oluşumunda vazgeçilmez bir unsur olacaktır. Benlik vasfına sahip bir yaşam tarzını benimseme, benliğin sınırlılığından kaynaklanan bir çok eksikliğe razı olma demektir. Bu Kur’an’ın

⁸⁴ Enbiyâ, 21/35.

deyimiyle büyük bir emanete⁸⁵ sahip olarak yaratılmanın bedeli olmaktadır. Kötülük problemini daha fazla ileriye götürmek, kozmik güçleri tam olarak bilmekten aciz olan insan aklının sınırlarını zorlamak demektir.⁸⁶

İkbâl, daha sonra “dua ve ibadet”in anlamına geçer. Ona göre din, sırf tasavvurlarla yetinmez, aksine kendisine yöneldiğimiz nesneyi daha iyi bilmek ve onu yakından tanımak ister. Bu yakınlığın kazanılmasında vasıta olan unsur ise, manevi tecellilerle sona eren dua ve ibadet fiilidir.

Bununla beraber, dua çeşitli şuurlarla değişik şekilde tesir eder. Mesela, peygamberlik şuurunda bu, tamamen yaratıcıdır. Yani peygamberler kendi gözlemlerini pratik olarak testten geçirebilmekte ve yeni bir ahlaki cihan yaratma eğilimindedirler. İkbâl bu konuya “İslam Kültürünün Manası” adlı konferansında döneceğini belirterek burada durmak istediği “manevi tecrübe” akıl ve sezgi yoluyla Allah’a dua ve ibadetin yoğunlaşma durumu olduğunu belirtir.⁸⁷

İkbâl, bu konudaki görüşleri yanında William James’in şu fikirlerini de destekler mahiyette bizlere aktarır:

“Öyle görünüyor ki, müsbet ilim bunun aksini ne derece iddia ederse etsin, insanlar ta kıyamete kadar dua edecekler; meğer ki onların zihni yapısı aklın kestiği her türlü imkanın bize kabul ettiremeyeceği bir değişikliğe uğrasın. Dua, şu keyfiyetin zaruri bir neticesidir ki, bir insanın birtakım ihtibari nefisleri (içindeki sese kulak verme) vardır; bunlar arasında en derinlerde yer alan nefis, sosyal mahiyeti olan bir nefistir. Bu itibarla, insanlar genellikle ya daima ya da bazen bu nefsi, sinelerinde bir arkadaş olarak taşırlar. Şu dünyada en hakir ve düşkün kimse, bu yüksek delil vasıtasıyla kendini hakiki ve itibarlı hisseder. Diğer yönden görünürde sosyal (ictimai) nefis iflas edip bizden ayrılınca, içinde böyle bir derûnî sığınak olmayan bir dünya (düşünmek) bizim için dehşetli bir cehennem olur. Birçoklarımız için diyorum, çünkü insanlar farklı derecelerde bu ideal seyirci hissinin altında bulunurlar; bunu kimisi az hisseder, kimisi ise çok. Bu, bazı kimselerin şuurunun çok mühim kısmını işgal eder, diğerlerinin ise daha az şekilde meşgul eder. Belki bu kimseler en kuvvetli olanlar en dindar kimselerdir. Fakat ben eminim ki, bizde bu his hiç yok diye iddia edenler bile,

⁸⁵ Ahzâb, 33/72.

⁸⁶ *Dini Tefekkür*, s. 97-105.

⁸⁷ *a.g.e.*, s. 105-6.

kendi kendilerini aldatıyorlar. Şüphe yok ki bu his, bir dereceye kadar onlarda da vardır.”⁸⁸

İkbâl, W. James’den alıntı yaptığı bu fikirlerle birlikte dua ve ibadet anlayışını şöyle açıklar: Psikolojik yönden dua aslında fitrîdir. İlmi hedef tutan dua tefekkür benzer. Fakat dua en yüksek derecesinde soyut düşünceden çok ileridir. Dua da tefekkür gibi bir temessül ameliyesidir, ancak dua durumunda temsil ameliyesi birbirine sınıksı bağlı kalır. İkbâl’e göre manevi tecelli vasıtası olmak münasebetiyle dua, öyle tabii ve hayati bir fiildir ki, onunla şahsiyetimizin küçücük adası, daha büyük bir hayat içinde bulunduğunu birdenbire keşfeder. İkbâl bu söyledikleriyle kendi kendine telkinden bahsetmediğini önemle vurgular. Bunun (kendi kendine telkinin) anlattığı şeylerle hiçbir alakasının olmadığını söyler.

İkbâl’e göre manevi tecrübe, ister Hristiyanî ister İslamî olsun, neo-platonik (yeni eflatuncu) tasavvufta olduğu gibi adsız bir “hiç”i bulmaya çalışmak değildir. Zaten bu, hakiki ve fiili bir Allah tecrübesi isteyen çağdaş kafayı da tatmin edemez. Gerçekte dua, tabiat alemini gözlemekle meşgul olan birinin zihni faaliyet için zaruri bir tamamlayıcı olarak kabul edilmelidir. Tabiat alemini bilimsel açıdan araştırmak, mutlak hakikatin davranışı ile sıkı temas kurmak demektir. Bu suretle akılla yaptığımız işte giderek sezgilerimiz gelişir ve Allah’ın zatına yöneliriz. Böylece onu daha derûnî olarak hissedimiz. İkbâl burada Mevlana’nın şu beyitlerine yer verir:

“Sufî’nin kitabı mürekkeb ve harften müteşekkil değildir. O ancak kar gibi beyaz bir kalbdır. Alimin eseri kalem izleridir. Sufînin eseri nedir? Ayak izleri. Sufî bir avcı gibi sezdirmeden ava yaklaşır: Âhunun izini görür ve ayak izlerini takip eder. Bir zaman için âhunun misk guddesidir. Misk guddesinin kokusunun delaletiyle bir tek menzil gitmek, izi takip edip dolaşmak suretiyle yüz menzil katetmekten evladır.”

İkbâl bu sözlerden de hareketle tabiatı Allah’ın izi olarak görmektedir ki bunun akıl ve araştırmayla elde edileceğini bizlere ifade etmektedir.⁸⁹

İkbâl konferansının sonunda dua ve ibadetin ferdî ve toplumsal yönlerine değinir. O, dua ve ibadetin şekille birlikte özündeki mesajın da insanlar için önemli olduğuna vurgu yapar. Dua ve ibadet, ister kişisel ister cemaatle olsun, kainatın dehşet verici sessizliği içinde insanoğlunun kendisine bir cevap bulmak için hissettiği derin hasret ve arzunun ifadesidir İkbâl’e göre; dua ve ibadet aslında kişinin vicdanıyla

⁸⁸ *Dini Tefekkür*, s. 106.

⁸⁹ *a.g.e.*, s. 107 vd.

ilgilidir ve şekilselliğin pek de önemi yoktur. İslam'ın belirli şekilleri ve yönü tayin etmesi toplumda aynı fikir ve duyguların belirlenmesini sağlamak içindir.⁹⁰

IV. Konferans: The Human Ego, His Freedom and Immorality (İnsanî Ene (Benlik), Hürriyeti ve Ölmezliği)

Bu konferansında İkbâl, “ego” üzerinde ayrıntılı olarak duruyor. Daha önceki konferanslarında tabiat, alem ve Allah görüşlerine değindikten sonra burada “insan” görüşünü inşa etmeye koyuluyor. Temelinde insan olan konferansta yine onun uzantısı olan insanın ruhu, özgürlüğü, kaderi, kökeni, ölümsüzlüğü, yeniden dirilişi vb. konulara değiniyor.

İkbâl'e göre Kur'an-ı Kerîm, şu üç şeyi çok açık bir şekilde açıklamıştır:

1. İnsan Allah-u Teâla'nın seçilmişidir: “(En) son Rabbi onu (Âdem'i) seçip tevbesini kabul etti, ona doğru yolu gösterdi.”⁹¹

2. İnsan, bütün kusurlarına rağmen, Allah'ın yeryüzündeki mümessili (halifesi) kılınmıştır: “Hani Rabbin meleklerine: ‘Muhakkak ben yeryüzünde (benim emirlerimi tebliğe ve infaza memur) bir halife, bir insan, Adem yaratacağım’ demişti. Melekler de : ‘Biz seni hamdinle tesbih ve takdis (ayıplardan, eş koştuktan, eksikliklerden tenzih) edip dururken (yerde) orada bozgunculuk edecek, kanlar akıtacak kimse mi yaratacaksın? demişlerdi. Allah da ; sizin bilmeyeceğinizi herhalde ben bilirim, demişti.”⁹²

3. İnsan kendi hayatı pahasına kabul etmiş olduğu bir hür şahsiyetin mutemedidir (vekilidir): “Biz emaneti göklere, yere ve dağlara arz (ve teklif) ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, bundan endişeye düştüler. İnsan (lara gelince o tuttu) bunu sırtına yükledi. Çünkü o çok zalümdür, çok cehûldür.”⁹³

İkbâl'e göre Kur'an-ı Kerîm'in insanı hayat içinde bir bütün olarak almasına rağmen, tarihte Müslümanlar doğunun (Hind, Budist, Zerdüş) ve batının (Yunan) etkileriyle bu bütünlüğü bozmuşlardır. İkbâl, doğu dinlerinin insana bakış açısını ele alır ve oradan Yunan filozoflarının görüşlerini aktarır. O, bunların insanı anlamada yetersiz olduklarını eleştirel bir dille anlatır. İslam düşünürlerinin de Yunan düşüncesinden etkilenecek insanın iman, sezgi ve aşk boyutunu köreltiklerini söyler.⁹⁴

⁹⁰ *Dini Tefekkür*, s. 109 vd.

⁹¹ Tâhâ, 20/122.

⁹² Bakara, 2/30.

⁹³ Ahzâb, 33/72.

⁹⁴ *a.g.e.*, s. 113 vd.

İkbâl, Kur'an-ı Kerim'in iç ilim kaynağını gösterdiğini söyler. Bunlar : Batınî (iç) tecrübe ki manasını anlamaya çalışanın sadece tasavvuf olduğunu belirtir. Diğer iki ilim kaynağı ise tarih ve tabiat ilimleridir. O, İslam dini hayatında iç tecrübenin doruk noktasına, Hallac'ın meşhur "ene'l-Hakk" nidasıyla eriştiğini ifade eder. Hallac'ın gerek çağdaşları gerekse de daha sonra gelenler onun bu sözlerini vahdet-i vücûd yönünden yorumlamışlardır. Halbuki İkbâl'e göre, bu şehit mutasavvıf Cenab-ı Hakk'ın yüceliğinin inkarını aklından bile geçirmiş olamaz. Bu itibarla onun hayat tecrübesinin gerçek izahı, katrenin deryaya vasıl olması değil, ancak ölmez bir tabirle, insanı "ene"nin daha derin bir şahsiyet içinde devamının anlaşılıp takdir edilmesi ve cesaretle tasdikinin ifadesidir.⁹⁵

İkbâl, Hallac'ın nezdinde insanın yaşadığı bu manevi tecrübenin incelenmesi gerektiğine İbn Haldun'un da işaret ettiğini söyler. Halbuki modern psikoloji böyle bir metodun gerekliliğini ancak son zamanlarda anlayıp itiraf etmiştir. Ancak mistik şuur mertebelerinin hususi vasıflarını keşiften ileriye de gidememiştir.⁹⁶

İkbâl, dini düşüncüyü yeniden ihya etmek gerektiğini hissedendenler ilkinin galiba Şah Veliyyullah Dehlevî olduğunu söyler. Dehlevî, İslam düşünce tarihinin derinliğine inerek, bütünlüğü yakalamayı istemiş, dağılan hikmeti toplamaya çalışmıştır. O, bu yolda adım atan bir başka şahsın da Cemaleddin Efganî olduğunu söyler. İkbâl, eğer Efgani dağılmış enerjisini İslam düşüncesinin fikri sorunları üzerinde toplayabilseydi, İslam dünyasının bugün zihnen çok daha sağlam bir zemin üzerinde olacağını belirtir.⁹⁷

İkbâl bundan sonra "ene" bahsine girer ve derinlemesine bu konuyu ele alır. Ona göre Allah "Mutlak Ben"dir. Tabiat da bir "ben"dir. Alem bu şekilde "ben"lerle doludur. Bu "ben"ler Leibniz'in monatları gibi birbirine kapalı değil, açık ve etkileşim içindedirler. Bu anlamda insan, benlik şuuruna sahip bir varlıktır. Bağımsız benler olarak her birimiz, düşünen, inanan, acı çeken, ümit ve gayeleri olan, alternatifleri değerlendiren varlığız. Başka bir deyişle biz birtakım zihin ve ruh halleri içinde olan varlıklarız. "Ben tecrübesi" halden hale geçen ve durup dinlenme bilmeden değişen, sürekli bir oluşum içinde akıp giden bir tecrübedir. Benliğin ilk göze çarpan özelliği bütünlük içinde olmasıdır. İkinci olarak da "ben"in sonlu olmakla beraber bağımsız bir

⁹⁵ *Dini Tefekkür*, s. 114.

⁹⁶ a.g.e., s. 114.

⁹⁷ a.g.e., s. 114, 5.

merkeze sahip olmasıdır. Benler arasında çok sıkı bir münasebet örgüsü vardır. Ne var ki, hiçbir ben bir başka ben'in tecrübesini yaşayamaz. Benler arası ilişkinin kurulabilmesi için bağımsızlık ve ferdiyet fikrinin kabul edilmesi gerekir.⁹⁸

İkbâl, “ene” bahsini anlatırken ruh meselesine de değinir. O, ruh ve bedeni temelde bir görür. Bunlar birbirinden ayrı şeyler değildir. Fakat öncelik hangisindedir? İkbâl'e göre ruh ve bedeni aynı anda harekete geçiren harekettir. İnsanın bir hareketi veya fiilinden hangisinin hareketi başlattığını belirlemeye çalışmak boşuna bir uğraş olacaktır. Çünkü ben masamın üzerinden bir kitap alırsam, bu fiilim tek ve bölünmez bir keyfiyet arzeder. Bu fiilde, ruh ile bedenin hissesi arasında bir çizgi bulmak imkansızdır. Bunlar şu veya bu şekilde aynı nizam aittir. Dolayısıyla ruh ve beden hareket ve fiil olarak kendisini gösterir. Sonuç olarak İkbâl'e göre “var olmak” demek “kendini göstermek” demektir. Kendini göstermek fiil ve hareketle olur. Ruh ve beden bu kendini gösterme fiilinde ortaklaşa etkiye sahiptirler.⁹⁹

İkbâl konferansına insanın özgürlüğü meselesine değinerek devam eder. O, özgürlüğü kader meselesi perspektifinden ele alır. İslam dünyasında var olan önceden belirlenmiş bir kadere teslim olma fikri asla İslam'ın tezi olamaz. Şimdiye kadar yapılan kaderci yorumlar da İkbâl'e göre dışarıdan sokulmuştur. O, kader meselesinde geçmişten örnekler vererek basiretli düşünürlerin klasik kader anlayışını reddettiğini bize nakleder. Nitekim Batı'da Hegel ve Comte'un yorumları alemde katı bir determinizm olduğu fikrini çağrıştırmaktadır. Bunlarca anlaşılan aynı şey İslam aleminde de aynen vâki olmuştur.¹⁰⁰

İnsanın ölümsüzlüğü meselesinde de İkbâl kendine has fikirler öne sürer. Özellikle şunu belirtir ki; asrımızda olduğu kadar hiçbir devirde ölümsüzlük mevzuunda bu denli çok eser yazılmamıştır. Ona göre İslam Felsefe tarihinde İbn Rüşd, ölümsüzlük konusunu sırf metafizik yönden ele almış ve bu da bir netice vermemiştir. İbn Rüşd, aklın tek, evrensel ve ebedi olduğunu söylemişti. Tek tek insanlarda tezahür eden akıl, tam anlamıyla reel sayılmaz, diyordu. İkbâl'e göre böyle bir görüş Kur'an'ın ruhuna aykırıdır. Kur'an insanlardan söz ederken “...her biri kıyamet günü O'na yalnız başına (tek tek) geleceklerdir”¹⁰¹ buyurur. Ona göre insan gelişme sürecinin hiçbir aşamasında ferdiyetini yitirmez. İkbâl'in nazarında ideal insan Hz. Muhammed'dir. Kur'an'ın

⁹⁸ *Dini Tefekkür*, s. 115-120.

⁹⁹ *a.g.e.*, s. 122-3.

¹⁰⁰ *a.g.e.*, s. 127-8.

¹⁰¹ Meryem, 19/95.

deyimiyle “(Peygamberin) gözü orada ne kaydı ve ne de aştı.”¹⁰² Demek ki Hz. Muhammed, Allah’ın karşısında “fena” olmadı, ferdiyetini korudu. “Ben”liğini muhafaza etti. İkbâl, İslamiyette kamil insan idealinin bu olduğunu ifade ediyor. Bu durumu o, şu Fârisî beyti de aktararak konunun ehemmiyetini vurguluyor. Beyitte Hz. Peygamber’in Miraç hadisesinde ilahi nuru müşahade etmesi anlatılmaktadır:

Musa zi hûş reft be-yek celve-i sifât

Tû ayn-i zât mî-nigeri der tebessümü

“Musa hakikati mutlakanın sırf sathi bir aydınlığından bayılıp yere düştü. Sen hakikati mutlakanın ayn-ı zâtını gördün ve tebessüm ettin.”

İkbâl zamanımızda ferdin ölümsüzlüğü konusundaki delillerin genellikle ahlaki olduğunu ifade ediyor. Ancak o, Kant’ın ahlaki delilleri gibi bunlar ve bu delillerin modern düşünceye göre tadil ve tashih olunmuş şekilleri adalet ve insaf şartlarının yerine getirileceğini ümit eden bir nevi insana dayandığını söyler. Kant, en yüksek iyinin gerçekleşmesi, yani faziletle mutluluğun birleşmesi için ruhun ölümsüzlüğüne inanmanın şart olduğu inancındadır. İkbâl’e göre madem ki bu birleşme bir noktada gerçekleşecektir, sonsuzluk niçin gerekli olsun? Kant’ın felsefesinde bu sorunun cevabı bulunmamaktadır.¹⁰³

İkbâl, yeni tefekkür sahasında ölümsüzlüğe dair bir müsbet nazariye olduğundan bahsediyor. Bu nazariye ise Nietzsche’nin “ebedi dönüş” dediği tezdır. Bu tezin temeli, kainattaki kuvvet miktarının sabit ve neticeleriyle birlikte sonlu olduğu faraziyesine dayanmaktadır. Nietzsche’ye göre ölüm, enerjinin tükenmesine yol açmaz. Ölüm olayı, enerji merkezlerinin çeşitli terkipler sonucu meydana gelen birliğin bir süre sonra tekrar ortaya çıkmak üzere bozulduğu anlamına gelir. Çünkü ona göre alemin enerji miktarında azalma olmaz, sürekli birbirine dönüşür. Onun “Rucû-u Ebedî (ebedi dönüş)” dediği şey de budur. İkbâl burada tekrar gelecek olanın kim olduğunu sorar. “Ne ben, ne sen” diye cevap vererek gelecek olanın başka benler olduğunu, böylesi can sıkıcı bir döngünün tahammül edilemez olduğunu söyler. Burada bize teselli verecek olan tek şey bizim enerji fosillerimizden üstün insanın çıkması ihtimali ve umududur. Ne var ki üstün insan daha önce sonsuz defalar ortaya çıkmıştır. Ortada yeni bir şey

¹⁰² Necm, 53/17.

¹⁰³ *Dini Tefekkür*, s. 130 vd.

yoktur. İkbâl'e göre böyle bir tez, insanı hayat mücadelesi için tahrik edeceği yerde, faaliyet kabiliyetlerini tahrip eder ve ene'nin gelişmesine engel olur.¹⁰⁴

İkbâl'e göre insan ölümsüzlüğü daimi cehd ve gayretle elde edilebilir. Oysa ölümsüzlük bir hak değildir. Kur'an "Bütün mülk (ve tasarruf, ilahi kudretinin) elinde bulunan (Allah)'ın şanı ne yücedir. O, her şeye kadirdir. O, hanginizin daha güzel amel de bulunacağını imtihan etmek için ölümü de hayatı da takdir eden ve yaratandır. O gâlib-i mutlak, çok bağışlayıcıdır."¹⁰⁵ buyurarak hayatın Ben'in faaliyet alanı, ölümün ise enenin amellerinin ilk denemesi olduğunu gösterir. Ene'nin dağılmasını da gelecekteki durumunu da belirleyen, onu kontrol altında tutan ameldir. Şu andaki faaliyetlerimiz, maddi çözülmeyi önleyecek derecede benliği güçlendirmişse, ölüm, Kur'an'ın deyimiyle bir geçiş (berzah)tir. İnsan ölümle zaman ve mekan karşısındaki konumunu değiştirir, mutlak hakikatin daha yakınına varır.¹⁰⁶

İkbâl buradan Cennet ve Cehennem hakkındaki görüşlerini açıklar. Ona göre Cennet ve Cehennem birer mahal değil, birer haldir. Kur'an-ı Kerîm'deki beyanlar, dahili hakikati yani insan yaşamını göz önünde canlandırır. Kur'an-ı Kerim keliminde Cehennem, "Allah'ın gönüllerin üzerine çıkan alevli ateşidir." Yani insanın bir insan olarak başarısızlığını acı bir şekilde anlamasıdır. Cennet ise, helak edici güçler karşısında kazanılan savaşın meydana getirdiği sevinçtir. İslamiyette, insanoğluna ebedi lanet yoktur. Bazı ayetlerde Cehennem mevzuunda geçen "huld" kelimesi, bizzat Kur'an'ın beyanına göre ancak bir zaman manasına gelmektedir.¹⁰⁷ Kur'an'ın beyanına göre Cehennem, intikamcı bir Allah'ın kulları için hazırladığı, ebedi bir işkence yurdu değil, katılmış bir eneyi, Allah'ın rahmet esintisine karşı onu hassas kılacak, eğitici bir tecrübedir. Diğer yönden Cennet de İkbâl'e göre, bir daimi zevk ve safa, eğlence veya tatil yeri değildir. Hayat birdir ve daima devam eder. İnsana "külle yevmin hüve fi şe'n"¹⁰⁸ yani bitmez tükenmez tecelliyatı olan sonsuz hakikatten her an yeni ilhamlara ulaşmak için durmadan ileriye gitmesi tavsiye olunur. Buna nail olanlar, sadece seyir ile kanaat edip duracak varlıklar değildir. Her bir enenin her işi, yeni bir durum ortaya koyar, bununla da devamlı bir şekilde yaratıcı tezahür ve keşifler için fırsatlar yaratır.¹⁰⁹

¹⁰⁴ *Dini Tefekkür.*, s. 131-3.

¹⁰⁵ Mülk, 67/2.

¹⁰⁶ *a.g.e.*, s. 137-8.

¹⁰⁷ Nebe, 78/23.

¹⁰⁸ Rahman, 55/29

¹⁰⁹ *a.g.e.*, s. 141.

İkbâl, insanın kökeniyle ilgili fikirlerini açıklarken Câhız, İhvân-ı Safâ, İbn Miskeveyh, Mevlana ve Şah Veliyyullah Dehlevî'nin evrimci (tekamülcü) yaratılış teorilerini destekler. Özellikle de Mevlana'nın evrimi savunan görüşlerine katıldığını ve bunun Kur'an'ın ruhuyla da örtüştüğünü söylemektedir. İkbâl, Darwinci modern evrim kuramının günümüz dünyasına ümit ve güvenme, şevk ve zevk vermekten ziyade kaygı ve karamsarlık getirdiğini belirtmektedir. İkbâl'e göre bunun sebebi biyolojik evrim teorisinin yersiz olması ve hiçbir amacının olmaması, ayrıca bu teoride Allah ile ilişkinin tamamen koparılmasıdır. Halbuki, İslam düşüncesindeki tekamül fikri Mevlana'da olduğu gibi hayat, umut, şevk ve heyecan katmaktadır. Daha sonra, İkbâl Mevlana'nın şu şiirini aktararak konferansını sona erdirir:

“İnsanoğlu evvela cemâdâtta (cansızlarda) zuhur etti,
 Sonra cansızlardan nebâtâta (bitkilerle) geçti.
 Yıllarca o fidanlardan bir fidan gibi yaşadı,
 Çok farklı olan cemâdât halinden tamamen habersiz
 Nebâtî halden hayvânî hale geçince
 Nebat halinden hiçbir şeyi hatırlamadı,
 Nebâtât alemine karşı duyduğu meyilden başka
 Bilhassa ilkbaharda ve çiçeklerin açtığı zamanda
 Yavruların annelere olan meyilleri gibi,
 Hem de anne göğsüne olan meyillerin sebebini idrak etmeden
 Yine biliyorsunuz ki Yüce Yaratıcı,
 İnsanoğlunu hayvan vaziyetinden insan mertebesine çıkardı;
 Böylece insan iklimden iklime geçti,
 Tâ şimdi olduğu gibi akıl, irfan ve kuvvet sahibi oluncaya kadar,
 Evvelki akıllarından hiçbir hatırası yoktur,
 Şimdiki akıl durumu da değişecektir.”¹¹⁰

V. Konferans: The Spirit Of Muslim Culture (İslam Kültürünün Ruhu)

İkbâl, konferansına peygamber – veli mukayesesini yaparak başlar. Velayet şuuru ile nübüvvet şuuru arasındaki farkı İkbâl, Abdülkuddûs-i Gengûhî'den alıntılıdığı bir vecize ile açıklıyor: “Hz. Peygamber Muhammed Mustafa, Mirac esnasında semaların

¹¹⁰ *Dini Tefekkür*, s. 139-140.

en yükseğine erişmiş, manevi ilerlemelerin en yüce mertebelerine varmış, daha sonra da veryüzüne dönmüştü. Yemin ederim ki, ben o şahikalara varmış olsaydım, asla geri dönmezdim.”

O, yukarıdaki sözlerin, velayet ve nübüvvet arasındaki farkı çok veciz bir şekilde anlattığını söylüyor. İnsanoğlu ile birlikte tecrübenin şuur (akıl) mertebesine ulaştığını ifade eden İkbâl, şuurun peygamberdeki tecrübesinin ise insanoğlunu Mirac’a çıkararak Allah ile karşılaştırdığını söyler. Şuurun bu noktasında peygamber bir mutasavvıfın yaptığını yapmaktadır. Sidretü’l-Müntehâ’ya kadar giden peygamber orada kalmayıp madde alemine geri dönmekle mutasavvıftan ayrılır. Bu da peygamberliğin bir gereğidir. İkbâl’e göre, veli, tevhidin vermiş olduğu lezzet ve sükundan kendini koparıp geri gelmek istemez, zorunlu olarak döndüğü zaman da bu dönüşten insanlık namına büyük bir hayır beklenmez. Halbuki peygamberin dönüşü yaratıcıdır. Peygamber tarihe yön veren güçlere hakim olmak ve o suretle yeni bir gayeler dünyası yaratmak amacıyla zamanın akışına katılmak üzere geri döner. Veli için tevhid yolunda elde edilen huzur son gayedir. Oysa nebi için ise tevhid, insanın dünyasını tamamıyla değiştirecek, kainatı yerinden sarsacak manevi kuvvetlerin kendi içinde uyanması demektir. Nebi için en yüksek gaye, kendi dini tecrübesinin canlı bir cihan kudretine dönüştüğünü görmektir. Bu itibarla peygamberin dönüşü, kendi dini tecrübesinin değerini ortaya koyan bir nevi ameli imtihan demektir.¹¹¹

Nebinin iradesi, yaratıcı amelinde, hem kendini hem de dünyayı maddi bir keyfiyet olarak muhakeme eder ve böylece olaylara kendi damgasını vurur. Karşısındaki nüfuz edilemeyen maddeye nüfuz etmekle nebi hem kendini keşfeder hem de tarihin önünde kendini tanıtır. Bu itibarla nebinin dini tecrübesinin kıymetini anlamak için ikinci yol, onun ne çeşit insan yarattığını ve dünyaya getirmiş olduğu mesajın ruhundan ne türlü bir dünya medeniyeti ve kültürü ortaya çıktığını incelemekle mümkündür. Bu bağlamda nebi – veli ilişkisinden bahsederken İkbâl, peygamberi şöyle tarif eder: Tevhid gereği, kendisini kısıtlayan sınırları aşar ve sosyal hayat kuvvetlerine yeni bir yön ve şekil vermek için fırsat arar. Onun şahsiyetinde hayatın sonlu merkezi onun kendi sonsuz derinliklerine iner. Ancak eskisini yok etmek ve hayatın yeni istikametlerini ortaya çıkarmak üzere yeni bir kuvvet ve kudretle tekrar meydana çıkar. Kendi varlığının esasıyla bu temas, sadece insana has bir şey değildir. Kur’an-ı Kerîm’in beyanına göre “vahiy” kelimesi hayatın evrensel malıdır. Fakat vahyin

¹¹¹ *Dini Tefekkür*, s. 142-3.

mahiyet ve özelliklerinin hayatın gelişmesinin çeşitli merhalelerinde başka başka olduğunu ifade eder. Kısacası insan tekamülünün ilk safhalarında, nübüvvet şuurunu adını verdiğimiz ruhi kuvvet gelişir. Yani, hükümler, seçmeler ve hareket şekilleri temin ederek kişinin bir nevi ferdi hüküm ve seçmelerden tasarruf etme usulü meydana gelir.¹¹²

Meseleyi bu şekilde ele alan İkbâl, İslam peygamberinin eski dünya ile modern dünya arasında durduğunu söyler. Bildirmiş olduğu vahyin kaynağı yönünden Hz. Peygamber, eski dünyaya; bildirmiş olduğu vahyin ruhu bakımından ise modern dünyaya bağlıdır. Onun şahsında hayat, yeni istikametine uygun yeni bilgi kaynakları keşfetmiştir. Buradan İkbâl, peygamberliğin son bulmasına da farklı bir yorum getirir. Ona göre peygamberlik kemale eriştiği için kendi kendini ortadan kaldırmıştır. Çünkü peygambere gelinceye kadar eski dünyanın insanları manevi telkinlerle idare ediliyordu. Ancak bu ilelebet süremezdi. Bu bir yerde bitmeli ve insanlar kendi kaynaklarına güvenmeli, bunlarla kendilerini idare etmesi gerekiyordu. Böylece vahiy dönemi bittiği için insanlar kendi akıllarıyla alemini anlayacaklardır. Zaten Kur'an-ı Kerim akla ve tecrübeye hitap etmekle, tabiat alemini ve beşer tarihini bilgi kaynağı olarak göstermekle, peygamberliğin son bulduğu hakkındaki telkinini desteklemek istemiştir. Fakat peygamberliğin sona ermesi, manevi tecrübe yolunun büsbütün kapandığı anlamına da gelmemelidir, şeklindeki uyarılarını da yapar.¹¹³

İkbâl daha sonra İslam ile Yunan – Mecûsî anlayışını kıyaslar. İslam'ın ruhunda “sürekli yaratılış” ilkesi gereği “yaratılmakta olan alem görüşü” vardır. Ve bu alem, biraz önce belirtildiği gibi vahyin kesildiği için tecrübî akılla kavranmalıdır. Oysa Yunan ruhu, alemi sabit ve kapalı evren olarak algılar, bu yüzden de kendini tekrar eder durur. İleriye doğru gelişmekten yoksundur. Halbuki Kur'an, müslümanı bu “önü açık ve hareketli” aleme doğrudan yoğunlaşmaya teşvik ediyordu. Ancak Müslüman düşünürler Yunan düşüncesiyle karşılaşınca alem sabit ve hareketsiz olarak algılanmaya ve tecrübi akıldan ziyade teorik, farazî akıl öne çıkmaya başladı. İkbâl, bu noktada Müslüman düşünürlerin çalışmalarından çok kısa bilgiler vererek onların yaptıkları çalışmalar hakkında fikir vermektedir. Mesela Eş'arî, Allah'ın sürekli yeni atomlar yarattığını söyleyerek, sabit alem düşüncesini aşma yolunda önemli adımlar atmıştır. İlmin başlangıcının “şüphe” olduğunu söyleyen ilk kişinin Nazzâm olduğunu belirtir.

¹¹² *Dini Tefekkür*, s. 143-4.

¹¹³ *a.g.e.*, s. 144-5.

Gazali ise İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn adlı eserinde bunu genişletmiş ve “Descartes Metodu”na yol hazırlamıştır. Sonuçta Gazâlî de genel itibariyle Aristo mantığına bağlı kalmıştır. Yunan mantığını sistemli bir şekilde reddetme işini Suhreverdî (İşrâkîlik) ve İbn Teymiyye üstlenmiştir. Ama Aristo’nun “ilk şekil”ini eleştiren Ebû Bekr Râzî olmuştur. Râzî’nin tam bir istikrâî (tecrübeye, deneye, gözleme dayanan) anlayışla yapılmış olan itirazını bugün John Stuart Mill yeni bir formül haline sokmuştur. İbn Hazm “et-Takrîb fî Hudûdi’l-Mantık” adle eserinde ilim kaynağı olarak duyu organları ve sezgi üzerinde durur. İbn Teymiyye de “er-Red ale’l-Mantık” adlı eserinde yegane güvenilir tartışma şeklinin istikrâ (tümevarım, deney, gözlem, endüksiyon) olduğunu belirtir. İşte İkbâl, deney ve gözlem metodunun bu şekilde meydana geldiğini ifade eder. Bu sadece teorik bir mesele değildir. el-Birûnî’nin “tepki zamanı” denilen şeyi keşfetmesi ve el-Kindî’nin “heyecan daima muharrik ile orantılı olur” yolundaki teorisi, bunun psikolojide de uygulandığına dair önemli örnekler teşkil eder. Bunun için tecrübi metodun bir Avrupa keşfi olduğunu zannetmek tamamen yanlıştır.¹¹⁴ İkbâl, Avrupa’nın müsbet ilim metodlarının aslında İslam’da bulunduğunu teslim etmekte geç kaldığını fakat sonunda bunu tamamıyla itirafa mecbur olduğunu belirtir. Bununla ilgili olarak Briffault’un İnsaniyetin Teşkili (Making of Humanity) adlı eserinden şunları nakleder: “Yunanlılar teorilerle ilgilenip, gerçeklerle uğraşmadılar. Onların bu durumu Müslümanlara da tesir etmiş ve bu Müslümanların Kur’an-ı Kerîm’in hakiki ruhuna nüfuz etmesine mani olmuş ve en az iki asır Araplar’ı pratiğe yönelmekten alıkoymuştur.”¹¹⁵

İkbâl, dinamik evren görüşünü temellendirirken kendisinden önceki düşünür ve filozofların bazı fikirlerinden geniş ölçüde yararlanır. Konferansında Irakî, İbn Miskeveyh, İbn Haldun vb. düşünürlerin görüşlerine kısaca değinir. Mesela o, İbn Miskeveyh’in “tekamül” fikrini ve İbn Haldun’un tecrübi aklı esas alan empirist tarih felsefesini son derece önemli bulur. O, İbn Miskeveyh’in “tekamülî hareket” olarak tanımladığı hayat teorisi ve İbn Haldun’un tarih anlayışının, İslam düşüncesindeki “dinamik evren” görüşünü daha da güçlendirdiğini söylemektedir. İkbâl, İbn Miskeveyh’in nazariyesinden yararlanır ve bu tekamülcü anlayışı ile İbn Haldun’dan istifade ederek tarihe uygular.

¹¹⁴ *Dini Tefekkür*, s. 150.

¹¹⁵ *a.g.e.*, s. 150.

Bununla ilgili, Kur'an-ı Kerim'den geçmiş toplumlarla alakalı ayetleri örnek olarak getirir. İkbâl, İslam mütefekkirlerini överek (özellikle İbn Haldun, İbn Miskeveyh, el-Birûnî) onları Aristo, Eflatun ve Augustine ile karşılaştırır. İbn Haldun'un bir metafizik alimi olmadığını hatta metafizik ilmine karşı olduğunu söyleyen İkbâl, onun zaman kavramı üzerindeki düşüncelerine bakılacak olursa ona Bergson'un öncüsü denilebileceğini ifade eder. Ona göre İbn Haldun'un başlıca değeri, kültürel hareket ruhunu iyi kavramış ve sistemli bir şekilde bunu ifade etmiş olması idi. İbn Haldun "Mukaddime" adlı eserinde, Yunan düşüncesinin Kur'an'ın ruhuna zıt olan evrenin sabitliği, değişmezliği ve hatta gerçek dışı olduğu fikrini tersine çevirmiştir. Yunanlılara göre zaman Eflatun ve Zenon'da olduğu gibi gerçek dışıydı, Heraklit ve Stoacılar'da olduğu gibi de bir daire içinde dönüyordu. Halbuki evrenin hareketi dairesel kabul edilirse yaratıcı olmaktan çıkardı. Çünkü devamlı geriye dönüş, devamlı yaratılış değildir, bilakis devamlı tekrardır.¹¹⁶

İkbâl, konferansında sadece İbn Haldun'dan bahsetmez, bunun yanında İbn İshak, Taberî ve Mesûdî gibi tarihçilerin de tarih anlayışının gelişmesi yolunda büyük katkılar sağladığını söyler. Ona göre Müslümanlar Kur'an'ın ruhuna paralel olarak tarih anlayışını iki önemli ilke çerçevesinde yorumlamışlardır. Bunlar: 1. Bütün insanların aynı kökenden geldiğinin kabulü: Kur'an-ı Kerîm "Ve biz sizin hepinizi bir tek candan yarattık"¹¹⁷, buyurarak bu gerçeğe işaret ediyor. İslamiyetten çok evvel Hıristiyanlık insanoğluna eşitlik fikrini getirmişti, fakat Hıristiyan Roma insanlığın birliği anlayışını hakkıyla anlama seviyesine yükselmedi. 2. Zaman, hayat ve zamanın ilerleyişi bilinci; işte İbn Haldun'un tarih görüşündeki en mühim nokta, hayat ve zamanın bu şekilde ifade edilişidir. İkbâl'e göre İbn Haldun, peygamberliğin sona ermesiyle başlayan tecrübî akıl çağının en önemli figürü olarak da kabul edilmelidir. Çünkü eski çağlardan kalma Mecûsî "bekleyiş" felsefesini geliştirdiği ümran kavramıyla tümüyle yıkmıştır. Bundan böyle artık ne beklenecek bir peygamber, ne de bir mehdi vardır.¹¹⁸

¹¹⁶ *Dini Tefekkür*, s. 160-1.

¹¹⁷ Nisâ. 4/1.

¹¹⁸ *Dini Tefekkür*, s. 160-4.

VI. Konferans: The Principle Of Movement In The Structure Of Islam (İslam Bünyesinde Hareket Prensibi)

İkbâl, bir önceki konferansında belirtmiş olduğu dinamik alem görüşünün İslam'ın temel nazariye olarak kendisine dayanak yaptığı fikriyle bu konferansına başlar. O, alemdeki hareket prensibinden kalkarak aynı doğrultuda bir toplum felsefesi bina etmek ister.

İslamiyetin doğduğu yıllarda dünya, saltanat kültürü ve kan akrabalığı üzerine kurulmuştur. İşte bu ortamda böyle bir sistemin yerini alacak yeni bir kültüre ihtiyaç vardı. En büyük bir ihtiyaç zamanında böyle bir kültürün Arabistan'dan çıkmış olmasında şaşılacak bir durum yoktur. Çünkü dünyadaki hayat akışı, kendi ihtiyacını görür ve nazik anlarda kendi istikametini de tayin eder. Dini ifadeyle “peygamber vahyi” tabir ettiğimiz keyfiyet budur.¹¹⁹

İkbâl, yeni kültürün “Tevhid” prensibinde kendini bulduğunu söyler. İslam bir hükümet şekli olarak, bu prensibin, insanın zihnî ve heyecânî hayatında yaşayan bir faktör olarak gerçekleşmesi için fiilî bir vasıta olmuştur. O, hükümdara değil, sırf Zât-ı İlâhiye'ye itaati ister. İkbâl'e göre süreklilik ve değişim bir arada olmalıdır. Sürekliliği sağlayan mutlak hakikattir. Değişim ve hareket ise alemde Allah'ın en büyük işaretlerinden (ayetlerinden) birisidir. Ona göre, hareket halinde olan alemin içinde yaşayan insan toplulukları da hareket halinde olmalıdır. İslam bünyesindeki hareket prensibi de “ictihat”tır ki; bu hareketlilik 590 yıldır durmuş vaziyettir.¹²⁰

İşte bu konferansını İkbâl, ictihada ayırmıştır. O, ictihadın kelime manasıyla çaba sarfetmek, gayret göstermek anlamına geldiğini söyleyerek meseleyi ele almaya başlar. İkbâl'e göre bu fikrin aslı Kur'an'ın şu ayetinden alınmış olabilir : “Bizim uğrumuzda mücahede edenlere (gelince) biz onlara elbette yollarımızı gösteririz.”¹²¹ Bu fikri Hz. Peygamber'in bir hadisinde de görmek mümkündür: Hz. Peygamber Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken kendisine gelecek meseleleri nasıl çözeceğini sormuş, o da “önce Kur'an'a yoksa Sünnet'e onda da yoksa kendim ictihad ederim” cevabını vermiştir. İşte bu, bütün ümmete sorunların üstesinden gelmek için nasıl hareket etmeleri gerektiği yolunda bir “metodoloji” eğitimidir. İslam'ın yayılma ve

¹¹⁹ *Dini Tefekkür*, s. 166

¹²⁰ *a.g.e.*, s. 166-7.

¹²¹ *Ankebût*, 29/69.

genişlemesiyle sistemli bir hukuk anlayışı da zaruret haline gelmiş ve bu amaçla pek çok sayıda fıkıh mektepleri (ekol) ortaya çıkmıştır. Bu fıkıh ekolleri ictihadı genel olarak üç kısma ayırmışlardır. 1. Kanun yetkisi hemen hemen ekollerin kurucularına verilmiştir (mutlak müctehid). 2. Belli bir mektebin sınırları içinde uygulanabilecek nisbî yetki (mezhepte müctehid). 3. Özel yetki (herhangi bir meselede tatbik edilmesi için o konuya dair özel bir yetki). İkbâl bu konferansında sadece birinci şık üzerinde duracağını vurgular.¹²²

İkbâl, İslam kanununu tamamen hareketsiz bir hale getiren sebepleri 3 maddede ele alır. Bazı Avrupalı araştırmacıların İslam hukukunun sabit ve hareketsiz kalmasının sebebini Türklerin tesirine bağlamalarına katılmayan İkbâl, esasında Türkler henüz Müslümanlığa girmeden önce büyük hukuk ekollerinin ve ictihadın Türklerden önce zaten dondurulduğunu söyler. Halbuki işin gerçek sebepleri şunlardır:

1. Abbasilerin ilk zamanlarında, İslam ilahiyatında ortaya çıkan Rasyonalist (akılcı) hareket ve meydana getirdiği acı münakaşa ve münazaralar herkesçe malumdur. Mesela iki ulema zümresi arasında cereyan eden Kur'an-ı Kerim'in ezeli ve ebedî olduğuna dair olan eski inanç, Rasyonalistler (Mu'tezile), Kur'an'ın ezeli ve ebedî olduğu görüşünü Hıristiyan akitinin diğer bir şekli diyerek red ve inkar ettiler. Yine Mu'tezilî düşünür Nazzâm gibileri, hadisleri adeta reddetti ve Ebû Hureyre'nin güvenilir bir ravi olduğunu açıkça ilan etti. Bunun yanında hür bir akılcılığı savunması, bu suretle rasyonalizmin (akılcılığın) gerçek amaçlarının kısmen yanlış anlaşılmasından ve kısmen de bir kısım rasyonalist düşünürlerin aşırı düşünceleri yüzünden muhafazakar mütefekkirler, bu hareketi bir çözüp dağılma kuvveti olarak algıladılar ve bunu İslam medeniyeti nizamına karşı bir tehlike olarak gördüler. Bu itibarla sosyal bütünlüğü korumak için İslam hukukunun yapısı katı kurallara bağlandı.¹²³

2. Mahiyet itibariyle İslam dışı olan tasavvufun ortaya çıkışı, önemli derecede bu davranışa sebep oldu. Tasavvuf, ilk devir alimlerin kelime oyunu ve kaçamak cevaplarına karşı bir çeşit isyan olarak doğdu. Dinin zahirine karşı batınî özünü öne çıkaran tasavvuf, daha sonraki dönemde tümünden öteki dünya ruhuna yöneldi. Durmak bilmeyen düşünce ihtimalinin göz önüne konulması en güzide akıl ve fikir sahiplerini cezbedetti. Bu suretle İslam devletlerinin yönetimi genellikle orta derecedeki aydınların

¹²² *Dini Tefekkür*, s. 167-8.

¹²³ *a.g.e.*, s. 168-9.

elinde kaldı, ileriye düşünemeyen ve kafaları fazla çalışmayan Müslüman kitleler ise, kurtuluşu ancak mezhepleri körü körüne taklitte buldular.¹²⁴

3. Bütün bunların üstüne, İslam dünyasının fikir merkezi olan Bağdad'ın 13. yüzyılda Moğol İstilasıyla harap olmasından sonra dağılma sürecine giren İslam aleminin bütünlüğünü korumak için alimler daha çok birlik ve beraberlik temasını öne çıkardı. Bu yolda her türlü yenilik büyük bir titizlikle dışlandı. Böylece hareketlilik durdu, ictihad ruhu iyice söndü, artık alimlerin tek derdi, parçalanmayı durdurmak, bütünlüğü korumak adına geçmişe sarılmaktı.¹²⁵

İkbâl bu maddeleri sıraladıktan sonra yapılan eksiklikleri dile getirir. Ne onların ne de günümüz ulehasının ictihadın dondurulmasının altında yatan yönü tam manasıyla anlayamadıklarını söyler. Halbuki bu uğurda el-Birûnî ve İbn Haldun pek çok önemli adımlar atmıştı. Bu bağlamda İkbâl, nasıl bir metodoloji kullanmamız gerektiğini anlatır.¹²⁶

Daha sonra İkbâl, olumsuz gelişmelere rağmen İbn Teymiyye, İbn Hazm ve Suyûtî gibi alimlerin ictihadın dondurulması fikrine karşı çıktıklarını belirtir. Bunlar icma ve kıyası reddederek ilk dönemlerdeki hür ve serbest ictihadı savundular. Bunlardan ilham alan bir çok alim bu asırda tekrar dirilme yolunda önemli çalışmalar yaptılar. Senûsî hareketi, İttihâd-ı İslam hareketi, Bâbî hareketi vb. bütün bu oluşumlar kendilerinden önceki düşünürlerin çabaları sonucu ortaya çıkmıştır. İkbâl bu bağlamda daha başka isimler de vermektedir.¹²⁷

İkbâl, Afrika ve Asya'daki gelişmelere değinirken Türkiye'de bu anlamda olup bitenlerden de haberdardır. Said halim Paşa, Seyyid Bey ve Mehmet Akif'in çalışmalarını bu anlamda önemli bulmaktadır. O, İslam rönesansını bir gerçek olarak kabul eder ve "biz de bir gün Türkler gibi, akli ve zihni mirasımıza yeniden kıymet takdir etmeliyiz" diyerek Türkiye'de yapılan çalışmalardan umutlu olduğunu belirtir. Özellikle Said Halim Paşa'nın İslamcı/yenilikçi görüşlerini takdirle karşılamaktadır. İkbâl, Türkiye'deki dini-siyasi düşünce yapısını anlatmaya çalışır. Milliyetperver Fırka ve Dinî Terakkîperver Fırka'nın temsil edildiği iki fikir grubu olduğunu söyler. Bunlardan ilkinin kıymet verdiği nokta, devlettir. Bunlar, devlet ve dinin vazifesi hakkındaki eski fikirleri reddederek din müessesesinin devletten ayrılmasını savunurlar.

¹²⁴ *Dini Tefekkür*, s. 169-170.

¹²⁵ *a.g.e.*, s. 170.

¹²⁶ *a.g.e.*, s. 170-3.

¹²⁷ *a.g.e.*, s. 173-4.

İkbâl'e göre bu görüş Avrupa'nın siyasi düşünce tarihinden alınmıştır. Kilise ile devlet ayrılığını İslam ile devlet ayrılığına dönüştürmenin imkanı yoktur. Halbuki İslam'ın "tevhidî" karakteri buna engel teşkil etmektedir. "Tevhid" yaşayan bir görüş olarak "müsavât (eşitlik), hürriyet ve tesânüd (dayanışma)" niteliğindedir. İslam açısından devletten maksat; bu ideal prensipleri belli bir insani düzen içinde gerçekleştirme ve zaman-mekan kuvvetlerine dönüştürme çabasıdır. Ancak ve ancak bu manada İslam'da devlet bir teokrasi, yani doğrudan doğruya Allah'ın hakim olduğu bir hükümet sistemidir. Yoksa bu, hükümetin başındaki kimsenin yanılmazlık zırhına bürünerek şahsî müstebid iradesini her zaman gizlemeye muktedir bir Allah halifesi anlamına gelmemelidir. O halde İslam'ı tenkid edenler bu önemli ciheti tamamen gözden kaçırmışlardır.¹²⁸

İkbâl, o günlerde TBMM'deki hilafetle ilgili tartışmaları yakından takip eder. O, meseleyi İbn Haldun'dan nakille şöyle açıklamaya çalışır:

1. Halifelik (devlet) ilahi bir kurumdur. Bu ilahi ve şer'î bir emir olduğu için zaruridir.
2. Halifelik (devlet), sadece zaruret ve maslahat meselesidir.
3. Böyle bir müesseseye ihtiyaç yoktur.

Bunlardan ilki klasik Şîi veya Sünnî görüşü, ikincisi Mu'tezilî görüş, sonuncusu da Haricilerin görüşünü yansıtmaktadır. İkbâl, "anlaşılan Türkiye ilk görüşü terk edip ikincisini yani halifeliği sadece bir zaruret ve maslahat gören Mu'tezile'nin görüşünü benimsemiştir" diyerek bu konuda Türkiye'nin yaklaşımını desteklemiştir.¹²⁹

İkbâl, bazı yenilikçiler gibi İslam dünyasının tek bir halife etrafında birleşme yerine, bir "Milletler Cemiyeti" şeklinde toplanmanın gerekli olduğunu söyler. Çünkü ona göre, İslam ne milliyetçilik ne de emperyalizmdir. İkbâl'e göre İslam birliğini gerçekleştirmenin en mantıklı yolu, önce herkese kendi evini düzene sokmalı daha sonra hakkıyla işleyebilecek modern bir devletin temellerini atmalıdır. İkbâl, hilafetle ilgili olarak Kâdî Ebûbekir Bâkılânî'nin zamanın icaplarına göre halifelik için şart olan "Kureysilik"ten vazgeçtiğini ve İbn Haldun'un da bu görüşü desteklediğini belirtir. Bu bağlamda Ziya Gökalp'in de konuyla ilgili düşüncelerini aktarır.¹³⁰

¹²⁸ *Dini Tefekkür*, s. 174-6.

¹²⁹ *a.g.e.*, s. 179.

¹³⁰ *a.g.e.*, s. 179-81.

Ziya Gökalp'in yenilik düşüncelerini değerlendirirken İkbâl, onun "Türkçe ezan, Türkçe Kur'an" görüşlerine katılmaz. Bununla ilgili düşüncelerin yeni olmadığını, Endülüs'te İbn Tümtar'ın iktidara gelip de Muvahhidîler Devletini kurduğunda okuma yazma bilmeyen yöre halkının anlaması için Kur'an'ı Berberîce'ye çevirttiğini, ezanı Berberî dilinde okutturduğunu, hatta bütün alimlere bu dili bilmelerini şart koştuğunu hatırlatır.¹³¹

İkbâl, Ziya Gökalp'in yenilik düşüncelerini değerlendirmeye devam eder: "Üç şeyde eşitlik (müsavât) lazımdır; nikah, talak ve miras" diyen Ziya Gökalp'i eleştirir. Onun İslam aile kanunu hakkındaki bilgisinin eksik olduğunu da ayrıca ifade eder. Kur'an'ın nikah veya boşanmada kadına verdiği yetkilerin olduğunu belirterek bu konudaki yanlış anlayışları bertaraf etmeye çalışır.¹³²

Bu arada İkbâl, İslam hukuk felsefesinde ve ictihad anlayışında yenilikçi şahıslardan bazılarının faaliyetlerine kısaca değinir. Bu konuda bizlere şunları anlatır:

"İslami kanun, gelişmeye elverişli midir? sorusu, çok büyük zihni gayret isteyen bir sorudur ve muhakkak ki cevabı olumludur. Ama şu şartla ki, İslam alemi bu meseleye Hz. Ömer'in ruhuyla yaklaşmalı. O Hz. Ömer ki, İslam'da ilk eleştirici ve hür akıl sahibi kimseydi. Hz. Peygamber'in son nefeslerini verdiği sırada şu muazzam sözleri söyleyecek ahlaki cesareti göstermişti: "Allah'ın kitabı bize yeter."¹³³

Hız. Ömer örneğini verdikten sonra ileri sayfalarda bir başka yenilikçinin bu konudaki tavrını ortaya koymaya çalışır:

"Şah Veliyyullah'a göre, nebiye indirilmiş olan şariat, kendisinin özellikle gönderilmiş olduğu topluluğun adetlerine, yaşantılarına ve değer özelliklerine uygun olur. Diğer yönden her şeyi içine alan, ilkeleri amaç edinen peygamber ne başka kavimlere değişik ilkeler açıklayabilir, ne de kendilerine hareket etmelerine izin verebilir. Bir peygamberin usulü, belirli bir kavmi eğitip terbiye etmek, evrensel bir şariat kurmak amacıyla, o ulus ve topluluğu bir çekirdek olarak kullanmaktır. Bu suretle bütün insan soyunun sosyal hayatının temelini oluşturan ilkeleri belirtmiş olur ve hemen önünde bulunan topluluğun belirli örf ve adetlerinin ışığında, bunları özel hallere tatbik

¹³¹ *Dini Tefekkür*, s. 182. İkbâl Ziya Gökalp'i yalnız takdir etmekle, ona ilgi duymakla kalmaz, ondan bazı tercemelere de girişir. Bkz.: Abdülkadir Karahan, "Dr. Muhammed İkbâl ve Mevlanamız", *Pakistan'ın Büyük Milli Şairi İkbâl Hakkında Konferanslar*, nşr.: Türkiye – Pakistan Kültür Cemiyeti, İstanbul 1952, s. 35-6.

¹³² *Dini Tefekkür*, s. 183-92.

¹³³ *a.g.e.*, s. 184.

eder. Bu uygulamadan meydana gelen şariat kuralları (yani suç ve cezalara ilişkin hükümler) bir anlamda o kavme mahsustur. Madem ki hükümlerin tatbiki bizzat kendisi amaç değildir, bunlar gelecek nesillere sıkı bir nizam içinde kabul ettirilemez. Belki bu noktadan hareket eden, İslam'ın evrensel mahiyetini kavramış olan İmam-ı Azam Ebû Hanife, bu hadisleri hemen hemen hiç kullanmamıştır. O, istihsan yani “fıkıh tercih etme” prensibini ortaya koydu. Ebu Hanife'nin kendi zamanında hadis toplamadığı için bunları kullanmadığına dair iddia da yanlıştır. Çünkü onun zamanından en az otuz yıl önce hadis mecmuaları meydana getirilmişti. Eğer Ebu Hanife lüzum görseydi kendisi de İmam-ı Mâlik ve İmam Ahmed b. Hanbel gibi hadis toplayabilirdi. Böyle yapmamasının sebebi, hukuki nitelikli hadislerle karşı tutumdu ve oldukça yerindeydi.”¹³⁴

İkbâl, konferansını anlatılan bütün bu şeyleri de içeren İslam'ın dört temel kaynağı olan Kur'an, Hadis, İcma ve Kıyas konularına değinerek bitirir. Bu dört temel kaynağı açıklarken çok önemli bilgiler vermekte ve daha sonra gelen İslam düşünürlerine ışık tutmaktadır.¹³⁵

VII. Konferans: Is Religion Possible? (Din Mümkünattan mıdır?)

İkbâl'in bu konferansının, “The Reconstruction Of Religious Thought In Islam” (İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü) adlı eserine sonradan ilave edildiğini daha önce söylemiştik.

İkbâl, son konferansında din ile bilimin karşılaştırmasını yapmaktadır. Bir anlamda önceki konferanslarının tekrarı mahiyetinde olup bu konularda biraz daha ayrıntıya girmiştir. Bundan dolayı da biz bu konferans hakkında özet bilgi vermeye çalışacağız. Kısaca nelerden bahsedildiğine değinerek bahsi bitirmeye gayret edeceğiz.

Başlangıçta dini hayatı üç dereceye ayırıyor: “İman, fikir ve marifet” şeklinde. Daha sonra bunları açıklamaya başlar. Anlatımında önceki konferanslarında olduğu gibi, hem İslam düşünürlerinin görüşlerinden hem de batılı filozofların fikirlerinden alıntılar yaparak karşılaştırmalı bir yol takip eder. İkbâl, “ene” bahsine bu konferansında da ağırlıklı olarak yer verir. Tasavvufun bakış açısını da dile getirdiği konuşmasında

¹³⁴ *Dini Tefekkür*, s. 193-4.

¹³⁵ *a.g.e.*, s. 187-201.

“mürşid-i kamil”in gerekliliğini “ene”nin ezeli sırrı ve “ene”nin gayesini açıklar.¹³⁶
İkbâl, konferansını Câvidnâme adlı eserinden bir parça alarak bitirir:

“Sen diri mi ölü müsün, yoksa hayatta iken ölüm merhalesinde misin?

Derece ve mertebeni tasdik için üç şahidin yardımını iste

İlk şahid senin kendi şuurun

Şu halde kendini, kendi ışığının altında gör

İkinci şahid, bir diğer “ene”nin şuurudur,

Şu halde kendini, senden başka bir benliğin ışığında gör

Üçüncü şahid, Cenab-ı Hakk’ın şuurudur

Şu halde kendini Cenab-ı Hakk’ın ışığında gör

Eğer bu ışığın karşısında sabit kadem durabilirsen

Kendini hüda kadar hayy ve kâim bil!

Hakiki insan odur ki cesaret eder

Hakkı rû – be – rû (birebir) görmeye cesaret eder

“Mi’râc” nedir? Ancak bir şahid aramaktır

Tâ ki ençam (sonun) senin hakikatini tasdik etsin

Öyle bir adil şahid ki, ancak onun tasdiki seni ebedi kılabilir

Onun huzurunda kimse sabit duramaz

Sabit durabilen kişi, gerçek saf altındır

Sen ancak bir toz zerresi misin?

Ene’nin düğümünü sıkıştır

Ve ufacık benliğine sıkı tutun!

Kendi “ene”sine renk (revnak) vermek ne hoştur

Ve cilasını güneş huzurunda denemek ne hoştur!

Ve yeni bir varlık bina et

Bu hakiki varlık böyle bir varlıktır;

Yoksa senin “ene”n ancak bir duman halkasıdır.”¹³⁷

İkbâl’in bu eserinin bir çok neşri yapılmış ve çeşitli dillere çevrilmiştir: Eva Meyerovitch Franszca’ya (Reconstruire la Pense Religieuse de’l İslam) adıyla terceme etmiştir (Paris 1955). Nezir Niyazi, Urduca’ya “Teşkîl-i Cedîd-i İlahiyât-ı İslâmiyye” adıyla çevirmiştir (Lahor 1958). Eseri Sofî Hûri, “İslam’da Dini Tefekkürün Yeniden

¹³⁶ *Dini Tefekkür*, s. 202-219.

¹³⁷ M. İkbâl, *Câvidnâme*, (çev.: Annemaria Schimmel, Ankara 2000, s. 31-34; *Dini Tefekkür*, s. 219-220.

Teşekkülü” (İstanbul 1964) ve N. Ahmet Asrar, “İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu” (İstanbul 1984) isimleriyle Türkçe’ye çevirmişlerdir.¹³⁸

1.1.7.12. İslam and Ahmedism (Lahore, 1934, 1976, 1980)

Eser, genelde peygamberliğin sonu konusu ve Mirzâ Gulam Ahmed’in peygamberlik iddiasının tartışılmasını içermektedir. Eserin temelini İslam ve Ahmedilik oluşturur. Buna ek olarak eserde “Kadiyaniler ve Ortodoks (Sünnî) Müslümanlar” a ve “Pakistan Parlamentosunun Kadiyani ve Ahmediler’in Müslüman olmadığını bildirdiğine” dair iki bölüm de mevcuttur.

Eser, Mîr Hüseynüddin tarafından “Hatm-i Nübüvvet Aôr Kadiyaniyat” adıyla Urduca’ya terceme edilmiştir (Haydarabad – Dekken, trs.).¹³⁹

1.1.6.13. Bâl-i Cibrîl (Cebrâil’in Kanadı – Lahor 1935)

İkbâl’in Urduca yazdığı şiirlerini içeren bu eserde ağırlıklı olarak dini düşünce, ihya ve ıslah gibi konulara yer verilir. Eserde “Cebrâil’in Kanadı” adıyla yazılan beyitler onun en olgun mısralarıdır.

Daha sonra eser “Kurtuba Camisi” adlı kasideyle zirveye ulaşır. İkbâl bu eserinde çok çeşitli konulara dair şiirler yazmıştır: Lenin Allah’ın Huzurunda, Cebrâil ile İblîs, Napolyon’un Mezarı Önünde, Mussolini, Şeytan’ın Allah’a Dilekçesi, Harun Reşid’in Son Nasihati, Fikir Hürriyeti vb. Eserde genellikle, Allah’a ibadet eden Cebrâil ile “Allah’ın bağrına bir diken gibi batan ve dolayısıyla hayatı enteresan hale getiren isyankar İblis arasındaki heyecanlı tartışma yer alır.

Eser Yusuf Salih Karaca tarafından Türkçe’ye “Cebrâil’in Kanadı” adıyla terceme edilmiştir (İstanbul 1983). Ayrıca elimizde eserin aynı adla çevrilmiş Ahmet Kızılkaya çevirisi de mevcuttur (İstanbul 2000).¹⁴⁰

¹³⁸ M. Aydın, “İkbâl”, c. 22, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2000, s. 23.

¹³⁹ M. Aydın, *a.g.e.*, s. 23.

¹⁴⁰ A. Schimmel, Çağın Mevlanası Muhammed İkbâl, (çev.: Senail Özkan), İstanbul 2001, s. 47; M. Aydın, *a.g.e.*, s. 22.

1.1.6.14. Pes Çi Bâyed Kerd Ey Akvâm-ı Şark (Ey Şark Kavimleri – Lahor 1936)

İkbâl bu eserinde fakirlik, hürriyet ve şeriatın sırları gibi konulardaki görüşlerini aktarır. Ayrıca o, Mevlana'nın ağzından şu müjdeyi veriyor: Doğu uzun gaflet uykusundan uyanıyor. Yine İkbâl, doğu milletlerine, Mısır Felsefesi ve Firavın Hikmeti başlıklı şiiriyle mesaj verir. Tevhid inanışının öneminden bahseder. Burada "lâ" ve "illâ" terimlerinin ne manaya geldiğini anlatır ve tevhidin Müslüman için nasıl bir önem arzettiğini açıklar.

Daha sonra "Fikri Hür İnsan" başlıklı şiirleriyle Müslümanlara tavsiyelerde bulunur: "Ey su ve çamur köleleri (insanlar), fakr nedir? Bir doğru gidilecek yolu gören göz ve bir canlı gönül.

Fakr, kendi işini iyi düşünmek, tartmak, kelime-i tevhide sarılmak.¹⁴¹ İkbâl, hür insana dair de şunları söyler:

"Hür insan Lâilâh'ın nuru ile gönlünü aydınlatır. Sultanlara, beylere köle olmaz. Hür insan develer gibi ağır yükün altındadır. Yük taşır, diken yer. Yere öyle kuvvetler basar ki, onun yanılarından yolun nabızı fırlayacakmış gibi çırpınır."¹⁴²

İkbâl, şeriatın sırlarını da açıklar. Eserinin sonunda tüm doğu milletlerini batının siyasal egemenliğini söküp atmaya çağırır.¹⁴³

Eser Ali Nihad Tarlan tarafından "Ey Şark Kavimleri" adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1976).¹⁴⁴

1.1.6.15. Müsâfir (Lahor 1936)

İkbâl bu eserinde 1933'te Afganistan'a yaptığı ziyareti, gezdiği yerlerdeki izlenimlerini, duygularını anlatır. Bu eserin içinde güzel öğütlerle dolu olan bir şiirini de

¹⁴¹ M. İkbâl, *Pes Çi Bâyed Kerd Ey Akvâm-ı Şark (Ey Şark Kavimleri)*, çev.: A. Nihad Tarlan, İstanbul 1976, s. 78-84.

¹⁴² M. İkbâl, *a.g.e.*, s. 85-87.

¹⁴³ Komisyon, *Allâme Dr. Muhammed İkbâl*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi, İstanbul trs., s. 19-20.

¹⁴⁴ M. Aydın, *a.g.e.*, s. 22.

zamanın Başbakanı Zahir Şah'a ithaf etmiştir. Hemen hemen her eserinde olduğu gibi burada da Müslümanlara tavsiyelerde bulunmuştur.¹⁴⁵

Eser A. Nihad Tarlan tarafından "Yolcu" adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1976).

1.1.6.16. Darb-ı Kelîm(Musa Vuruşu - Lahor 1937)

Bu eser, Bahopal'li Nevvab'a ithaf edilmiştir. Daha çok çağın tenkidine yönelik şiirler içeren eserde, toplum, iktisat, kadınlar, sinemaların büyüğü, inançsızlık, sevgisizlik ve hürriyetsizliğe karşı mücadele gibi çeşitli konular yer alır.

İkbâl, görüşlerini Urduca olarak tasvir ve tenkit eder. Eseri V. Ş. Kierman, İngilizce'ye (Bombay 1947), Abdülvehhâb Azâm, Arapça'ya (Kahire 1952), Abdülhamid İrfani, Farsça'ya (Karaçi 1957) çevirmiştir.¹⁴⁶

1.1.6.17. Armağan-ı Hicâz (Hicaz Armağanı – Lahor 1938)

İkbâl daima Medine'yi ziyaret edemediğinden yakınırdı. Hatta Rumûz-i Bihodî'de Hicaz'da ölme arzusunu dile getirmiştir:

"Senin merhametin bütün dünyaya şamildir: İstiyorum ki Hicaz'da öleyim."¹⁴⁷

1937 yılında niyet etmesine rağmen hastalığı yüzünden gerçekleştiremediği hac arzusunu dile getirdiği bu eser Farsça ve Urduca şiirlerinden oluşur. Kendisi vefat ettikten sonra basılan bu eseri Ali Nihad Tarlan "Hicaz Armağanı" adıyla Türkçe'ye terceme etmiştir (İstanbul 1968).¹⁴⁸

Buraya kadar almış olduğumuz eserlerinin dışında, İkbâl'in çeşitli şiirleri, mektup, makale, nutuk, bildiri, başkalarının eserlerine yazdığı önsöz gibi yazıları yayımlanmıştır. Bu arada onun eserlerindeki şiirlerinden seçmeler yapılarak neşredilmiş, ayrıca Farsça şiir kitapları "Külliyât-ı İkbâl" başlığıyla (Lahor 1991), Urduca şiir kitapları da aynı adla (Lahor-1991) basılmıştır.¹⁴⁹

¹⁴⁵ A. Schimmel, *a.g.e.*, s. 46; Komisyon, *Allâme Dr. Muhammed İkbâl*, s. 20; M. Aydın, *a.g.e.*, s. 22.

¹⁴⁶ A. Schimmel, *a.g.e.*, s. 48; M. Aydın, *a.g.e.*, s. 22.

¹⁴⁷ M. İkbâl, *Rumûz-i bihodî (Benlikten Geçmenin Remzleri)* (çev.: A. Nihad Tarlan), İstanbul 1964, s. 139.

¹⁴⁸ M. Aydın, *a.g.e.*, s. 22.

¹⁴⁹ *a.g.e.*, s. 22.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE BİLGİ

2.1. Bilgi Kavramı ve Tanımı

Bilgi kavramını açıklamaya geçmeden önce çalışmamızın seyri açısından bir noktaya temas etmek istiyoruz. Burada bundan sonra “bilgi” kavramını “ilim” terimiyle eş anlamlı olarak kullanacağız. Bu yüzden konuyla ilgili tartışmaları bir kenara bırakarak ileride Allah’ın ilmi – Allah’ın bilgisi ifadelerine sıkça rastlanılacağı için akılda herhangi bir soru işareti oluşmaması için böyle bir uyarıda bulunma gereksinimi duyduğumuzu belirtmek istiyoruz.

Muhakkak ki insanı diğer mahlukattan ayıran en büyük özelliği onun düşünmesidir. İnsanın düşünmesi ve bunun paralelinde oluşan bilme özelliği insanoğlunun deyim yerindeyse ayrılmaz bir parçasıdır. Bunun içindir ki bütün düşünürler eserlerinde insanın bu yönüne dikkat çekmeden başka konuya geçmemişlerdir. Özellikle de Müslüman mütefekkirlerin tamamına yakını eserlerine “bilgi nazariyesi”ni ortaya koymakla başlamışlardır.¹ Takdir edilecektir ki “bilgi” konusu başlı başına incelenmesi gereken bir mesele olduğundan ve çalışmamızın kapsamı bunu kaldırmayacağı için biz burada sadece bilginin belli başlı bölümlerini inceleyeceğiz. Araştırmamız bilginin ilahi yönünü kapsadığı için daha çok onun üzerinde durmaya çalışacağız.²

Bilgi, bütün bilimler ve felsefe arasında ortak olan bir olgudur. Birçok problemi olmasına rağmen bilim, bilginin problemlerinin hiçbirisiyle uğraşmaz. Bundan dolayıdır ki hiçbir bilim, bilgi nedir? sorusunu sormaz. Elde ettiği bilginin niteliği (apriori, aposteriori olması) ile, bu bilginin kazanıldığı şeyin (var olan şeyin) üzerinde de durmaz. Bilim, araştırmalarının her adımında elde ettiği bilgiyi kontrol eder.

¹ H. Ziya Ülken, kelamî bilgi nazariyesinin ilk sarîh şeklinin İcî’nin “*el-Mevâkıf*”ında görüldüğünü belirtir. Bkz.: H. Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul 1995, s. 52 vd.

² Bilgi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz.: Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, İstanbul 1997, s. 19.

Bütün bilimler, bilgiyle uğraşırken onu elde edenler, onun kaynağını (var olan şeyleri) çok açık şeyler olarak gördükleri içindir ki bilgi nedir sorusu üzerinde durmamışlardır.³

Gerek batılı filozoflar gerekse İslam düşünürleri bilginin çok açık bir şey olduğu üzerinde hemfikir olsalar da yine de bunun tanımı üzerinde kafa yormuşlardır. Bazıları bilginin tanımını kendilerine göre yapmışlar, bazıları da çok açık bir şey olduğu için bunun tanımının yapılamaz olduğunu söylemişlerdir.⁴ Biz bu tartışmalara girmeden genel anlamda bilginin tanımını yapmaya gayret edeceğiz.

Arapça'da bilim – bilmek kelimesinin karşılığı olarak “alime” fiilinin masdarı olan “ilm” kullanılır ki aslında bu terim bilgiyi en geniş ifade eden bir terimdir. Bunun anlamı ise bilgi, sıfatı olduğu varlığa eşyanın aksi düşünölemeyecek şekilde apaçık hale gelmesi demektir.⁵ Bu tanım her ne kadar net olmasa da hem İslam öncesi devirde hem Kur'an'da ve hem de İslam Felsefesi'nde kullanılagelmiş olan “ilim” sözcüğünün içeriğinde vardır. Aslında yapılan tartışmaların temelinde, bilginin hem Allah'a hem de yaratılmışlara izafe edilmesi vardır. Bundan dolayıdır ki yapılan tanımlarda bu güçlük daima göz önünde bulundurulmuştur.⁶

Bilginin bugün en çok kullanılan tarifi: Bilgi, bilen (süje) ile obje arasındaki bağıdır, şeklindedir.⁷ Süje (bilen) de obje (bilinen) de “kendi başına var olan” şeylerdir. Kendi başına var olmasından maksat, süje ve objenin bilgi bağı tarafından meydana gelmemiş olmasıdır. Onlar bilgi bağlantısından önce ne iseler, yine öyle kalırlar. Bilhassa obje, daima obje olarak kalır; çünkü objenin bilinmesi ya da bilinmeye çalışılması onu hiçbir şekilde değiştirmez. Fakat süje, obje haline getirilebilir. Nitekim insanla uğraşan bilimler, süjeyi obje haline getiriyorlar. Süje, süje olarak kaldığı zaman değişir. Bunun tam tersinde ise obje haline getirilen süjede ise herhangi bir değişiklik

³ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1992, s. 47. Bilginin farklı yönleri için bkz.: Hüseyin Atay, “Bilgi Teorisi” (İlmin İmkânı), A.Ü.İ.F. Dergisi, Ankara 1987 c. XXIX, s. 1-39; M. Aydın, “İslam'a Göre İlim”, D.E.Ü.İ.F. Dergisi, İzmir 1986, sayı: III, s. 1-18.

⁴ Bilginin tanımının yapılamaz olduğuna dair bkz. : Fahreddin Râzî, *el-Muhassal (Kelâm'a Giriş)*, çev.: Hüseyin Atay, Ankara 2002, s. 95.

⁵ Abdullatif Harpûfî, *Tenkihu'l-Kelâm, (Kelâmî Perspektiften İslam İnanç Esasları)*, çev.: İbrahim Özdemir – Doç. Dr. Fikret Karaman, Elazığ 2000, s. 26; Ayrıca bkz. H. Keskin, *a.g.e.*, s. 20.

⁶ İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ne'n-Nihal*, Beyrut 1420/1999, III/291 vd.; Krş. H. Keskin *a.g.e.*, s. 21.

⁷ Takiyettin Mengüşoğlu, *a.g.e.*, s. 48; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara 1999, s. 42; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 101-4.

yoktur. Tıpkı normal bir obje nasılsa bu halde o da öyledir. Objenin kendi başına var olmasının başka bir anlamı ise onun hiçbir şekilde süjeye bağlı kalmamasıdır. Yani objenin bir süje tarafından bilinip bilinmemesine, araştırılıp araştırılmamasına kısaca kendisiyle uğraşılıp uğraşılmamasına karşı ilgisiz kalması demektir. Süjenin durumu ise objeninkinden tamamen farklıdır. Süje uğraşmak istediği objeye karşı ilgisiz kalamaz. Ona karşı bir istek (irade) duyması gereklidir.⁸

Bilginin tanımı konusunda çok farklı değerlendirmeler olsa da günümüzde en çok kullanılan tanımını, hem kolay akılda kalması hem de içerdiği manalar itibariyle burada temel almayı uygun gördük. Şimdi bilginin Kur'an'da nasıl ele alındığını kısaca ele almaya çalışacağız.

2.2. Kur'an-ı Kerim'de Bilgi (İlim)

Kur'an-ı Kerim'e genel olarak baktığımızda bilginin ayırt edici bir özellik olduğunu, bir fazilet ve üstünlük sebebi sayıldığını görmekteyiz.⁹ Kur'an-ı Kerim'de ilim kelimesine çokça rastlamaktayız. Bu terim, hem Allah hakkında “ O âlim, allâm, alîmdir”¹⁰ “âlimu'l-ğaybi ve's-şehâdeti”¹¹ vs. şeklinde hem insanlar hakkında “bilselerdi, bilmiyor musunuz”¹² şeklinde, hem de melekler ve diğer ruhani varlıklar hakkında da kullanılmıştır.¹³ Ancak Kur'an'da bilginin tanımı ya da kısımları hakkında herhangi bir şey bulmak mümkün değildir. Ayrıca ilahi bilgi ile insan bilgisi arasında mahiyet açısından bir fark olduğunu belirten bir açıklama da mevcut değildir.¹⁴

Burada çalışmamızın gereği Allah'ın bilgisi mefhumuna kısaca değineceğiz. Her şeyden önce Kur'an, Allah'ın bilgisinin her şeyi kuşattığını bizlere bildirmektedir.¹⁵ Ayrıca melekler için, onların ancak Allah'ın kendilerine bildirdiği kadar bilebileceklerini¹⁶ ifade etmekte fakat insanlar için bir sınırlandırma getirmemekte,

⁸ Mengüsoğlu, *a.g.e.*, s. 48. Bilgi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz.: Hasan Küçük, *Mukayeseli İslam ve Batı Felsefelerinde Sistemik Problemler*, İstanbul 1974, s. 95-275.

⁹ Zümer, 39/9.

¹⁰ Bakara 2/115, 127; Âl-i İmrân, 3/34; Mâide, 5/109, Tevbe, 9/78 vb. ayetler.

¹¹ Enâm, 6/73; Ra'd, 13/9; Haşr, 59/22 vb. ayetler.

¹² Bakara, 2/184; Vâkıa, 56/76.

¹³ Bakara, 2/32.

¹⁴ H. Keskin, *a.g.e.*, s. 23-24.

¹⁵ Âl-i 'İmrân, 3/5.

¹⁶ Bakara, 2/32.

sadece ilahi bilgiyi ihata etme konusunda bir sınırlandırma getirmektedir.¹⁷ Kısacası Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın mutlak ilim sahibi olduğu, O'nun ilminin her şeyi kuşattığı çok açık bir şekilde görülmektedir. Bütün İslam alimleri, Allah'ın alim olduğunu kabul ederler. O'nun ilmi üzerinde yapılan tartışmalar, bize göre daha çok teferruattadır. Düşünce tarihimizde bu konu üzerinde yapılan tartışmalar da Allah'ın alim olduğu tezinin ötesine gitmemekte veya gidememektedir. Bundan dolayı biz bu münakaşalar üzerinde durmayarak, bilginin kısımlarına geçmek istiyoruz.

2.3. Bilginin Çeşitleri

İslam düşünürleri bilginin hem Allah'ın hem de yaratılmışların bir sıfatı olduğunu kabul ederler. İstisnaları bir kenara bırakacak olursak genelde alimler bilgiyi taksim ederlerken onun iki yönü üzerinde durmuşlardır. Yapılan bütün ayrımlar da temelde bu eksendedir. Biz de daha önceden yapılmış bu taksimi göz önünde bulunduracağız.

2.3.1. Kadim Bilgi

Daha önce belirttiğimiz gibi bilgi tarifi yapılırken en çok zorlanılan meselenin bilginin hem insana hem de Allah'a izafe edilmesi idi. Bu müşkilatın farkında olan bazı alimler ilmi tarif etmeden önce kadim ve hâdis diye ikiye ayırmış, ondan sonra konuyu bu taksimin üzerine bina etmişlerdir.¹⁸ Kelam ilminin temelinde beşeri bilgi ve kaynakları olmasına rağmen Ehl-i Sünnet kelimcileri ilimle ilgili yapmış oldukları bütün taksimlerde önceliği kadim bilgiye vermişlerdir.

Allah'ın bilgisi diye kısaca tarif ettiğimiz kadim bilgi nasıl bir bilgidir? İnsanın sahip olduğu bilgiyle O'nun bilgisi arasında nasıl bir fark vardır? Bu ve benzeri sorulara cevap bularak kadim bilgi konusunda biraz daha ayrıntılı olarak duracağız.

¹⁷ Bakara, 2/255.

¹⁸ Nüreddin es-Sâbüni, *el-Bidâye fî Usûli'd-Din (Mâturîdiyye Akaidi)* (çev.: Bekir Topaloğlu), Ankara 1995, s.55.

Her şeyden önce kadim bilgi, öncesiz yani bir başlangıcı olmayan bilgidir.¹⁹ Kadim bilgi Allah'ın zatı ile beraber bulunduğu için yaratılmışların bilgisine benzemez.²⁰

Mâturîdî'ye göre kadim bilgi, kazanılmış (mükteseb) bir bilgi olmadığı gibi, sebebe bağlı bir bilgi de değildir. Ancak yaratıkları bir sebeple bilir ve onların bilgileri bir sebebe bağlı olur. Ayrıca Allah, insanlarda olduğu gibi bir öğretici ile öğrenen de değildir. O, kendiliğinden bilir. Yine Mâturîdî'ye göre ilim, bir şeyi arada bir vasıta bulunmaksızın bizzat bilmeyi, bir tecelli ve zuhuru ifade ettiği için Allah'ın bilgisinden “ilim” diye söz edilmekte ve kendisine alim denilmektedir. Çünkü Allah'ın bilgisi kesin bir bilgidir. Hem de ilim, sebepli ve vasıtalı olmayan bilgi için kullanılmaktadır. Bu yüzden sebepli (vasıtalı) bilgi şüpheden uzak bir bilgi değildir. O halde vasıtalı bilgiyi ifade eden terimler kadim bilgi için uygun görülmemektedir.²¹

Ehl-i Sünnet kelimcileri Allah'ın ilmini tarif etmesine rağmen bazı düşünürler – özellikle de İbn Hazm – O'nun bilgisinin asla tarif edilemeyeceğini ve insan bilgisi ile aynı anlam altında toplanmasının imkansız olduğunu savunmuşlardır. İbn Hazm, bu konuda bir tarif arayan ve yapan Eş'arîleri şiddetle tenkit etmektedir. Çünkü madem ki Allah'ın bilgisi kendinden başka bir şey değildir (sıfat zatın aynı da değildir gayrı da)²² zatını tanımlamak ve yaratılmışlar ile aynı tarif altında zikretmek nasıl mümkün değilse aynı şekilde ilmini de yaratıkların ilmi ile aynı tanım altında zikretmek mümkün değildir.²³

Kısaca söylemek gerekirse kadim bilgi yani Allah'ın bilgisi, onun diğer sıfatları gibi ezeli zatı ile kaim bir sıfattır.²⁴ O'nun ilmi için zamanın bir noktasından önce bilgi sahibi olmadığı veya O'nun ilminin her şeyi kuşatmadığı gibi şeyler söylemek uluhiyetin kemaline zıt görüşlerdir. Bu da bizce kabul edilemez.²⁵

¹⁹ er-Râzî, *el-Muhassal (Kelama Giriş)*, çev.: H. Atay, Ankara 2002, s. 117.

²⁰ Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)* (çev.: Şerafeddin Gölcük, İstanbul 1988, s. 51; es-Sâbüni, *a.g.e.*, s. 55;

²¹ Hanifi Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993, s. 80-2.

²² Gazâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, Beyrut 1403/1983, s. 84 vd.

²³ İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, III/292 vd.

²⁴ el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, (tah.: Dr. M. Yusuf Musa – Ali Abdülmunim Abdülhamit), Mısır 1369/1950, s. 13.

²⁵ H. Keskin, *a.g.e.*, s. 111.

2.3.2. Hâdis Bilgi

Kelam alimlerinin “hâdis” bilgi diye kasdettikleri genelde insanın bilgisidir. Yani kadîm bilgi, yaratanın bilgisi, hâdis bilgi ise kulun bilgisidir.²⁶

Hâdis bilgi, önceden mevcut değilken sonradan meydana gelmiş bir bilgidir. Genel olarak hâdis bilgi ikiye ayrılmaktadır: Zorunlu (zaruri) ve iktisabi bilgi.

2.3.2.1. Zorunlu (Zaruri) Bilgi

Allah-ü Teala'nın “bilen”in nefsinde kendi iradesi ve gayreti olmaksızın meydana getirdiği bilgidir. Mesela, kişinin kendi varlığını açlık ve susuzluk, haz, elem gibi değişik hallerini hissedip kesin bir şekilde bilmesi gibi. Bilginin bu nev'i bütün canlı yaratıklarda mevcuttur.

2.3.2.2. İktisabî Bilgi

Allah'ın sebeplerine tevessül eden kulun kendi gayreti ve iradesi yoluyla onda meydana getirdiği bilgidir.²⁷

Çalışmamız bilginin “ilahî” yönüyle ilgili olduğu için hâdis bilgi konusunu fazla uzatmayacağız. Hâdis bilgi ile ilgili son olarak şunları da söyleyebiliriz: insanların bilgi edinme yolları (esbâb-ı ilim) üçtür. Bunlar: Sağlam duyular (havâss-ı selîme), doğru haber ve aklın tefekkürü.²⁸

Duyular; işitme, görme, koklama, tatma ve dokunma olarak beştir. Bu duyu organlarından her biri, o organ ne için konmuşsa ve yaratılmışsa ona vakıf olur.

Doğru haber; vakıya mutabık olan haberdir. Haber (zihnin) dışındaki bir şeye nisbeti ve ilgisi bulunan bir cümledir. Şayet verilen haber bu nisbete uygun ise “doğru haber” değilse “yalan haber” adını alır. İki kısma ayrılır: Mütevatir haber ve vahy.

²⁶ el-Cüveynî, *a.g.e.*, s. 13-4.

²⁷ Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 55; Abdullatîf Harpûî, *Tenkihu'l-Kelâm*, s. 12-15.

²⁸ Bkz. Matûridî, *Kitâbu't-Tevhid*, İstanbul 1979, s. 7-11; *Kitâbu't-Tevhid tercemesi*, çev.: Bekir Topaloğlu, İstanbul 2002, s. 10-14; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz.: Sabri Hizmetli, Ankara 1981, s. 33-35.

Aklî tefekkür (akıl, istidlâl); akıl, insana mahsus bir kuvvet olup, kişi o sayede ilim öğrenme ve idrak etme kabiliyetine sahip olur. Akıl yoluyla elde edilen bilgi de iki çeşittir: Zaruri ilim (bedîhî) ve istidlâli bilgi.²⁹

Hâdis bilgi hakkında bu kısa bilgiden sonra tekrar Allah'ın bilgisiyle ilgili konuya giriş yapacağız.

2.4. İlim Sıfatı ve Allah'ın Bilgisi (İlmi)

İlim, sözlükte bilmek anlamına gelmekle birlikte genellikle bilgi ve bilim karşılığında kullanılır. Klasik sözlüklerde “bir şeyi gerçek yönüyle kavramak, gerçekle örtüşen kesin inanç (itikad), bir nesnenin şeklinin zihinde oluşması, nesneyi olduğu gibi bilmek, nesnedeki gizliliğin ortadan kalkması, tümel ve tikellerin kavranmasını sağlayan bir sıfat” gibi değişik şekillerde tarif edilmiştir. İlim, bilgisizliğin (cehl) karşıtı biçiminde de tanımlanır. Aynı kökten türeyen alim, alîm, allâm ve allâme, ma'lûm, ma'lûmât, muallim, müteallim, muallim kelimeleri bilgi anlamıyla bağlantılı olarak kullanılmaktadır.³⁰

İlim hakkında – daha önce söylediğimiz gibi – bir çok tanım yapılmıştır. Biz bunlardan sadece birkaç tanesini vermekle yetineceğiz:

“İlim, ait olduğu kimseye, söylenmesi ve düşünülmesi mümkün olan her şeyin (mezkur) tecelli etmesini (açığa çıkmasını) temin eden bir sıfattır.”³¹

İmam Mâturîdî'ye ait olan bu tanım daha sonra bir çok İslam alimi tarafından kullanılacaktır.

Ehl-i Sünnet alimlerinden Taftazânî de yukarıdakine yakın bir tanım yapmaktadır: “İlim, öyle bir sıfattır ki, aksi ihtimali saf dışı bırakan iki şey arasında bir temyiz ve ayırma yapmayı gerektirir.”³²

İlim sıfatı ile ilgili olarak son tanımımız yine bu tariflerin bir açılımı olarak verilen Sırrı Giridi'nin ilim tanımıdır: İlim, bir sıfattır ki muttasıfına lisan veya kalb ile zikr ve elfaz

²⁹ Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 55-57; Sa'duddîn Ömer et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid* (Kelam İlmi ve İslam Akaidi) (çev.: Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 106-122.

³⁰ İlhan Kutluer, “İlm”, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 2000, XXII/109-10; İlm kelimesi için bkz.: Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* (tah.: Safvan Adnan Davudî), Beyrut 1418/1997, s. 513-5; Cürçânî, *et-Tarîfât*, Beyrut 1419/1998, s. 110-1.

³¹ Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsîratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, Ankara 1993, I/19.

³² Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid* (Kelam İlmi ve İslam Akaidi) (çev.: Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 105.

ile tabir olunmak şarından olan şey onunla münkeşif ve münceli olur. O şey gerek mevcud olsun (mesela insan gibi) gerek ma'dûm olsun (mesela ankâ gibi).³³

İlimle ilgili bilgi ve tariflerden sonra Allah'ın ilim sıfatına giriş yapabiliriz.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Allah'ın ilim sahibi olduğunu, ifade eden “âlim, alîm, allâm” isimlerinin Kur'an'da geçtiğini belirtmiştik. Madem ki ilim, bütün eşya ve durumların vacib varlıkça bilinmesini sağlayan bir sıfattır, yani her şey ilim sıfatıyla O'nun tarafından tam ihata edilir, o halde ilim kemal sıfatlardan Vâcibu'l-Vücûd'un sıfatı olarak anlaşılabilir ve ona atfedilmelidir. Bu yüzden Allah Teala ilim sahibidir. Allah'ın ilmi zatının gereğidir. O'nun ilmi, tıpkı varlığı gibi, mümkün varlıkların ilminden yücedir. O'nun ilminden daha yüce bir ilim düşünülemez. Öyleyse O'nun ilmi bilinebilen her şeyi kuşatır; aksi takdirde akıl O'nunkinden daha kapsamlı bir ilim tasavvur edebilecektir ve bu ilim de zorunlu olarak O'ndan daha kamil bir varlığa ait olacaktır. Oysa ki bu muhaldir.³⁴

Giridî, Allah Teala'nın ilminin manasını kısaca “Zât-ı mukaddes-i ilâhî, zahiren ve batinen, evvelen ve ahiren, dakikan ve celiyyen, her şeyi ilmen ihata eylemiş” şeklinde açıklar.³⁵ Yani, Allah Teala olmuş olanı, olacağı, geçmiş, geleceği, gizliyi, açığı, kısacası her şeyi bilir. O'nun ilmi yaratıkların ilmine benzemez, artmaz, eksilmez, O'na unutma arız olmaz. O her şeyi ezelde bilir. Ancak O'nun ezelde bilmesi, o olayların o şekilde meydana gelmesinde tesirli değildir. Zira O, ezeli olan ilmiyle onları nasıl var olacaklar ise öylece bilmiştir. O'nun bilmesi hiçbir zaman zorunluluklar meydana getirmez. Olacak olan şeyleri önceden bilmesi onların öyle olmasını gerektirmez. Allah onları öyle olacakları için öylece bilir.³⁶

Allah küllileri bildiği gibi cüzileri de bilir. O'nun ilmi mahlukatın ilmi gibi, bir düşünce, fikir veya istidlal mahsulü olmaktan münezzehtir. Çünkü O'nun ilmi zatının muktezası olan ezeli bir sıfattır.³⁷

Allah'ın ilim sıfatının kapsamıyla ilgili bunları söyledikten sonra Kur'an-ı Kerim'den ayetler vererek ifade edilenleri sağlam bir temele dayandırmak istiyoruz:

³³ Sırrı Giridi, *Nakdu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm*, Dersaadet 1324, s. 15-6; Ayrıca ilim tarifleri için bkz.: Harpûfî, *a.g.e.*, s. 177 vd; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 269.

³⁴ Muhammed Abduh, *Risâletu't-Tevhîd* (çev.: Sabri Hizmetli, *Tevhid Risalesi*), Ankara 1986, s. 96-7.

³⁵ Giridî, *a.g.e.*, s. 60.

³⁶ Şerafeddin Gölcük – Süleyman Toprak, *Kelam*, Konya 1998, s. 215.

³⁷ Gölcük – Toprak, *a.g.e.*, s. 215-6.

“Sözlerinizi gizleseniz de açıklasanız da birdir, Allah gönüllerde olanı bilir. Yaratan hiç bilmez olur mu? O, latiftir, haberdardır.”³⁸

“Göklerde olanları da yerde olanları da bildiğini bilmez misin? Üç kişinin gizli bulunduğu yerde dördüncüleri mutlaka O’dur. Beş kişinin gizli bulunduğu yerde altıncıları mutlaka O’dur. Bunlardan az veya çok ne olurlarsa olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar, Allah mutlaka onlarla beraberdir. Sonra kıyamet günü işlediklerini kendilerine bildirecektir. Çünkü Allah her şeyi bilir.”³⁹

“Dininizi Allah’a siz mi öğreteceksiniz? Oysa Allah göklerde olanları ve yerde olanı bilir. Allah her şeyi bilir.”⁴⁰

“İnsanı, biz yarattık, nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz. Çünkü, biz ona şah damarından daha yakınızdır.”⁴¹

Kur’an-ı Kerîm’de bu ve benzeri ayetler çoktur. Allah’ın mutlak ilminden bahseden çeşitli ayetler, Allah’ın hem ezeli hem de ebedî, ilk ve son olduğu için ilk ve son arasında olan şeyleri O’ndan başka bilen olamayacağını, ilkin ilminin de sonun ilminin de O’na ait olduğunu ve aynı zamanda görünen ve görünmeyen iç ve dış şeylerin de O’nun tarafından bilindiğini açıklamaktadır.⁴²

Ayetlerden de anlaşılacağı üzere ezeli olan Allah’ın bilgisi, gizli ve açık her şeyi kavrayan, bilen, bunu bilirken de herhangi bir değişikliğe uğramayan bir bilgidir. Allah’ın bilgisi diğer ilahi sıfatların şu veya bu şekilde dayandığı temel sıfat durumundadır. Allah’ın dilemesi ve yaratması hep bilgisine göre olur.⁴³

Bundan da anlaşılıyor ki Allah’ın bilgisi, insanın bilgisi gibi olmayıp sonradan olan şeylere göre oluşmaz. Mesela, biz yarını, ancak yarından sonra bilebiliriz. Ama ilahi bilgi, onu olmadan önce bilir.⁴⁴ O halde kadim bilgi (Allah’ın ezeli bilgisi) ezeli olduğundan dolayı vakiya bağlı olmadan oluşu önceden kesin ve zaruri olarak bilir.⁴⁵

³⁸ Mülk, 67/13-4.

³⁹ Mücadele, 58/7.

⁴⁰ Hucurât, 49/16.

⁴¹ Kâf, 50/16.

⁴² Hüseyin Atay, *İslamın İnanç Esasları*, A.Ü.İ.F. Yayınları, no: 194, Ankara 1992, s. 91-2.

⁴³ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1999, s. 144 vd.

⁴⁴ Eb’l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, s. 256 vd.

⁴⁵ Ebu’l-Hasan el-Eş’arî, *Kitâbu’l-İbâne*, Medine 1975, s. 12; ayrıca bkz. H. Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 108-109.

Allah'ın ezeli bilgisi, hâdis bilgide olduğu gibi zamana, mekana ve sebebe bağlı olarak meydana gelmez.⁴⁶ Gazali Allah'ın ilminin eşyadan alınmadığını bilakis eşyadan önce mevcut olduğunu söyler ve bununla ilgili şöyle bir örnek verir: Kulun eşya hakkındaki bilgisi eşyadan alınmıştır. Bu satranç oyununu ilk defa bulan kimse ile onu sonradan öğrenmek isteyen kimsenin durumuna benzer. Burada satrancı bulan, onun sahibidir. Satrancın varlığı ise, onu öğrenen kimsenin ilminin sebebidir. Böylece satrancı bulanın ilmi, öğrenenin ilminden öncedir, öteki de sonradır. Allah'ın eşyaya dair bilgisi de bunun gibi öncedir.⁴⁷

İslam düşünce tarihinde tartışılabilen Allah'ın bilgisinde “değişme olup olmayacağı” konusuna burada değinmek istiyoruz. İlk önce şunu belirtmek istiyoruz ki, insanın kesbî bilgisinde geçerli olan kanun, eşyanın değişmesi ile bilginin de değişmesidir. Değişme ise, bilgiden önce bilinen şeyle ilgili bir cehaletin varlığını düşünmeyi gerektirir. İnsanın bilgisi için geçerli olabilecek böylesi olumsuz düşünceler Allah hakkında düşünülemez. Çünkü ulûhiyet hiçbir yönden noksanlık ifade etmeyecek, kemal manasında olan bir sıfatla ancak vasıflandırılabilir. Cehalet ise apaçık bir noksanlık olduğundan dolayı, ilahi zata cehaletin izafe edilmesi düşünülemez, muhaldir.⁴⁸ Bazı İslam düşünürleri meseleye tenzih nokta-i nazarından baktıkları için Allah'ın tek tek nesneleri ve olayları bilebileceğini söylemenin doğru olmayacağını söylemişlerdir. Çünkü onlara göre, nesneler zaman ve mekanla ilişkili olduklarından dolayı bunun tabii bir sonucu olarak da onların değişebilirliği gündeme gelecektir.⁴⁹

İslam filozofları ile kelmacılar arasında yaşanan tartışmaların temelinde her iki tarafın da biraz önce söylediğimiz gibi tenzihçi yaklaşımı yatmaktadır. İslam filozofları Allah'ın alemi bildiğini söylerler, fakat bu bilgisinin keyfiyeti konusunda Ehl-i Sünnet kelmacılarından farklı görüş beyan ederler. Bu bağlamda İslam filozoflarının “Allah'ın bilgisinin keyfiyeti” konusundaki görüşlerine bakacak olursak İbn Sina Allah'ın tek tek olayları ve varlıkları bilmesinin keyfiyetini şöyle açıklıyor: “Değişen varlıklar ve hadiselerle ilgili bilgi zâtta da değişmeyi gerektireceğinden dolayı, Evvel sadece

⁴⁶ Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (çev.: Ahmed Serdaroğlu), İstanbul trs., I/231.

⁴⁷ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ve Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1980, s. 306.

⁴⁸ Eşarî, *Kitâbu'l-İbâne*, s. 12.

⁴⁹ Râzî, el-Muhassal (çev.: Hüseyin Atay, *Kelama Giriş*, s. 167 vd; ayrıca bkz. Hanifi Özcan, *Bilgi – Objeye Açısından İnsan Hürriyeti*, D.E.Ü.İ.F. Dergisi., İzmir 1989, sayı 5, s. 263-4.

küllileri bilir, cüzileri bilmez.”⁵⁰ İbn Sina, bu görüşlerini savunurken Allah’ın bilgisinin olmadığını değil, sadece cüzleri külli bir tarzda bildiğini söylemektedir. Onun bu görüşleri daha sonra büyük tartışmalara yol açacaktır. Öyle ki Gazâlî bu meseleyi tekfire kadar götürecektir. Gazâlî’nin filozofların görüşlerine karşı reddiyesini biraz sonra ele alacağız.

İbn Rüşd ise meseleyi farklı bir açıdan yorumlar ve İbn Sina’nın görüşlerine katılmaz. Ona göre, Allah’ın bilgisi ne cüzi ne de külli olarak vasıflanamaz. İbn Rüşd, Allah’ın bilgisinin fiil-i mahz (mutlak bir fiil) olduğunu ileri sürmektedir. Şu halde böylesi bir bilginin sadece değişmeyen şeylere taalluk etmesi doğaldır. Çünkü Allah’ın fiilinin değişen eşya ile doğrudan bir münasebeti yoktur. Bununla birlikte cüziler duyu organları ile bilinirken, külliler akıl yoluyla bilinmektedir. Akıl yoluyla bilinenler daima sabit oldukları için bilende bir değişmeyi gerektirmez. Halbuki şahıslarda mevcut olan değişimler bilenin onunla ilgili halinde bir değişmeyi gerektirir.⁵¹ İbn Rüşd konuyu biraz daha genişletip kısaca şunlara söyler: “Değişen şeylerle ilgili olan, yani konusu değişen şeyler olan bilginin de değişebilen bir bilgi olması gerekir. Çünkü bilginin hakikatinde bilinenle olan ilişki yer alır ve bilgi bilinene tabidir. Dolayısıyla bilinendeki değişiklik bilgide de değişikliği gerektirir. Yani, bilinen değiştikçe bilgi, bilgi değiştikçe de bilen değişir, böylece bilende değişiklik meydana gelir.”⁵²

Farabî bilgi teorisi bakımından zorunlu varlığın değişen, olurlu şeyleri bilmesini iki şekilde ele alır:

Biri; Tanrı’nın değişen şeyleri değişmeden önce değişeceği gibi bilmesi gerektiğidir. Eğer Tanrı bilmeyecek olursa, onun ilmine güven olmaz. Bu da Tanrı hakkında kabul edilebilir bir şey değildir.⁵³ Farabî’nin konuyu ele alışında ikinci şekil Allah’ın bilgisinin irâde hürriyeti ve diğer konularla ilişkisi açısından ele alınması olduğu için onu şu anda burada ele almayacağız. Daha sonra tekrar onun görüşlerine değineceğiz.

⁵⁰ İbn Sina, *en-Necât fî l-Hikmeti l-Mantıkiyyeti ve l-Tabiiyyeti ve l-İlâhiyye* (tah.: Muhyiddin Sabri el-Kurdî), Tahran trs., s. 247; Gazâlî, *Tehâfütü l-Felâsife* (tah.: Dr. Rıza Saadet), Beyrut 1990, s. 182-3; Ayrıca bkz. H. Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, İstanbul 1996, s. 334. İbn Sina küllilerden maksadının varlıkların sıfatları olduğunu söylemektedir.

⁵¹ İbn Rüşd, *Tehâfütü l-Tehâfüt* (tah.: Süleyman Dünya), Kahire 1965, II/700-3.

⁵² İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 691-2; ayrıca bkz. H. Özcan, *a.g.e.*, s. 268. Krş.: Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe – Din Münasebeti*, Ankara 1956, s. 203 vd.

⁵³ Hüseyin Atay, Farabî ve İbn Sina’ya Göre Yaratma, Ankara 1974, s. 51-2.

Görüldüğü üzere İslam filozofları (Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd) birbirine yakın ifadelerle Allah'ın bilgisinin keyfiyetini anlatmaya çalışmışlardır. Temelde aynı şeyler söylemişler, fakat gerek konunun ağırlığı gerekse anlatıdaki özellikler diğer düşünürler tarafından farklı anlamlara yol açmıştır. Filozofların genel görüşü olarak şunları söyleyebiliriz: İbn Sina da Farabi gibi, zorunlu varlığın hem bilgi hem bilgin hem de bilinen olduğunu kabul eder. Bundan dolayıdır ki İbn Sina'ya göre zorunlu varlığın başkasını ve bütün bilinebilecekleri bilmekle bilgisi şeyden şeye değişmez, bilinenin değişmesiyle yok ve var olmasıyla bilgisinde bir değişiklik olmaz. Bundan dolayı, ilim, cisim ve cisimsel şeylerden uzak soyut olarak gerçeği bilmektir. Bu şekildeki ilim kimde bulunursa o bilgindir. Bu şekildeki ilim ancak zorunlu varlıkta bulunur. Varlığının bütün varlıkların kaynağı olduğunu da bildiğinden, bilgisi değişmeyecek şekilde bilir, bilinenler onun ilmine tabidir, onun ilmi bilinenlere tabi değildir ki, onların değişmesiyle değişmiş olsun. O, var olanları bildiği gibi, var olacakları da bilir.⁵⁴

Yine İbn Sina, olurlu varlıkların bilinmesini açıklarken zorunlu varlığın kendini bilmesinden, ilkesi olduğu varlıkları da bildiğini söyler. Olurlular iki kısımdır: değişmeyenler ve değişenler. O, değişmeyenleri kimlikleri (şahsiyetleri) ile, değişenleri türleri ile bilir.⁵⁵

İbn Sina bu problemli ve zorlu meseleyi şu şekilde bağlar: Tanrı göklerde ve yerde olan her şeyi bilir ve bu noktayı pek ileri anlayışlı olanlar kavrayabilir.⁵⁶

Filozofların görüşlerini özet halinde verdikten sonra ilahi bilginin bu yönüyle ilgili kelimcilerin görüşlerine de kısaca değinmek istiyoruz.

Eş'arî'ye göre; Allah Teala kadîm bir tek ilimle muttasıftır. Bu ilmin taalluku ezeli ve ebedîdir. Kadîm olduğundan dolayı O'nun ilmi bütün bilinebilirleri (malumat) tafsilatlarıyla muhittir. Bu ihatadan dolayı ne ilminde ne de bu ilmin taallukunda bir değişme olur ve ne de O'na yeni bir hal gerekir. Kadim değişmez ve O'nda hallerin birbiri ardınca yenilenmesi de muhaldır. Ezeli ilmin varlıklara nisbeti ezeli varlığın muhtelif vakitlerde meydana gelen varlıklara izafesi gibidir. Nasıl ki; zamanların değişmesi ezeli zâтта bir değişmeyi icap ettirmiyorsa malumatta geçerli olan değişme ve yenilenme de ezeli ilminde bir yenilenme ve değişmeyi gerektirmez.⁵⁷

⁵⁴ H. Atay, *a.g.e.*, s. 52.

⁵⁵ İbn Sina, *en-Necât*, s. 246, *eş-Şifâ* (neşreden: G.C. Anawati ve Said Zayed), Kahire 1960, II/359.

⁵⁶ İbn Sinâ, *en-Necât*, s. 247; Ayrıca bkz. H. Atay, *a.g.e.*, s. 52.

⁵⁷ eş-Şehristânî, *Kitâbu Nihâyeti'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelam* (tashih: Alfred Guilleme), Beyrut trs., s. 218-9.

Genel olarak kelamcılar böyle bir görüş öne sürerek ilahi bilgide değişimin olmadığını eğer bir değişim olacaksa bunun ancak ilahi sıfatın izafetinde olabileceğini söylemektedirler. Bunun yanında Allah'ın bütün cüziyyatı bütün incelikleriyle tek tek bir ilimle bilmekte olduğunu söylerler.⁵⁸ Buna delil olarak da şu ayeti gösterirler: “Ne işte bulunsan, Kur'an'dan ne okusan ve siz ne iş yapsanız mutlaka biz, içine daldığınız an, üzerinizde şahidiz (her yaptığınızı görürüz). Ne yerde ne de gökte zerre ağırlığınca bir şey Rabbin (in bilgisin)den kaçmaz. Ne bundan küçük ne de büyük hiçbir şey yoktur ki, hepsi apaçık bir kitapta bulunmasın.”⁵⁹

Kelamcıların bu mevzuya ilişkin genel yaklaşımını aktarırken Gazali'nin meseleye nasıl bir çözüm getirdiğine de bakmamız gerekmektedir. Çünkü o, Allah'ın bilgisiyle ilgili olarak filozoflarla tartışmış ve onları bu konuda tekfirle bile itham etmiştir. Gazali'ye göre, “tek tek şeyler”i bilmenin zât ve sıfatta bir değişiklik gerektirebilmesi için, o şeylerin tamamen ilmin dışında olması, önceden bilinmemesi gerekir. Bir başka deyişle, değişimin söz konusu edilebilmesi için, Tanrı'nın ilminin (tamamen kendi dışında bulunan) maluma tabi olması gerekir. Oysa Tanrı'nın ilminin konusu (objesi, malumu) zaten kendi içindedir. Bu demektir ki, meydana gelen her şey önceden bilindiği hal üzere meydana gelmektedir. Tanrı'nın ilminde bir değişimin olabilmesi için, onların önceden bilinmemesi gerekir. Halbuki Tanrı'nın ilmi açısından bakıldığında “yeni (olan)” bir şey yoktur ki, onun ortaya çıkması ve değişikliğe uğraması zâtı ve sıfatı değiştirsin. Kısacası meydana gelen her şey ve her değişiklik “ilim dahilinde”, bilindiği gibi meydana gelmektedir. Dolayısıyla onların bilinmemesi söz konusu edilemeyeceği gibi, ilmin değişmesi de söz konusu edilemez. Çünkü ilmin onların meydana gelmesi ve değişmesi üzerinde bir etkisi olmadığı gibi, onların da ilim üzerinde bir tesiri yoktur. Onlar üzerinde etkili olan ilim değil, iradedir. İradenin sebep olduğu değişim vs. ise ilim dahilinde olmakta ve ilim de ona aynen tabi olmaktadır. İlmin (kendi içindeki, ezelden beri ihata ettiği) maluma tabi olmasını, iradenin sebep olduğu değişmeye tabi olması şeklinde anlayacak olursak, onun tek tek şeyleri değişmeye, artmaya ve eksilmeye maruz kalmadan ihata edebileceği neticesine varabiliriz.⁶⁰

⁵⁸ Râzî, *el-Muhassal*, s. 171-2; Giridî, *a.g.e.*, s. 76-91.

⁵⁹ Yunus, 10/61.

⁶⁰ Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* (çev.: Kemal Işık, *İtikatta Orta Yol*), Ankara 1971, s. 74-76, 79,80; Krş.: M. Türker, *a.g.e.*, s. 202-3.

Görüldüğü üzere Ehl-i Sünnet kelimcileri, Allah'ın ilminde bir değişikliğin olamayacağını söylemişlerdir. Eğer böyle bir değişimden bahsedilirse ki bu mümkün değildir, bu Allah'ın sadece ilim sıfatında değil diğer sıfatlarının anlaşılmasında da bazı problemler ortaya çıkarır. Daha da tehlikelisi "ulûhiyet" anlayışında eksiklikler doğmasına neden olur. Bu da dinin temel direklerini yıkmak demek olur. O halde kısaca; kainatta bütün olup bitenler O'nun ilmi içindedir. O ilmiyle her şeyi kuşatmıştır. Prof. Dr. Hüseyin Atay bunu şöyle bir örnek vererek açıklar: "Nasıl ki balıklar denizde doğar, büyür ve ölür. Bütün bunlar denizin içinde olduğu gibi, Allah'ın ilmi de kainatın yokluğunu da varlığını da kuşatmış olduğundan her şey, küçük – büyük hepsi Allah'ın ilminin içinde olup orada geçmiş ve gelecek söz konusu değildir."⁶¹

Buraya kadar ilim sıfatı ve Allah'ın bilgisinin – hâdis varlıklarla ilgili bilgisinden dolayı – bir değişmeye uğrayıp uğramayacağı konularına kısaca değinmiş olduk. Bundan sonra yine Allah'ın bilgisiyle alakalı olan diğer mevzular üzerinde duracağız.

İlahi bilginin bir uzantısı olarak ortaya çıkan bir diğer önemli konu da "insan hürriyeti – kader" meselesidir. Bu konu üzerinde düşünürler arasında çokça tartışma yaşanmış ve iş firkalara bölünmeye kadar gitmiştir. Allah'ın bilgisinin bu yönüne değinirken sadece çalışmamızın asıl konusuna ışık tutacağı kadar üzerinde duracağız. Yoksa "insan hürriyeti" mevzusunu burada ne çözmeye çalışacağız ne de ayrıntılı olarak inceleyeceğiz. Zaten buna çalışmamızın amacı ve kapsamı da yeterli değildir.

Ehl-i Sünnet kelimcileri "ilahi bilgiyi" aktif bir sıfat olarak ele almamaktadırlar.⁶² İlim sıfatı fiili değil, zati sıfatlardandır. Bu durumda zati olan bir sıfatın doğrudan varlığa tesiri ancak, bunu tesir olarak adlandırmak mümkün olursa, pasif yoldan olabilmektedir. O var olacak şeyi bilmektedir, ama bu bilgi sadece bilgi olduğundan dolayı mahiyet icabı varlığı gerektirmemektedir. Buna göre, bilgide esas olan pasif bir ihatadan ibaret olan taalluktur.⁶³ Kur'an'ın, ilahi bilgi ile ilgili ayetlerinde bu tür bilginin varlığı gerektirdiğine dair bir işaret bulunmamakta ve aktif bir sıfat olmaktan öte var olan ve olacakları ihata eden bir sıfat olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an, Allah'ın bilinmesi mümkün olan her şeyi bildiğini, gizli ve aşikar her şeyden haberdar

⁶¹ H. Atay, *İslam'ın İnanç Esasları*, s. 94.

⁶² Gazâli, *el-İktisâd*, s. 66; Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, s. 239.

⁶³ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 239; H. Keskin, *a.g.e.*, s. 117-8.

olduğunu açıklamıştır.⁶⁴ Yine Kur'an-ı Kerîm, Allah'ın gelecekte olan şeyleri de apaçık bir şekilde bildiğini bizlere haber vermektedir.⁶⁵

Sünnî kelim ekolüne bağlı olan Pezdevî de Allah'ın bilgisine dair, bu bilginin müessir ve aktif bir sıfat değil, zâtî bir sıfat olduğu üzerinde durur. Bundan dolayı objesini var etmesi mümkün değildir. Eşyanın bilfiil hale gelmesi fiili sıfatlara bağlıdır. Bu fiili sıfatlar Eşarî kelimasına göre “kudret” sıfatına; Mâturîdî kelimasına göre ise “tekvin” sıfatına racidir.⁶⁶

Ehl-i Sünnet kelmacılarının bu konuyla ilgili genel görüşünü özetle aktardıktan sonra, acaba İslam filozofları Allah'ın bilgisinin “insan hürriyeti”ne bakan yönü konusunda nasıl bir düşünceye sahiptirler. Şimdi onların görüşlerine de kısaca değinelim.

Farabi, daha önce de belirttiğimiz gibi, zorunlu varlığın değişen şeyleri bilmesini iki şekilde ede alıyordu. Biz birinci husus üzerinde daha önce durduğumuz için burada onun üzerinde durmayacağız. O, ikinci husus olarak “Tanrı'nın bilgisinin gerçekleşmesinde zorunluluk olduğu fikri” üzerinde durur. Yani Tanrı gelecekte bir şeyin olmasını biliyorsa o şey bildiği gibi olmak zorundadır, başka bir şekilde olması düşünülemez. Buradan şu sonuç çıkar: a) Kainatın olurlu değil, zorunlu, gerekli bir varlıkla determinizm sistemi içinde olduğu b) İnsanın hür irade sahibi ve istediğini yapan varlık değil, bilmeden yapmak zorunda olan bir varlık durumuna düştüğüdür. Farabi, daha önemli olan bu insan hürriyeti meselesinin Tanrı'nın adaleti ile ilgili olduğunu ifade eder ve bunu “başkasıyla, dolayısıyla zorunlu” prensibi – ki bunu, ilk defa Felsefeye Farabi mal etmiştir – ile çözmeye çalışır. Burada Tanrı'nın, onların var ile yok olma şıklarından hangisi ile ittisaf edeceğini bilmesi kendiliklerinden varlık ve yokluk'a olan eşitliklerine mani olmadığını ileri sürer.⁶⁷ Farabi, Allah'ın bilgisinin varlığı zorunlu olarak gerçekleştireceğini söylemektedir. Sudûr nazariyesi olarak bilinen bu nazariyeye göre; taakkul, taakkul edilen her şeyi – ki bu sadece bir akıldır – icab ettirir. Allah bildiği her şeyi yaratır. Kısaca söylemek gerekirse filozoflar Allah'ın “ilim” sıfatına aktif bir fonksiyon yükleyip onu bilgiden öte yaratma olarak nitelendirmektedirler.⁶⁸

⁶⁴ Enam, 6/59; Hac, 22/70, 76, Furkan, 25/6, Neml, 27/65, 74 vd.

⁶⁵ Lokman, 31/34.

⁶⁶ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn* (çev.: Şerafeddin Gölcük, *Ehl-i Sünnet Akaidi*), s. 50-61.

⁶⁷ H. Atay, *Farabi ve İbn Sina'da Yaratma*, s. 51-2.

⁶⁸ Farabi, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Beyrut 1993, s. 47.

Kelamcılar ile filozoflar arasında bu konuda da bir birlik yoktur. Allah'ın bilgisinin insan hürriyetini sınırlayıp sınırlamadığı meselesini ve bu konudaki gerek mezheplerin gerekse de düşünürlerin görüşlerini kısaca açıklamaya çalışalım:

Kelamcılar Allah'ın ilmini açıklarken "O'nun ilminin maluma tabi" olduğu görüşünü ve O'nun ilminin ezeli olduğu, geçmiş, şimdi ve geleceği ihata edeceği prensibini temele yerleştirmişlerdir. Konuyu ele alırken yukarıda saymış olduğumuz özellikler dikkate alarak incelememiz gerekmektedir. Nitekim fikir ayrılıklarının özünü de mezkur özellikler oluşturmaktadır.

Öncelikle Allah'ın ezeli ilmi çerçevesinde oluşan görüşleri ele alalım:

a) Tanrı'nın bilgisi ezelidir. Ezeli bilgi, insana hürriyet atfedilmemesini gerektirmektedir. Cebriye'ye ait olan bu görüşe göre; Tanrı insanın fiillerini önceden bilir. Bu fiiller önceden Tanrı tarafından bilindiği için o şekilde meydana gelmesi gerekir. Aksi halde Tanrı'nın bilgisinin değişmesi gerekir ki bu da onun ezelilik vasfına ters düşer. O halde Tanrı'nın olacağını bildiği şeyin olması zorunlu, olmayacağını bildiği şeyin de olması imkansızdır. Demek ki insan fiillerinde hür değildir.⁶⁹

Cebriye, Allah'ın ilminin ezeli olma yönüne ağırlık vererek insan hürriyetini kısıtlamış hatta yok saymıştır. Halbuki ikisi de önemlidir. Aşırılığa kaçarak ve tek taraflı düşünerek problemi halletmeye çalışan Cebriye'nin bu görüşleri hem eksik hem de bir çok problemi peşinden getirmektedir. Onların bu görüşleri diğer mezhepler tarafından tenkit edilmiş olup, ne o zamanda ne de günümüzde beklenen ilgiyi görmemiştir.

b) Tanrı'nın bilgisi ezeli değildir; o sonradan meydana gelir, dolayısıyla insana hürriyet atfedilmesine bir engel teşkil etmez.

Kaderiye diye bilinen fırka tarafından savunulan bu görüş Allah'ın bilgisinin hâdis olduğunu, O'nun tek tek şeyleri, onlar meydana gelmeden önce bilmediğini, Tanrı'nın eşya ile ilgili bilgisinin ancak onlar meydana geldikten sonra oluştuğunu söylemişlerdir.⁷⁰

Kaderiye de bu görüşleriyle insana tam bir hürriyet vermiş, fakat bir yandan insana çok geniş bir saha açarken bu defa da Allah'ın bilgisini (ilmini) kısıtlama yoluna

⁶⁹ M. Saim Yeprem, *İrâde Hürriyeti ve İmam Mâturidî*, İstanbul 1984, s. 198; Krş.: Eş'arî, *Kitâbu Makâlâtî'l-İslâmiyyîn*, neşreden: Helmut Ritter, Wiesbaden 1963, I/340; Taftazânî, *a.g.e.*, s. 196-7.

⁷⁰ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, İstanbul 1996, s. 291; Ayrıca Allah'ın ilminin hâdis olduğunu söyleyenler ve bunların eleştirileri için bkz.: H. Hüseyin Tunçbilek, *İslam Düşüncesinde Allah'ın İlmi*, İstanbul 2003, s. 46-50.

gitmiştir. Tek yönlü ve eksik bir bakış açısı olduğu için diğer mezhepler tarafından tenkit edilmiştir.

c) Hişam b. el-Hakem (v. 199/814) ve Ebu'l-Hüseyin el-Basri (v. 436/1044) nin sahip olduğu görüşe göre; Allah eşyanın hakikatini ve mahiyetini ezelde bilir; fakat tek tek şeyleri bilmek, ancak onların meydana gelmesiyle olur. Çünkü tek tek eşya ve değişen nitelikler var olmadan önce sırf yokluk (madum)turlar, dolayısıyla bilinemezler. Onlar, ancak meydana geldikleri anda bilinirler. O zaman Tanrı'nın bilgisi bilinenin vukuuna bağlıdır. Bunun tersi düşünüldüğünde, Tanrı'nın ezeli bilgisi ya zorunluluk, yada imkansızlık doğuracağı için, hürriyetten söz edilemez.⁷¹

Hürriyet merkezli düşünen bu alimler kendi görüşlerini delillendirmek için Kur'an-ı Kerim'den ayetler getirerek bunları yorumlamışlardır.⁷²

Risale müelliflerinden Hasan el-Basrî (daha sonra Mu'tezile) ve Ebû Hanîfe (daha sonra Mâturîdîlik) Allah'ın ezeli ilminden herhangi bir cebir ve zorlama anlamında kader çıkarmadıkları halde; cebri savunan bazı kişiler, bu ikisi arasında zorunlu ilişki kurdu: "siz cehaletinizden dolayı sandınız ki, Allah'ın ilmi, kulların masiyet veya itaat olarak yaptıkları şeylere onları zorlayan şeydir" dediler.⁷³

Özet olarak verdiğimiz yukarıdaki bilgiler doğrultusunda "hürriyet" ve Allah'ın ilminin ezeliyeti arasında sıkışıp kalan mezhepler bazen aşırılığa kaçarak iki özelliğin birine ağırlık vererek problemi çözmeye çalışmışlardır. Fakat bunu yaparken adeta "kaş yapayım derken göz çıkarmışlardır." İkisi arasında orta yolu bulmaya çalışan Ehl-i Sünnet alimleri konuya, hem Tanrılık tanımı açısından hem de ahlaki yönden yaklaşmışlardır. Hürriyet problemini Tanrı'nın ezeli ilmi açısından ele alırken, onun ezeli olma özelliğini korumaya, dolayısıyla insana hürriyet verilmesini engellemeyecek şekilde anlamaya ve yorumlamaya gayret etmişlerdir.

Ehl-i Sünnet'in iki mezhebi de (Eş'arî ve Mâturîdîler) Allah'ın ezeli bilgisinin insanın irade ve ihtiyarını engelleyen bir şey olmadığını söylemişlerdir. Zaten bilgi varlıklarının meydana gelmelerinin sebebi olmadığı için insanın hürriyetini kısıtlayan bir durum ortada yoktur. Prensip olarak da Tanrı'nın bilgisi bilinene tabidir, düsturunu esas alan Ehl-i Sünnet, Tanrı'nın olacak şeyleri olacağından dolayı bilir, yoksa Tanrı bildiği

⁷¹ Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, I/256-7.

⁷² Bu ayetler: Bakara, 2/143, Tâhâ, 20/43-44, Muhammed, 47/30-31, Mülk, 67/1-2. Bu ayetlerin yorumu için bkz.: Neseî, *a.g.e.*, I/256-7; H. Keskin, *a.g.e.*, s. 352 vd.

⁷³ İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara 1998, s. 99; Hasan el-Basrî'nin görüşü için bkz.: Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev.: E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1998, s. 125.

için o şeyler meydana gelmez, görüşünü benimsemiştir.⁷⁴ Ehl-i Sünnet meseleye yaklaşırken Allah'ın ilim sıfatının yanında irade ve kudret sıfatlarının da göz önünde bulundurulması gerektiğini belirterek bu sıfatların fonksiyonları ve birbirleriyle ilişkilerine de vurgu yaparak problemi çözmeye çalışmışlardır.⁷⁵

Allah'ın ilmini insan hürriyeti boyutuyla değerlendirirken kısmen de kaderle olan bağlantısı üzerinde duruyoruz. Kaderle alakalı olan en önemli husus da acaba Allah geleceği bilir mi, sorusu gündeme gelmekte ki bu سوال kader açısından ayrı bir önem arz etmektedir.

Kur'an-ı Kerîm'de Allah'ın gayba dair bilgisiyle ilgili ayetler pek çoktur. Biz burada sadece bir iki tanesini verip geçeceğiz:

“Gaybın anahtarları O'nun yanındadır, onları O'ndan başkası bilmez. Allah kara ve denizde olan her şeyi bilir. O'nun bilmesi olmaksızın bir yaprak düşmez. Yerin karanlıkları içinde gömülen bir dane, yaş kuru hiçbir şey yoktur ki, apaçık bir kitapta olmasın.”⁷⁶

“Allah'tır gerçek ilah! O'ndan başka yoktur ilah. Görünmeyen (gayb) ve görünen her şeyi bilir. O rahmandır, rahimdir.”⁷⁷

Bu ve benzeri ayetler, bize Allah'ın geleceği de bildiğini bildirmektedir. Yukarıdaki “Allah geleceği bilir mi?” sorusuna verilen müsbet netice sonrasında önümüze yeni sorular gelmektedir. Allah'ın geleceği bilmesi insanların hürriyetini kısıtlamakta mıdır? Hürriyet – kader probleminin çözümünü oluşturacak temel saç ayaklarından birini de bu soruya verilen cevapta bulacağız. Allah'ın gayba dair bilgisi, gerek İslam dünyasında gerekse Batıda daima tartışılmıştır. Yapılan yorumlar hangi aşamada olursa olsun, konu günümüzde olduğu gibi gelecekte de gündemi meşgul edeceğe benziyor. Konuya girecek olursak şunu hemen belirtmemiz gerekir ki, gerek Allah'ın gaybı bilip bilmemesi konusunda gerekse Allah'ın gaybı bilmesinin insan hürriyetini zora sokacağı – ki bu da bizi cebre götürür – konusunda düşünürler arasında bir birlik yoktur.

Tanrı'nın geleceği bilip – bilmemesi ile ilgili olarak filozoflar ikiye ayrılmış, bunların bir kısmı Tanrı gelecekte olacak olan şeyleri bilir demiştir. Bir grup da Tanrı'nın gelecekteki hadiseleri bilebilmesini onların gerçekleşip gerçekleşmediğine

⁷⁴ Hanifi Özcan, *Bilgi – Obje İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti*, s. 274-5.

⁷⁵ Bkz. er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 174 vd.

⁷⁶ Enâm, 6/59.

⁷⁷ Haşr, 59/22. Ayrıca bkz.: Neml, 27/65, Lokman, 31/34.

bakarak karar vermişlerdir. Örneğin St. Thomas Aquinas “gelecek” nedensel zorunlulukla şu ana kadar tespit edilemediğinden, Tanrı’nın onu bileceğini inkar etmiştir. Bilinme özelliği gösteren bir şeyin mevcut (gerçekte varlığı) olması gerektiğini söyleyen düşünürlerin bir kısmı bundan yola çıkarak, Tanrı insanın fiillerini daha önceden biliyorsa – ki bu da gerçekse – o zaman insan yapıp ettiklerinde hür olmayacaktır.

Temeli çok eskilere dayanan bu problemi Aquinaslı St. Thomas şöyle ifade ediyor: “Tanrı tarafından her ne bilinirse, onun mevcut olması gerekmektedir; Tanrı’nın bilgisi ise bizimkinden daha kesindir, fakat gelecek ve muhtemel olan hiçbir şey Tanrı tarafından bilinemez.”⁷⁸

St. Thomas, problemi bu şekilde özetlerken temelde iki noktaya vurgu yapıyor: Birincisi ister Tanrı ister insan olsun bilinebilecek olan şeylerin ilk önce mevcut olması gerekiyor, ma’dûm değil. İkincisi ise, birincinin bir sonucu olarak gelecek ve muhtemel olan şeyler hakkında ne Tanrı’nın ne de bizim bilgimizin olamayacağıdır.

St. Thomas problemi ortaya koyduktan sonra şöyle bir çözüm yolu önerir: Tanrı, zamanın dışındadır. Tanrı’nın hayatı, zaman ile değil, bilakis özellikle ezelilik ve ebedilik ile ölçülür. Hiçbir parça (cüz)ya sahip olmayan ezelilik ve ebedilik bütün zamanı aşar. Netice olarak, farklı zamanlarda meydana gelen şeyler, hepsi birlikte Tanrı’ya göre “şimdiki”dir. Bir olay, sadece bilenin bilgisiyle olayın meydana gelmesi arasında gelecekte geçmişe doğru bir ilişki bulunduğu “gelecek olarak” bilinir. Fakat Tanrı’nın bilgisi ile herhangi bir muhtemel olay arasında buna benzer bir ilişki yoktur. Tanrı’nın bilgisi ile zaman içindeki herhangi bir olay arasındaki ilişki daima bir “eşzamanlılık”tır. Netice olarak muhtemel bir olay, Tanrı’nın bilgisindeyken gelecek olmayıp bilakis şimdiki. Şimdiki olarak o, zorunludur; çünkü durum ne ise odur ve bu herhangi bir kimsenin değiştirme gücünün ötesindedir. Bu bakımdan Tanrı tarafından bilinenin zorunlu bir hakikat olduğunu kabul edebiliriz. Çünkü Tanrı tarafından bilinirken o, artık gelecek değil, şimdiki. ⁷⁹

St. Thomas, kendine göre getirdiği bu çözüm yoluna bir örnekle makullük kazandırmak ister: “Biz gelecek muhtemel olayları, gelecek olarak bildiğimiz için bize göre onlar hakkında hiçbir kesinlik mevcut olamaz; bilakis onlar hakkında hiçbir

⁷⁸ Anthony Keny, *Tanrı’nın Önceden Bilmesi ve İnsan Hürriyeti* (çev.: Hanifi Özcan), D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı VI, İzmir 1989, s. 625-628. Ayrıca önemli bir filozof olan St. Augustinus’un konu ile ilgili görüşleri için bkz.: Zeki Özcan, *Augustinus’ta Tanrı ve Yaratma*, İstanbul 1999, s. 211-8.

⁷⁹ Anthony Keny, *a.g.m.*, s. 630.

kesinlik, ancak bilmesi zamanın üstünde, ezelde olan Tanrı'ya göre mevcut olabilir. Bir yol boyunca yürüyen insan, arkasından gelenleri göremez; fakat bir tepeden aşağı bakarak, yolun bütün uzunluğunu seyreden bir kimse, yol boyunca gidip gelmekte olanların hepsini aynı zamanda görebilir. İşte Tanrı'ya göre de durum böyledir. Aslında bizzat muhtemel olan gelecek olaylar, bizce bilinemez. Tanrı tarafından bilinen, Tanrı'nın bilgisine açık bulunduğu tarzda (yani şu andaki durumu içerisinde) zorunludur. O, bizzat kendi sebeplerine göre, zorunlu değildir.”⁸⁰

Aquinaslı St. Thomas'ın bu açıklamaları, Tanrı'nın önceden bilmesinin meydana getirdiği problemin klasik çözümü haline gelmiştir. St. Thomas'ın konuyla ilgili tavizleri bunlarla sınırlı değildir. Biz burada sadece özet halinde bilgi vererek Batı'lı bir filozofun meseleye bakışını aktardık. Şimdi İslam filozoflarının probleme yaklaşımına da kısaca değindikten sonra kelamcılarının görüşlerini de aktarıp bu fasla son vermek istiyoruz.

Farabî problemi Aristoteles'in gelecekte olacak olaylarla alakalı mesela bir deniz savaşı ile ilgili hükümlerin mantıkî statüsünü belirlemeye çalışırken üçüncü halin yokluğu prensibinden hareketle hükmün ya doğru ya da doğru olmayacağını ifade etmesinden devam ettiriyor. Aristo'ya göre eğer doğru ise “determinizm” hatta “fatalizm” kaçınılmaz olur. Fakat fatalizm (kadercilik) akla ters düşmektedir. Bu durumda şu söylenebilir; madem ki geleceğin olayları şu anda tesbit ve tayin edilmemiştir, onlarla ilgili hükümler de şu anda doğru ya da yanlış değildir. Onlar bu statülerden birini yahut ötekini günü geldiğinde kazanacaktır.⁸¹

Aristo kendi felsefesi açısından büyük bir görüş ortaya koyuyor. Farabi onun bu görüşlerinden hareketle meseleyi şu şekilde ele alıyor: “Eğer gelecekle ilgili hüküm ya doğru yada yanlışsa bir kimse Allah'ın bilgisinin bu mümkünlerden (şıklardan) biriyle nasıl bir münasebet içinde olduğunu sorabilir. Allah'ın bilgisi açısından iki zıttan biri belirli değil midir? Eğer değilse, Allah'ın bilgisi de bizim o konudaki bilgimiz gibi olur; yani hükmün doğru mu yanlış mı olduğu bilinmez olur. Bu da şu anlama gelir: Allah, şeyleri var olmadan önce bilemez. Bu, kötü ve kabul edilemez bir sonuçtur. Bütün dinler bunun aksini söylemektedir. Fakat eğer Allah zıtlardan birini, yani olacak olanı olmuş gibi biliyor dersek, bu durumda da Aristo'nun dediği irade, düşünce vs. anlamsız

⁸⁰ a.g.m., s. 630; Aquinolu Thomas'ın bilgi görüşü için bkz.: Macit Gökberk, *FelsefeTarihi*, İstanbul 1980, s. 171-3.

⁸¹ M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 169.

olur. O zaman bütün dinlere mensup kişiler, yaptıklarının kendilerine ait olmadığına, dolayısıyla insan için ihtiyarın bulunmadığına inanırlar. Bu, Allah'ın adaletini yani O'nun mükafat ve ceza vermesi hususunu şüpheli duruma getirir. Bütün dinler bunu reddeder. Halkın böyle bir inanca sahip olması da çok tehlikeli olur.”⁸²

Görüldüğü üzere, Farabi meseleye felsefi açıdan daha ziyade dini bir endişe ile yaklaşmaktadır. O, problemi kısaca şöyle çözümlemektedir: Bazıları Allah'ın her şeyi nasıl ise öylece yani vacibi vacib, mümkünü de mümkün olarak bildiğini söylemek suretiyle problemi çözmeye çalıştılar. Bu çözüm şekli Farabi'ye göre hem çok geneldir, hem de nihai noktada yukarıda söz konusu edilen tehlikelerden birini – Allah mümkünleri ancak gerçeklik kazanmalarından sonra bilir kanaatini – doğurur.

Farabi ilk önce “bizatihi vacib” olan ile başka bir şeyin neticesi olarak vacib olan arasında bir ayrım yaparak işe başlar. Gelecekle ilgili bir hüküm bu ikinci anlamda vacib olabildiği halde birinci anlamda olmaz. Sözgelisi; eğer biz Zeyd'in seyahate çıkacağı konusunda kesin bir bilgiye sahip isek, Zeyd kesinlikle seyahate çıkacak demektir; ama bu Zeyd'in yolculuğunun “bizatihi vacib” olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla bizim bilgimiz Zeyd'in evde kalma kudretine sahip olmadığını göstermez. İlahi bilgiyi bu örneğin ışığında düşünürsek diyebiliriz ki Allah'ın bizim gelecekte gerçeklik kazanacak olan fiillerimizi bilmesi o fiillerdeki “imkan” ı dolayısıyla “hürriyetimizi” ortadan kaldırmaz. Olacak olanların ilahi bilgiye göre olmaları onları mümkün olmaktan çıkarıp vacib kılmaz. Buna göre belli bir fiil, bir bakımdan vacib başka bir bakımdan mümkün olabilir. Yani ilahi bilgi açısından bakıldığında vacib, ama bizatihi ele alındığında da mümkündür.⁸³

Farabi kendine göre bu şekilde bir çözüm yolu öneriyor. Fakat bu çözüm şekli bazı problemleri de beraberinde getirmektedir. İlk göze çarpan problem, Allah'ın geçmiş, hal ve gelecekteki olayları seyreden bir gözlemci durumunda olmasıdır. Bizim burada bunları tek tek ele almamıza imkan yoktur. Sadece görüşleri çözüm şekliyle birlikte özet olarak sunmaya çalışıyoruz. İbn Sina ise meseleye biraz daha farklı yaklaşarak Allah'ın bilgisinin “külli bir tarzda olduğunu” ve cüzileri bu şekilde bildiğini söyleyerek kendine göre bir çözüm yolu öneriyor.⁸⁴ Problemin filozoflara bakan yönüne son vererek Kelamcıların bu konudaki yaklaşımlarına geçmeden önce problemin 20.

⁸² *a.g.e.*, s. 170.

⁸³ M. Aydın, *a.g.e.*, s. 170.

⁸⁴ M. Aydın, *a.g.e.*, s. 171. İbn Sina'nın bu konudaki görüşlerine daha önce değinildiği için burada bu kadarlık bir açıklama ile iktifa ediyoruz.

yüzyıl Süreç Felsefesi filozofları tarafından tekrar ele alındığını ve bunların görüşlerine de Muhammed İkbâl'in konu ile ilgili düşüncelerini açıklarken zaman zaman atıflarda bulunacağımızı belirtmek istiyoruz.

Kelamcılarının görüşlerine değinirken burada sadece Sünnî ekolün fikirlerine yer vereceğiz. Çünkü diğer Kelam ekollerinin temsilcilerinin meseleye yaklaşımına değinmiştik.

Allah'ın geçmiş, hal ve geleceği bir tek bilgi ile bildiği ve eşyada meydana gelen değişmelerin ilimde değişmeyi gerektirmeyeceği görüşü bütün Sünnî kelamcılar tarafından kabul edilmiştir.⁸⁵

Ebu Hanîfe'ye göre mesele; eşya var olmadan evvel Allah-ü Teala eşyayı biliyor şeklindedir. Bu cümle, "Allah her şeyi bilicidir"⁸⁶ mealindeki ayetin anlamını yansıtmaktadır. Kadimliği sabit olanın yok olması mümkün değildir. Ebû Hanîfe Kur'ân-ı Kerîm'den bir başka ayeti örnek göstererek problemi şu şekilde açıklamaktadır: "Bilmez mi o yaratan... O latiftir, her şeyden haberdardır."⁸⁷ Yani eşyayı yaratan onu yaratmadan önce bilmez mi? Yaratanın bilgisi kadimdir, fakat bilgisinin taalluk ettiği bazı varlıklar ise yaratılmıştır. Bu konuda Cenab-ı Hakk şöyle buyuruyor: "Ne yerde ne gökte zerre ağırlığında hiçbir şey Rabbinden gizli kalmaz; ne bundan büyük ne de küçüğü... Bunların hepsi ancak levh-i mahfûzda yazılıdır."⁸⁸ Ebû Hanife kısaca Allah'ın bilgisinin eşyanın var olmadan evvelini de kuşattığını ifade ederek daha sonraki kelamcılara ışık tutmuş olmaktadır.⁸⁹

Maturidi, Allah'ın alemini bildiğini ifade ederek buna delil olarak O'nun fiillerinin tabii fiiller olmadığını ve bir iradeye dayalı ihtiyari fiiller olduğunu belirtmektedir. Fiillerinin ihtiyari olduğunun delili ise bu fiillerin özelliklerinden hareketle açıkça görülür. Çünkü tabii olan fiiller ancak bir tür olabilir. Halbuki kainat değişik güzellikler ve farklı hikmetlerle doludur.⁹⁰ Gerek Maturidi gerekse onun takipçileri olan Maturidi kelamcılar Allah'ın ilminin geçmiş, hal ve geleceği ihata ettiği konusunda hemfikirdirler. Burada tartışma konusu olan Allah'ın gelecekle ilgili olan bilgisinin

⁸⁵ Ebû Hanîfe, *Fıkhu'l-Ekber (Aliyyu'l-Kârî Şerhi)* çev.: Y. Vehbi Yavuz, İstanbul 1981, s. 111-2; Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, s. 215; Sırrı Girîdî, *a.g.e.*, s. 91-2.

⁸⁶ Ahzâb, 33/40.

⁸⁷ Mülk, 67/14.

⁸⁸ Yunus, 10/61.

⁸⁹ Ebû Hanîfe, *a.g.e.*, s. 111-2.

⁹⁰ Maturidi, *Kitâbu't-Tevhîd* (tah.: Dr. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 44 vd.

insan hürriyetine bir zararı olup olmayacağı meselesidir. Yani Allah'ın gaybı bilmesi insan iradesine konulmuş bir kota şeklinde mi anlaşılmalıdır.

Maturidi alimlerinden Ebu'l-Muîn en-Neseî'ye (v. 508/1115) göre yaratma kudretinin bulunmasının şartı yaratılmış varlığın var olmadan önce yaratıcının onu bilmesine bağlıdır. O, bu konuya şu Kur'ân ayetini delil gösterir: “Sizler sözlerinizi gizleseniz de açıklasanız da birdir. O, kalplerde olanı bilir. Yaratan bilmez olur mu? O, latiftir, haberdardır.”⁹¹

Neseî'ye göre bu ayetten hareketle insan fiillerinin yaratılmış olduğu neticesine varılabilir. Fakat Neseî insanın fiilini serbest ve hür olarak seçip işlediği fikri ile ilgili olarak şu ayetleri de öne sürmektedir: “Dilediğinizi işleyin”⁹², “İyilik yapın”⁹³, “Yaptıklarına karşılık olarak”⁹⁴. “Dilediğinizi yapın” demek insanda istediğini yapabilme gücünün bulunduğunu gösteren Kur'ânî bir delildir. Diğer ayetler de insanın özgürlüğünü ifade etmektedir.⁹⁵

Bütün Sünnî kelimciler gibi Mâtûrîdîler de Allah'ın ilminin yaratmayı gerektirmeyeceğini söylemektedirler. Çünkü Allah'ın yaratması “ilim” sıfatıyla sınırlı olmayıp “irade, kudret ve tekvin” sıfatlarıyla da birlikte düşünülmesi gerekmektedir. Bu yüzden Sünnî kelimcılara göre eğer bir yaratmadan bahsedilecekse sadece ilimden değil, bunun yanında yukarıda ifade etmiş olduğumuz sıfatları da göz önüne almamız icap eder. Sonuç olarak Mâtûrîdî ekolü insanın fiillerinde hür olduğunu çok açık bir şekilde ifade etmiştir.⁹⁶

Eş'arîler de Mâtûrîdîler gibi “ilim” sıfatını yaratma konusunda tek başına değerlendirmemişlerdir. Onlara göre ilim fiilin ihkam ve itkan ile yapılmasının teminatı, kudret de bu fiilin vücuda gelmesinin sebebi, aynı şekilde irade de fiillerin zaman, mekan ve hususiyetleri açısından tayin ve tahsislerinin gerçekleşmesinin teminatıdır. İşte kelimciler Allah – alem ilişkisinde ilim, kudret sıfatlarının yanında bir

⁹¹ Mülk, 67/13-14.

⁹² Fussilet, 41/40.

⁹³ Hacc, 22/77.

⁹⁴ Secde, 32/17.

⁹⁵ Neseî, a.g.e., s. 414 vd.; Ayrıca bkz.: M. Sait Yazıcıoğlu, *Mâtûrîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul 1992, s. 128-30.

⁹⁶ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: M. Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturîdî*, İstanbul 1984.

de irade sıfatına aklen yer verebilmek için ilmin maluma tabi olduğunu, Allah'ın bu sıfatları olanları oldukları gibi, olacakları ise olacakları gibi bildiğini söylemektedirler.⁹⁷

Bütün sıfatlar ezelidir; ama en azından taallukları arasında bir zaman farkı yoksa da bir tertip farkı mutlaka vardır. Çünkü bilgi, hem irade hem de kudretten öncedir. Aksi halde malum olanlar içinden mümkün olanların varlık yada yokluğa tercihinin bir anlamı kalmazdı. Şu halde eğer ilahi bilgide var olacaklar hakkında zaten bir bilgi var ise bunun maluma tabi olduğunu söylemek nasıl mümkündür. Sünnî kelimcılar böyle bir açmazdan kurtulmak için yine irade ve kudret sıfatını öne çıkarmışlardır. Şehristânî (v. 548/1153) “Eğer bir irade kabul etmezsek kudret sıfatına da gerek kalmayacak, böylece filozofların iddia ettiği gibi ilahi bilginin fiili bir bilgi olduğunu kabul etmemiz gerekecektir” demektedir.⁹⁸

Görüldüğü gibi Sünnî kelimcılar meseleyi farklı bir tarzda ele aldıkları için kendilerine göre Allah'ın bilgisinin herhangi bir cebri meydana getirmeyeceği görüşündedirler.⁹⁹ Bizim burada çok kısa olarak ele aldığımız konunun İslam düşünce tarihinde çok şiddetli tartışmalara neden olduğunu da belirtmek istiyoruz.

⁹⁷ Fahrüddin er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 174 vd.; Ayrıca bkz.: H. Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah – Alem İlişkisi*, s. 292-3.

⁹⁸ Şehristânî, *a.g.e.*, s. 218-9; Ayrıca bkz.: H. Keskin, *a.g.e.*, s. 293.

⁹⁹ Allah'ın bilgisinin beraberinde getirdiği problemler için bkz.: Metin Özdemir, “Ezeli Bilgi Anlayışının Problematik Yönü”, *C.Ü.İ.F. Dergisi*, Sivas 2002, c. VI, s. 209-226.

İKİNCİ BÖLÜM

MUHAMMED İKBÂL'İN ULÛHİYYET ANLAYIŞI ve ALLAH'IN SIFATLARI HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

3.1 Muhammed İkbâl'in Ulûhiyyet Anlayışı

İkbâl'in ulûhiyyet hakkındaki görüşlerine geçmeden önce çalışmamıza ışık tutacağı için Süreç Felsefesi filozoflarının (özellikle Whitehead ve Hartshorne) Tanrı hakkındaki fikirlerine kısaca temas etmek istiyoruz. Böyle bir çaba içinde olmamızın sebebi; bugün dinamik varlık anlayışını ihtiva eden Süreç Felsefesinin teolojik uzantılarını en iyi şekilde Batı'da Whitehead ve büyük ölçüde onun takipçisi durumunda olan Charles Hartshorne'da, İslam dünyasında ise Muhammed İkbâl'de görüldüğü iddiasıdır.¹

Whitehead'e göre, Tanrı "Bilfiil varolan"dır. Ezeli objelerin bütün çokluğu, somutlaşma sürecinin her merhalesi karşısında derecelenmiş münasebetini Tanrı sayesinde kazanır.² Whitehead, daha önceki Tanrı tasavvurlarını eleştirerek onları bir tasnife tabi tutar. Aristo'nun ve dinin karışımından meydana gelmiş olan sentezci görüşün temel tezi, yaratıcı faaliyetin dışında, her yönüyle reel ve aşkın bir yaratıcı kudret olduğudur. Alem O'nun bağımsız iradesi sonucu var olmuştur. Ve O'nun buyruklarına uyarak hayatını sürdürmektedir. Bu tez, Whitehead'e göre, Hıristiyanlığın ve İslam'ın tarihlerine trajediyi sokan yanıltıcı bir görüştür. İslam'ın doğuşuyla büyük kuruluş döneminin sonuna gelen felsefî teizm içinde üç farklı düşünce çizgisinin belirildiğini söylüyor Whitehead:

1. Tanrı'nın kral bir yönetici şeklinde tasavvuru.
2. Varlığında ahlaki enerjiyi toplayan bir "kişi" şeklindeki düşünce.
3. O'nun felsefi bir ilke şeklinde düşünülmesi.

Birinci görüş Sezar'a atfedilen bütün özellikleri, en yüce dereceleri ile, Tanrı'ya atfetti. İkinci görüşü ise en iyi Yahudiliğin peygamberlerinde bulmaktayız. Üçüncü görüşün klasik temsilcisi ise Aristoteles'tir. Ayrıca bu üç görüş arasında çeşitli

¹ M. Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, c. XXVII. Ankara 1985, s. 34.

² M. Aydın, a.g.m., s. 39.

kombinezonlar kuran birçok felsefi teizm doktrinleri bulunmaktadır. Fakat Whitehead'e göre, Hristiyanlığın menşesinde, yani Galile döneminde yukarıdaki görüşlere tam olarak uymayan başka bir görüş daha vardır. Bu görüş, ne "hakim Sezar"ı ne "fazlasıyla sert ahlakçı"yı ne de "hareketsiz ilk muharrik"i ağırlık noktası olarak seçer. O, alemdeki şefkat unsuruna, alemin yavaş yavaş ve sükunet içinde aşk ile faaliyetini sürdürdüğüne, yani Tanrı'nın şefkat ve sevgi unsurlarını taşıdığına ağırlık verir. İmdi aşk, ne hükmeder ne de hareketsiz kalır; ve o biraz da ahlak konusunda kılı kırk yarıp sertlik göstermez.¹ Whitehead'in bu tasnifini Hartshorne biraz daha genişletip yeni bir sınıflandırma yapmaktadır. Bu tasnife ileriki sayfalarda yer vereceğiz.

Whitehead'in Tanrı anlayışı alışlagelmiş bir anlayıştan farklıdır. Yani, klasik bir ilahiyatçının tasavvurundan oldukça farklıdır. O, her şeyden önce ilahiyatın temel konusu olan "Tanrı'nın varlığı" ile ilgili "deliller" geliştirme veya mevcut delillere bir değişiklik getirme yoluna gitmez. Onu asıl ilgilendiren konu, mevcut bilgi ve tecrübelerimizi dikkate alarak Tanrı – alem ilişkisini açıklamaktır. Whitehead'in felsefesini, İkbâl'in gözünde cazip ve değerli kılan da budur. Whitehead, ilk önce Aristo'nun ortaya koymuş olduğu kozmolojinin büyük ölçüde hatalı olduğuna inandığını ve bunun da kendisini onun Tanrı anlayışından başka bir anlayışa ittiğini söyler. O, Aristo'nun ilk muharriki yerine Tanrı'yı "somutlaşma sürecinin ilkesi" (The Principle of Concretion) olarak görür.²

Whitehead, daha önce öne sürülen Tanrı anlayışlarının bir çok problemi de beraberinde getirdiğini söyleyerek bu sorunların üstesinden gelebilmek için çift kutuplu (dipolar) bir Tanrı anlayışı öne sürmektedir. Ona göre bu, aynı varlığı iki farklı açıdan görmek ve anlamaya çalışmaktır. Tanrı'nın bir değişmenin ötesinde kalan, mutlak, ezeli yanı (vechesi) vardır; bir de değişme sürecine bağlı olarak değişen, oluşan yanı. Whitehead her bilfiil şeyi çift kutuplu olarak görür. Ama bu, sözkonusu şeyin bölünebilirliği anlamına gelmez. Onlar, aynı varlığın iki ayrı vechesidir.³

Whitehead daha sonra Tanrı'nın bu iki yönünü ayrıntılı olarak ele alır. Ancak bu ayrıntılar bizim çalışmamızın ilgi alanı dışında kalmaktadır.

Hartshorne'un Whitehead'in tasnifini esas alıp yeni bir sınıflandırma yaptığını daha önce belirtmiştik. O, daha ziyade Thomas Aquinas'ın klasik felsefi teizmin yeterli

¹ M. Aydın, a.g.m., s. 46.

² M. Aydın, a.g.m., s. 49-50.

³ M. Aydın, a.g.m., s. 51.

olmadığını, Bradley gibi filozofların görüşlerinin ise Tanrı kavramını açıklamaktan büsbütün uzak kaldığı fikrinden yola çıkarak panteizm ile teizm arasında bir orta yolu bulmaya çalışır. O bu senteze “Panenteizm” adını vermiştir. Hartshorne’un gayesi dinin Tanrı anlayışını, özelliklerini yitirmeden makul bir metafizik ifadeye kavuşturmadır.

Hartshorne, çeşitli Tanrı anlayışlarını şu şekilde tasnif eder:

a) Ezeli, şuurlu varlık: Aristo’nun Tanrı anlayışı buydu. Tanrı, kendi varlığının farkında olup alemi ne bilmekte, ne de ihtiva etmektedir.

b) Ezeli, şuurlu ve alemi bilen varlık: Klasik teizmin Tanrı anlayışı esas itibariyle bu özelliklere sahiptir.

c) Ezeli, şuurlu, bilen ve alemi ihtiva eden varlık: Bu da klasik panteizmin görüşüdür.

d) Ezeli varlık: Şuurun ve bilginin ötesinde ezeli olarak mutlak varlık. Plotinus’un sudur nazariyesi böyle bir Tanrı anlayışını öne sürmektedir.

e) Ezeli, şuurlu, bilen, zamanla ilgili, alemi ihtiva etmeyen varlık: Socinus ve Lequier gibi düşünürlerin savundukları “temporalist teizm”.

f) e şikkındaki özelliklerden ayrı olarak bir de kısmen alemi ihtiva etme özelliğine sahip ki, James, Brightman vs. düşünürlerin savundukları “sınırlı panteizm”.

g) Tamamen zaman içinde olan, tedricen ortaya çıkan (emergent) varlık: S. Alexandre’in görüşü.

h) Ezeli, şuurlu, bilen, alemi ihata eden, değişebilen varlık: Hartshorne’a göre bu sonuncu görüş “Panenteizm” olup dinin Tanrı anlayışına felsefi açıdan layık olduğu önemi veren yegane doktrindir.¹

Hartshorne’a göre; büyük dinlerin çoğunda Tanrı, prensip olarak diğer bütün faal varlıkların üstünde tutulan bir Fail-i Muhtâr, mutlak yaratıcı ve her şeyi kontrolü altında bulunduran bir güç olarak tasavvur edilmektedir. Fakat Tanrı ne kadar yüceltilirse yüceltilsin O yine de kendisine analogi yoluyla da olsa kişilik atfedilen ferdî bir varlıktır. Öyle ki, insanın Tanrı suretinde yaratıldığı söylenmektedir. İnsanla Tanrı arasında bir analogiye başvurulmadığı takdirde din, sahip olduğu önemli özelliklerden birini kaybetmiş olur. Yalnız Yahudilik’ten kaynaklanan inançlarda değil, Zerdüştlük’te, hatta

¹ M. Aydın, a.g.m., s. 47.

Hinduizm ve Budizm'in öne sürmüş oldukları bazı inançlarda da sözü edilen analoji önemli bir rol oynamaktadır.¹

Hartshorne da selefi Whitehead gibi Tanrı'nın bir "ferd" olduğu görüşüne sahiptir. Sadece Tanrı'nın değil, her gerçek varlığın kendine göre bir ferdiyetçi kimliği, yani onu öteki var olanlardan ayıran bir takım özellikleri vardır. Ona göre; Tanrı kişiliğe sahip bir varlık olup başka hiçbir varlık O'nün üstünde yer alamaz. Bazı Hindu mezhepleri de bu görüşü kabul etmektedir.²

Hartshorne, filozofların Tanrı telakkilerini eleştirerek dinin Tanrı'sıyla felsefenin Tanrı'sı arasındaki farka değinir: O, evvela ortaçağ filozoflarını ve bir çok bakımdan bu filozofların devamı niteliğinde olan Kant'ın, Tanrı ile diğer varlıklar arasında, kişilik atfedilen varlıklarla her yönüyle mutlak, kendi kendine yeterli, sonsuz ve değişmeyen bir varlık arasında bir analoji kurmaya çalıştıkları için hata ettiklerini ifade eder. Ona göre dinin Tanrı'sı felsefenin "mutlak"ından aşağı bir düzeyde bulunmadığı gibi O'nunla aynı da değildir. Söz konusu bu hatanın kökleri "mutlak" veya "hareketsiz muharrik" gibi ifadelerin sadece son derece soyut olana atıfta bulunduğu takdirde açık ve tutarlı bir anlam ifade edebileceğinin anlaşılmasında yatmaktadır. Matematikte kullanılan çarpım cetveli, yeteri kadar soyut ve sabittir. Onu ne değiştirebilir? Tanrı mutlaktır; fakat mutlaklık O'nun yegane karakteri değildir. O, mutlaklık kadar mutlak izafiliktir. Nasıl somut soyuttan fazla bir şeyse ve onu içine alıyorsa, izafilik de izafi olmayandan fazla bir şey olup onu içine almaktadır. Ancak son derece soyut olan bir şey, somut olandan büsbütün bağımsız olabilir. Aslında somutla olan her çeşit ilişkiden yoksun olma, somutluğun da yoksunluğu demek olur. Somutun, hem başka somutlarla hem de soyut olanla ilişkisi vardır. Tam anlamıyla bağımsızlık olumsuzluk demektir; gerçekten yokluk demektir.³

Yukarıda görüldüğü üzere Hartshorne Tanrının bir soyut bir de somut yanının olması gerektiğini iddia eder. Bunlardan birisinden yoksun olma veya bunların birbiriyle ilişkisinin olmamasının yokluk anlamına geleceğini ifade eder. Ona göre Tanrı soyut haliyle, değişmez ve etkilenmez; ikinci haliyle yani somut haliyle etkilenir, değişir. Tanrı ibadet edilmeye layık bir varlık olup hiçbir varlığın kendisine

¹ Charles Hartshorne, "Dine ve Felsefeye Göre Tanrı" (çev.: M. Aydın), *A.Ü.İ.F. Dergisi*, Ankara 1979, c. XXIV, s. 205.

² C. Hartshorne, a.g.m., s. 205.

³ a.g.m., s. 206.

ulaşılamayacağı kadar yetkindir. Ona göre, yetkinlikte Tanrı'yı geçen, yine Tanrı'nın kendisidir. Bu, yetkinlik içinde bir halden başka bir hale geçiştir.¹

Tanrı'nın "kişi" şeklinde nitelendirilen vasfını Hartshorne şöyle açıklamaya devam eder: "Tanrı – insan analojisinde, ilişkinin her iki tarafında görülen büyük farka rağmen, Tanrı'dan söz ederken daha aşağı bir düzeydeki varlıklarla ilişkisi olup, onları yöneten şuurlu bir varlıktan söz ederiz. Teoride olmasa da pratik dini hayatta bu böyledir. Akla yatkın bir çok din anlayışlarında Tanrı, insanlara hiçbir söz hakkı tanımayan sinirli bir despot gibi düşünülmez. Tam tersine O, makul bir ölçü içinde insanlara kendi başlarına karar verme imkanını tanıyan akıllı ve cömert bir yönetici, bir anne – baba gibidir. Bu tür benzetmelerin yorumlanması, şüphesiz bir takım problemler ortaya çıkarmaktadır. Fakat makul ölçüler içinde yapılabilen yorumlar sayesinde dini bir terim olan "Tanrı"nın ne anlama geldiği kısmen de olsa belirlenebilir. Tanrı, şahsiyete sahip bir varlık olarak sevilmelidir. Çünkü O da kendisinden, kayıtsız şartsız seven bir varlık olarak söz eder. Tanrı bir matematikçinin sağlıklı bir muhakeme tarzını veya bir filozofun kendi düşünce sistemini sevdiği gibi değil, bir baba, bir yönetici ve yüksek meziyetlere sahip olan bir dost gibi sevilmelidir. Acaba Tanrının insanları sevmesini nasıl ifade edebiliriz? O, yaratıkların mutluluklarını dikkate alarak sevgisini gösterir. Başka bir deyişle, sosyal anlamda sevgiyle ne anlatılmak isteniyorsa o anlamda sever."²

Sonuç olarak Hartshorne, dinin Tanrı'sı ile felsefenin tanrısının birbirinden farklı olduğunu; dindeki Tanrı'nın bir şahsa atfedilen vasıflara (analojik olarak) sahip bir varlık olarak telakki edilmesi gerektiğini söyler. Buna karşın felsefenin tanrısının ise, gayri şahsi olup mutlak olduğunu belirtir. Ona göre bu ikisi eşit olamaz. Mutlak, sonsuz, hareket etmeyen muharrik gibi şeyler yoktur; bunlar sadece soyut kavramlardan ibarettir. Bunun aksine dindeki Tanrı'nın mutlak ve sonsuz olan hareket etmeyen bir yönü vardır. Başka bütün varlıkların üstünde olan böyle bir varlık, Hartshorne'a göre en iyi "ikili aşkınlık" ile açıklanabilir. Onun Tanrı hakkındaki görüşlerini kısaca şu şekilde özetleyebiliriz: Tanrı, tamamen kendi varlığına has bir şekilde bağımsız ve bağımlı, sonsuz ve sonlu, değişmeyen ve değişen, cüzi ve evrenseldir. İzafi yön, somuttur; soyut ancak somut olanda gerçeklik kazanır. Tanrının aşkın izafiliği O'nun bir hususiyetidir. Tıpkı başka varlıklar gibi O da kendisine yöneltilen çağrılara mukabelede bulunur.

¹ M. Aydın, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı – Alem İlişkisi", s. 56-7.

² C. Hartshorne, a.g.m., s. 207.

Hürriyetin ve sevginin en yüce anlamı olan ortaklaşa yaratma sürecinde Tanrı, ulvî bir ortak olarak başkalarıyla işbirliğine koyulur.¹

İkbâl, Whitehead ve Hartshorne gibi Tanrı tasavvurlarını sınıflandırmaya gitmez. Fakat o, Aristoteles'in etkisinde kalan Müslüman filozofların "ilk muharrik" anlayışını, kendi deyimiyle "Panteist Sufilik" in "İçkin Tanrı" telakkisini ve Deizmin alemini dışarıdan seyreden "mimarını" şiddetle eleştirir.² Biz zaman zaman onun bu eleştirilerine yer vererek uluhiyet hakkındaki görüşlerini aktarmaya çalışacağız.

İkbâl'in Allah hakkındaki görüşleri belli bir gelişme çizgisi takip ettikten sonra olgunluk seviyesine ulaşmıştır. Onun 1905'ten 1908'e kadar uzanan dönem içinde "Vahdet-i Vücûd" anlayışını benimsediği görülmektedir. İkbâl, bu dönemde Allah'ı "Ezeli Güzellik" olarak düşünmektedir. Ezeli güzellik, her varlık derecesinde tecelli etmektedir. Demir tozları mıknatısın cazibesine nasıl kapılmakta ise alem de Allah'ın çekiciliğine öylece kapılmaktadır. Varlıklarda görülen yaşama gücü işte bu cazibenin farklı derecelerdeki tezahürüdür. Kısaca, "Ezeli Güzellik", topyekün varlığın gerçek kaynağıdır.³ İkbâl'in bu dönemde bir çok Müslüman filozof ve sûfinin eserinde mükemmel bir ifadesini bulan "güzellik" anlayışının etkisi altındadır. Bu dönemde İkbâl'in en çok takdir ettiği kişi Muhyiddin İbnu'l-Arabî'dir. O, İngiltere'de kaldığı yıllarda bu tutumunu devam ettirmektedir. Bununla birlikte o, bu süre içinde "güzellik" konusunda bazı şüphelere düşmüştür. Onun fikir dünyasına girmekte olan yeni etkiler, özellikle J. Ward, Bergson ve Nietzsche'nin tesirleri, İslam dünyasının özellikle Hint – Pakistan alt kıtasının içinden bir türlü çıkamadığı helak edici uyuşukluk İkbâl'i vitalizm* yönüne çekmiştir. Aslında o, Kur'an'ın dünya görüşünün de bu istikamette olduğuna inanmaktadır. O, aynı canlılığı Mevlana Celaleddin Rumî'nin şiirlerinde de

¹ C. Hartshorne. *a.g.m.*, s. 219.

² M. Aydın, *Süreç Felsefesi Işığında Tanrı – Alem İlişkisi*, s. 48.

³ M. İkbâl, *The Development Of Metaphysics in Persia (İslam Felsefesi Tarihine Bir Katkı – İran'da Metafizik İlimlerin Tekamülü)* (çev.: Cevdet Nazlı), İstanbul 1997, s. 112-3 vd.; Ayrıca bkz.: M. Aydın, *Muhammed İkbâl'in Din Felsefesinde Ulûhiyyet Kavramı*, A.Ü.İ.F. İslami İlimler Enstitüsü Yayınları, sayı IV, Ankara 1980, s. 200-201.

* Vitalizm (Dirimselcilik): Hayat olaylarının Fiziko-Şimik (Fizik-Kimya'ya ait) olaylara irca edilemeyeceğini, varlığın canlı olduğunu, canlı varlıkta özel bir yaşama gücünün varlığını kabul eden her doktrin. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 99-101; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 263.

görmekteydi. Bu sebeple 1908'den sonra İkbâl, yavaş yavaş Mevlana'ya yaklaşacak ve bir zamanlar hayran olduğu İbnu'l-Arabî'yi şiddetle tenkit edecektir.¹

Bu yeni değişiklikten sonra İkbâl, güzellikten pek bahsetmez. Çünkü onun her şeyin kaynağı olduğu hususunda şüpheleri vardır. O, daha çok artık "irade"den söz etmekte ve bir "Ene (ben)" felsefesi geliştirmeye çalışmaktadır.²

Benlik Hak varlığından bir varlıktır

Benlik Hak tecellilerinden bir tecellidir.

Bilmiyorum eğer deniz olmasa idi bu parlak inci nerede bulunurdu.³

İkbâl'in ego (ben) felsefesinin izlerini hemen hemen her eserinde görmek mümkündür. Bu felsefenin onun hayatında ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu bilmek isteyenler için kendisinin eserlerine, özellikle "Esrâr-ı hodi (Benliğin Sırları)" adlı eserine bakmak yeterli olacaktır. İkbâl'in "ben" hakkındaki düşüncelerine geçmeden önce yine onun zihnini meşgul eden şu üç soruyu buraya taşımak istiyoruz: Allah'ı bilebilir miyiz? Allah nasıl bir varlıktır? Allah – âlem ilişkisinin mahiyeti nedir? Şüphesiz bu üç soruya bulunacak cevaplar bize İkbâl'in uluhiyyet hakkındaki görüşlerini anlamamıza yardımcı olacaktır.

İkbâl, Allah'ın varlığına dair skolastik felsefenin üç önemli delilini (kozmozik, teleolojik ve ontolojik) teker teker ele alarak hepsini de eleştirmiştir. O, tenkitleriyle felsefi delillerin gereksiz ve büsbütün yararsız olduğunu söylemekten ziyade, onlara gereğinden fazla güvenmenin yanlışlığını göstermeye çalışmaktadır. İkbâl'in bu eleştirilerine biz burada girecek değiliz. O, bunları ayrıntılarıyla "The Reconstruction of Religious Thought in Islam (İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü)" adlı eserinde açıklamıştır.⁴ Biz tekrar yukarıdaki soruların cevaplarını bulmaya çalışırsak İkbâl, Allah hakkındaki bilgi edinme konusunda, Kant'ın değil Gazali'nin yanında yer almıştır. Çünkü Kant, sisteminin bir gereği olarak, Allah hakkında hiçbir şekilde bilgi sahibi olunamayacağını öne sürmekte, inanmayı aklın pratik kullanımına, başka bir deyişle, ahlaka dayandırmaktaydı. Gazali ise, inanç konusunda nazari düşünceye

¹ M. Aydın, "Muhammed İkbâl'in Din Felsefesinde Ulûhiyyet Kavramı", s. 201.

² M. Aydın, a.g.m.

³ M. İkbâl, *Armağan-ı Hicaz (Hicaz Armağanı)*, çev.: A. Nihat Tarlan, İstanbul 1968, s. 54. Ayrıca bkz.: Annemaria Schimmel, *Çağın Mevlanası Muhammed İkbâl* (çev.: Senail Özkan), İstanbul 2001, s. 55.

⁴ M. İkbâl, *The Reconstruction Religious Thought in Islam (İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü)* (çev.: Sofi Huri), İstanbul 1999, s. 45-48.

güvenmemekle beraber, müşahade ve mükâşefe yolunu açık tutup dini tecrübede bilimden ve metafizikten bağımsız olarak ayakta durabilen bir muhteva bulmuştur.¹

İkbâl, Kant'tan farklı olarak bilgiyi sadece zaman ve mekan içinde yer alan tecrübeyle sınırlı tutmaz. Eğer zaman ve mekanı aşan bir tecrübe alanı olmasaydı insan düşüncesinde metafiziğe yer kalmazdı. İkbâl'e göre normal beşeri tecrübeyi aşan bir alan vardır ki, bu ancak sezgiyle kavranır. Sezgi, seri halinde tasavvur edilen zaman ve mekan anlayışına bağlı kalmayarak idrak eder. Bu idrak gücüne Kur'an, "Fuad" veya "Kalb" adını verir.²

İkbâl, yine aynı eserinde dini tecrübenin belli başlı özelliklerini sıralarken Allah hakkındaki görüşlerini de aktarır. Ona göre dini tecrübenin konusu olan Allah, ne matematiksel bir varlık ne de gerçekte ilişkisi bulunmayan bir kavramlar sistemidir. Allah gerçek bir varlıktır.³

İkbâl, Allah'ı kendi benliğini idrak edebilmiş olan bir insanın gözüyle açıklamaya çalışır. O, her şeyden önce Allah'ı bir "ene" olarak düşünür. Allah, mutlak "ene"dir. Ferdiyet ve şahsiyeti olan bir "ene" dir. Bir varlığın ene veya ben olabilmesinin en açık işareti, başka benlerin çağrısına cevap vermesidir. Bu niteliğe sahip olabilmesi için de O'nun statik değil dinamik olması gerekir. İkbâl burada antiparantez koyarak zihinlerde oluşabilecek bir yanlış anlamayı da izale etmeye gayret gösterir: Mutlak Ben'in dinamik olduğunu söylemek O'na değişme atfetmek anlamına gelmez. Değişme olabilmesi için bizdeki zaman ve mekan kavramının ilahi fiillere uygulanması gerekir ki bu mümkün değildir. Bunu İkbâl, "Bâl-i Cibrîl" adlı eserinde çok veciz bir şekilde ifade eder.

"Temeli odur mekanın da mekansızlığın da,

Mekan nedir ki bir anlatış tarzından başka?

Hızır nasıl anlatsın nasıl öğretsin ki;

Eğer balık deniz nerede diye soracak olursa"⁴

İkbâl şöyle devam ediyor: Seri halinde değişme, eksiklik ve sınırlılık içinde bulunma anlamına gelir. Allah'ın dinamizmi, mükemmelliğe doğru olan bir dinamizm değil, mükemmellik içinde olan bir dinamizmdir. "Kemal" Aristoteles'in ve İbn

¹ M. Aydın, a.g.m., s. 204.

² M. İkbâl, *Dini Tefekkür*, s. 32; Ayrıca bkz.: M. Aydın, a.g.m., s. 204.

³ M. İkbâl, a.g.e., s. 35.

⁴ M. İkbâl, *Bâl-i Cibrîl (Cibrîl'in Kanadı)*, çev.: Ahmed Kızılkaya, İstanbul 2000, s. 10.

Hazm'ın zannettikleri gibi tanrılığın son halkası değildir; onu organik bir bütün olarak düşünmek daha doğru olur.

Allah, mutlak hakikat ve mutlak zâttır. O, belirsiz bir varlık değil, ferdiyeti ve şahsiyeti olan bir varlıktır. Onu “ben” olarak tasavvur etmemizin sebebi de budur. İkbâl, tıpkı görüşlerine büyük değer verdiği Ciyli gibi, Zât'ı veya sırf (saf) Varlık'ı ayrılıkları kendisinde toplayan birlik olarak görür. Ciyli'ye göre, böyle bir birlik, sıfat seviyesinde (Âlem-i Sıfat'da) değil, sırf Varlık seviyesinde gerçekleşmektedir. Burada yeri gelmişken – İkbâl'in doktora tezi olan “İran'da Metafizik İlimlerin Tekamülü” adlı eserinde – Ciyli'nin görüşlerini ayrıntılı olarak ele aldığını söylemeliyiz. Biz de Ciyli'nin konumuzla ilgili görüşlerine burada çok kısa değinmek istiyoruz:

“Ciyli'ye göre, ilk temel Ad varlığın bütün gerçeklerinin toplamı ve bu toplamdaki sırası anlamına gelen Allah'tır. Bu ad Allah'ı tek zorunlu varlık görerek kullanılır. Allah'lık Saf Varlık'ın en yüksek tezahürü olduğuna göre, aralarındaki fark ikincisinin gözle görünebilir olması, fakat nerede oluşunun görülmemesidir; birincinin ise izleri görünebilirken kendisinin görünmez olmasıdır. Tabiatın billurlaşmış Tanrı kavramı olması gerçeği yüzünden, tabiat gerçek Tanrı değildir; böyle olunca ulûhiyetin kendisi görülemez, fakat izleri tabiat formunda göze görünebilir. Ulûhiyet sudur; tabiat ise billurlaşmış su yada buzdur; buz da su değildir.”¹

Bu satırlar da bize gösteriyor ki İkbâl, Ciyli'den bir hayli etkilenmiştir. İkbâl'e göre, panteizm dünyanın gerçekliğini inkar etmektedir. Bu görüşü desteklemek için bazı Kur'ân ayetlerine bile başvurulduğu görülmektedir. İkbâl “İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü” adlı eserinde buna şöyle yer veriyor:

“Farnell'in Allah'ın sıfatları hakkında verdiği Gifford konferanslarında Kur'ân'da geçen “nur” istiaresine dayanarak Kur'ân'ın ferdi ulûhiyet görüşünden kaçmaya çalıştığını öne sürmektedir. Onun bir kısmını almış olduğu ayetin tamamı şöyledir: “Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun sıfatı, sanki içinde bir چراغ bulunan bir hücredir. O چراغ bir kandil içindedir. O kandil sanki bir inci gibi pırıldayan bir yıldızdır.”² Şüphe yok ki, ayetin ilk cümlesi, panteist bir yoruma yatkın görünmektedir. Ancak ayetin mütebaki kısmındaki nur istiaresini mütalaa edince, tamamen aksine bir intiba yarattığını görürüz. İstiarenin aldığı mana daha fazla ışığın

¹ Abdülkerim Ciyli, İnsanî Kamil, (çev: Abdurrahman Ayyıldız), İstanbul 1391/1972, s. 113-9.; M. İkbâl, *The Development of Metaphysics in Persia (İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü)*, s. 112-3.

² Nur, 24/35.

bir alevin içinde odaklaşması, sonra da bu ışığın bir cam kap içine yerleştirilerek “ferdileşmesidir.” O halde, Allah’a teşbih edilen ışık istiaresi, bugünün ilmine göre, Zât-ı İlâhî’nin kolaylıkla vahdet-i vücûd tefsirine yer veren bir vasfını değil, O’nun mutlakîyetini ifade etmelidir.¹

İkbâl, Allah’ın mutlakîyetine dair “Yeni Gülşen-i Râz”da şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Bu her hareketin ceza veya mükafatı verilen alemde mutlakı arama. Göklerin ve yerin nuru olan Allah’tan başka mutlak yoktur. Hakikat zeval bulmaz; onun mekanı yoktur...”²

İkbâl’e göre Mutlak Hakikat “ene” dir. Eniyet-i mutlakadan (Mutlak ene) ancak “ene”ler sudur eder. Mutlak “ene”nin yaratıcı kudreti – ki onda amel ve fikir aynıdır – “ene” vahdetleri olarak çalışır. Dünya, madde atomu dediğimiz mekanik hareketten insan zâtındaki serbest fikir hareketine kadar bütün teferruatıyla “Azîm Ene Hû”nun zatının ortaya çıkmasıdır. İlâhî kudretin her zerresi vücud terazisindeki yer, ister yüksek ister alçak olsun, bir “ene”dir. Ancak “ene”nin mahiyetinin tezahüründe dereceler vardır. Vücud gamının başından sonuna kadar “ene”nin tedricen tizleşen namesi tâ zât-ı insanîde kemalini buluncaya kadar yükselir. Bu itibarladır ki Kur’ân-ı Kerîm’de hakikat-ı mutlaka insana “Şah damarından daha yakındır”³ diye buyrulmuştur. İşte biz hayat-ı ilâhiyenin durmadan akan selinin içinde inci taneleri gibi yaşamakta, hareket etmekte ve vücûd bulmaktayız.⁴İkbâl, bütün söylenenleri şu şekilde özetler:

“Ben küçücük bir nehir, sen sahilsiz bir umman

Ya sahilsiz olayım, ya da bitıştır beni aman!”⁵

İkbâl, bir tek “ben” den değil sınırlı “ben”lerle Mutlak ben arasındaki ilişkiden söz eder. Onun bu görüşü her ne kadar bize Leibniz’in “monadolojisini” hatırlatmakta ise de arada büyük bir fark vardır. Leibniz’in her monadı dışarıya açık penceresi bulunmayan başlı başına bir dünya gibidir.⁶ Oysa İkbâl’in “ben” diye adlandırdığı

¹ M. İkbâl, *Dini Tefekkür*, s. 80-1.

² M. İkbâl, *Yeni Gülşen-i Râz (Sır Güllerinin Açtığı Bahçe)* (çev.: A. Nihat Tarlan), İstanbul 1959. s. 15.

³ Kaf, 50/16.

⁴ M. İkbâl, *Dini Tefekkür*, s. 88-9.

⁵ M. İkbâl, *Bâl-i Cibrîl*, s. 6.

⁶ Monadlar hakkında bilgi için bkz.: Leibniz, *Monadoloji* (çev.: S. Kemal Yetkin), İstanbul 1997. s. 1-21.

“ferdiyet” dışı açıktır. Kulun dua eden ve Allah’ın da mukabelede bulunan bir varlık olması bunu göstermektedir.¹

İkbâl “Allah” kavramını açıklarken “lâ ilâhe illallâh” ifadesini ele alır ve bunu şu şekilde değerlendirir: “Yegane tapmaya değer Allah’tır. Müslüman için O’nun dışında, insanların dikkatini çeken ne varsa – 20. yüzyıldaki bütün izmler de buna dahil – bütün bunlar ilk monoteist (tek tanrı) İbrahim’in, babasının putlarını kırdığı gibi kırılması gereken putlardan başka bir şey değildir. Allah her ne kadar insanın mantığı ile kavranamasa da O Kur’ân’da “Allah” ismi ile tecelli etmiştir. Zaten O, kendini “nur” olarak da tavsif etmiştir. İkbâl’e göre O kendini Allah ismi ile bildirmiştir. Ayrıca İhlas Suresi’nde birliğini tasvir etmiştir. Bütün bunlardan çıkan sonuç O’nun şahsî bir varlık olduğu veya daha güzel bir ifadeyle zâtının kavranabileceği gerçeğidir. Her ne kadar İslam ilahiyatı sınır koyma ihtiva ettiği için Allah’ın şahıs olarak isimlendirilemeyeceği konusunda ısrar etmişse de İkbâl, “tanrısal deniz”, “Allah’lığın sahrası” ve hatta “İlahi hiç” mecazlarını kullanan bir sonsuzluk mistisizmine karşı Allah’ın zatılığı konusunda ısrar eder. İkbâl – bazı mutasavvıflar gibi – sadece belli bir isim (ben) üzerinde değil, Allah’ın 99 güzel isminden el-Hayyu’l-Kayyûm isimlerini (canlı ve hiçbir sebebe istinad etmeden var olan) çok kullanır. Bu iki ismi kullanmasının nedeni olarak da bunların Allah’ın ulviliğini ve her şeye şamil kudretini beyan eden isimler olmalarını ve bu iki ismin en tanınmış ayet olan “ayete’l-kürsî”de de geçtiğini ifade eder.² “Hayy” olan Allah, Rahman Suresi’nin 29. ayetinde belirtildiği gibi (“Külle yevmin hüve fî şe’n” Her gün ayrı bir eserde, iştendir. Müslüman O’nun bu yorulmaz faaliyetini kendine örnek almalıdır. İkbâl, kendisine yöneltilen bütün itirazlara rağmen Allah’ın “ego”su tezinde ısrar eder. Bezm-i ezelde “elestü birabbiküm” (ben sizin Rabbiniz değil miyim)³ hitabıyla Allah ilk defa insanla bir diyalog kurmuştur. Bunu devam ettirip ettirmediğine dair soruya da cevap vermiştir: “Beni çağırın ki ben de size cevap vereyim”⁴ İşte İkbâl’in “lâ ilâhe illallâh” ifadesinden çıkarmış olduğu manalar bunlardır.⁵

İkbâl, hem panteistlerin ilahi içkinlik görüşünü hem de deistlerin ilahi aşkınlık görüşünü reddeder. O, Kur’ân’ın hem içkinliğe hem de aşkınlığa yer veren görüşünü savunur. İkbâl, Allah’ın “sonsuz” olduğu fikrinin de yanlış anlaşıldığını ifade ederek

¹ M. İkbâl, *Dini Tefekkür*, s. 80; M. Aydın, a.g.m., s. 208.

² Bakara, 2/256.

³ A’râf, 7/172.

⁴ Mümin, 40/60.

⁵ A. Schimmel, a.g.e., s. 53-4.

meseleyi şöyle açıklar: “Allah’ı sınırlandıran hiçbir şey yoktur. İnsanda ve topyekün alemde yaratıcı bir güç görmek Allah’ı sınırlandırmak anlamına gelmez. Eğer Allah’ı mutlak kudret sahibi olarak görür ve bu kudretin de yaratılmakta olan alemde tecelli ettiğine inanırsak var olan her şeyin yaratıcı güçten nasibini almadığını düşünmek yanlış olur. Hem Allah’ın kudretinin her şeye nüfuz ettiğini söyleyelim hem de varlıklara kudret atfetmeyelim, bu açık bir çelişki olur. Kısaca İkbâl, Allah’ın sonsuzluğunu ne matematiğin sonsuzluğuna ne de mekana ait sonsuzluğa benzetir. Ona göre Allah uçsuz bucaksız olduğu için değil, ilmi, iradesi, kudreti vs. ile her şeye nüfuz ettiği için sonsuzdur. Aslında “mutlak” kelimesinin anlamı da bundan başka bir şeydir.¹

Buraya kadar İkbâl’in uluhiyyet hakkındaki görüşlerinin bir kısmına temas etmeye çalıştık. Özet olarak verdiğimiz bu bilgiler umarız onun Allah hakkındaki fikirlerine açıklık getirmek için yeterli olmuştur. Bu bahsi yine onun Allah mevzuundaki şu dizeleriyle bitirmek istiyoruz:

“Çekirdeği toprağın derinliklerinde canlandıran kim?

Denizlerin dalgalarından bulutları yükselten kim?

Ufuklardan bitkilere can veren, rüzgarı kimdir getiren?

Yeryüzü kimindir, bu güneşin ışığını gönderen kimdir?

Kimdir buğday başağının ceplerini inci taneleriyle dolduran?

Mevsimlere daima değişme hasleti veren kim?

Ey köyün ağası! Bu topraklar senin değil, senin değil!

Babanın tapulu malı değil, benim de değil bilirim.”²

3.2. Muhammed İkbâl’e Göre Sıfatlar Meselesi

M. İkbâl’in sıfatlar hakkındaki görüşlerine geçmeden önce, konunun İslam Kelamında nasıl ele alınmış olduğunu kısaca gözden geçirmemiz gerekiyor. Bu şekilde filozofumuzun konu hakkındaki açıklamalarını daha iyi anlayacağımız kanaatindeyiz.

¹ M. İkbâl, *Dini Tefekkür*, s. 81-2; M. Aydın, a.g.m., s. 208.

² M. İkbâl, *Bâl-i Cibrîl*, s. 88.

Evvelâ şunu belirtmek gerekir ki; Allah Teala'ya iman etmenin yalnız O'nun zâtına inanmaktan ibaret olmayıp, aynı zamanda, O yüce varlığın Zât-ı ilahisi hakkında vâcib olan kemâl sıfatları ve caiz sıfatları bilip, vasfedilmekten münezzehe bulunduğu noksan sıfatları icmâli ve tafsili olarak bilmek ve onlara inanmakla bu imanın gerçekleşeceğini belirtmek isteriz.¹ Allah, şanına layık olan bütün kemâl sıfatlarıyla muttasıftır. Allah'ın sıfatlarının hepsi ezeli ve ebedi sıfatlardır. (Bu konuda mezhepler arasında ihtilaflar vardır.) O'nun sıfatlarının başlangıcı da sonu da yoktur. Allah'ın sıfatları diğer varlıkların sıfatlarına benzemez. Her ne kadar isimlendirmede bir benzerlik varsa da, Allah'ın ilmi, irâdesi, hayatı, kelâmı, bizim ilim, irâde, hayat ve kelimamıza benzemez. Biz Allah'ın zâtını ve mahiyetini bilemediğimiz ve idrak edemediğimiz için Allah'ı isim ve sıfatları ile tanırız ve öylece inanırız. Bununla ilgili olarak Kur'an-ı Kerim. "O'nu gözler idrak edemez. Fakat o gözleri idrak eder. O lütfedicidir, her şeyden haberdardır."² buyurarak, Allah'ın zâtını idrak etmenin imkânsız olduğunu açıklamıştır.³

İşte Allah'ın sıfatları, insan için O'nun zâtını tanımak adına bir vesile olduğu için kelim âlimleri sıfatların durumu ve beşeri vasıflardan olan farklılıkları üzerinde görüş beyan etmişler ve hemen hemen bütün kelimcilerin eserlerinde bu mesele önemli yer işgal etmiştir.

Kelâm âlimleri Kur'an'da bildirilen sıfatlarla Allah'ı tavsif ederken, bunun yanında akli istidlâl yolunu da kullanmışlardır. Akli yaklaşımda bulunurken hareket noktası O'nun zâtına mutlak kemâl izafe etmektir. Bu da "sıfat" ve "fiil" olarak kemal derecesinde olan her şeyi O'na nispet etmek, olmayanları ise O'ndan uzak tutmaktır.⁴⁰

Kelâm kitaplarına bakıldığında sıfatların farklı şekilde sınıflandırıldığını görüyoruz. Temelde hepsi aynı sıfatlara değinirken bunların isimlendirmesinde farklılıklar görüyoruz. Daha önce yapılmış olan taksimlere geçmeden önce genel olarak sıfatlar hakkındaki mezheplerin görüşlerine değinmek istiyoruz.

Bâtiniyye ve İslam filozofları, Allah Teala'nın gerçek manada hayy, âlim kaadir olabileceğini kabul etmemişler ve yaratılmışların taşıdığı bu sıfatlarla Allah'ın

¹ Ali Arslan Aydın, *İslâm İnançları (Tevhid ve İlm-i Kelâm)*, Ankara 1984, s.292; A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul 1997, s.75; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* (Çev: Sabri Hizmetli), Ankara, 1981, s. 256.

² En'am, 6/133.

³ A. Saim Kılavuz, *a.g.e.*, s.75-76.

⁴⁰ M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s. 83 vd.

vasıflandırılmayacağını iler sürmüşlerdir.⁴¹ Mesala; Farabi, “Bir” veyahut “İlk” olarak nitelediği varlığı bütün varlıkların ilk sebebi olarak görür. Varlığı, bütün mevcudlardan farklı olmakla O, olduğundan başka bir şey olamaz. O’nun başkasından ayrı olması, zâtında birliğini gerektirir. Birliğin manalarından biri de her mevcudu başkasından ayırt eden hususi varlığıdır. Kısacası Farabi’ye göre; O’nda akıl, âkil ve makul aynı manayı, aynı zâtı ve bölünmeyen aynı cevheri ifade ederler. Binaenaleyh o, tek bir cevherdir.⁴² Farabi’nin bu görüşleri daha sonra İbn-i Sina ve Gazali gibi İslâm düşünürleri, Aziz Thomas gibi Ortaçağ Hristiyanları tarafından aynen benimsenmiştir.⁴³

Kerramiyye, “Allah’ın sıfatları vardır, fakat bunlar hâdistir” iddiasında bulunmuştur.⁴⁴

Mutezile, Allah Teala’nın hayy, âlim, kadir, semi, basîr, mürid, mütakellim gibi (siyga bakımından da sıfat olan müştak) kelimelerle vasıflandığını kabul ettikleri halde (hayat, ilim gibi masdar şekline çevrilmiş) bu sıfatların ayrıca mevcûd oluşunu ve Allah’ın zâtı ile bulunuşunu reddetmişlerdir. Ancak kelâm, irâde ve fiili sıfatları müstesnâ; onlara göre bu ilahi sıfatlar ayrıca vardır, fakat hâdistir ve binaenaleyh Allah’ın zâtı ile kaim değildir. Mutezile, Kur’an’da geçen isim ve manevi sıfatları neticede kabul etmekle beraber, ulûhiyette çokluğa (taaddüd-i kudemâ) yol açacağı endişesiyle bunlara karşı çıkmışlardır. Mesela onlara göre “Allah kâdirdir” denilmesi doğru olmakla beraber “Allah’ın kudreti vardır” demek mahzurludur. Bundan da anlaşılıyor ki Mutezile’nin sıfatları inkâr (ta’til) etmesi söz konusu olmayıp, itirazları farklı teorik yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır.⁴⁵

Sıfatlar konusunda bazı aşırı gruplar ortaya çıkmıştır. Müşebbihe ve mücessime bunlara örnek olarak gösterilebilir. Onlar ilahi zâtı yaratıkların zâtlarına benzetip bazen

⁴¹ Nureddin eb-Sabuni. *el-Bidaye fî Usulid-Din (Maturidiyye Akaidi)* (çev: Bekir Topaloğlu), Ankara 1995, s. 71.

⁴² Farabi. *el-Medinetü’l Fazıla* (çev: Nâzif Danışman), Ankara 2001, s. 20 vd.; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi* (çev: Kasım Turhan), İstanbul 1992, s. 110-111; İrfan Abdülhamid, *İslam’da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları* (çev: M. Saim Yeprem), İstanbul 1994, s. 235-237, 256-259.

⁴³ M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 138.

⁴⁴ Taftazani, *Şerhu’l-Akaid (Kelam İlmi ve İslam Akaidi)* (Haz: Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 158.

⁴⁵ Sabuni, *a.g.e.*, s. 71; Taftazani, *a.g.e.*, s. 158-159; M. Sait Özervarlı, *a.g.e.*, s. 84; Ayrıca Mutezile’nin sıfatlar hakkındaki görüşleri için bkz: Maturidi, *Kitabu’t Tevhid* (çev: Bekir Topaloğlu), Ankara 2002, s. 65 vd., Eşari, *Kitabu Makalatı’l İslamiyyin ve’htilâfi’l Musallin* (nşr.: Helmut Ritter, Viesbaden, 1963, s. 187-8; A. Arslan Aydın, *a.g.e.*, s. 297-298; Şerafeddin Gölcük – S. Toprak, *Kelam*, s. 199-202.

de O'nu sıfatları olan bir cisim kabul etmişlerdir. Bâğdadi, el-Fark Beyne'l-Fırak'ta; teşbihin ilk ortaya çıkışının Rafiziler ve Gulatın arasında olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁶

Mutezile'nin sıfatları nefy anlayışı, özellikle Şia nezdinde kabul görmüştür. İsnâ Aşeriyye, zât ve sıfatlar meselesinde Mutezile ile hem fikirdir. Mutezile'de olduğu gibi onlarda da sıfatları zâtın aynı kabul eden bir tevhid anlayışı vardır. İsnâ Aşeriyye'ye göre; ilim, kudret, ezeliyet, ebediyet vb. sıfatların tamamı O'nun zâtında biraradadır.⁴⁷

Şii fırkalar içerisinde sıfatların nefyi meselesinde aşırı giden İsmailiyye fırkasıdır. Onlara göre sıfatların isbatı, Allah ile mahlukat arasında ortaklığı icab ettirir. Bu sebeple, Allah mevcuttur veya değildir, kâdirdir, âciz değildirgibi şeyler söylenemez.⁴⁸

Allah'ın sıfatları konusunda Ehl-i Sünnet mezhepleri arasında genel olarak ittifak varsa da aralarında bazı ihtilaf noktaları da yok değildir. Seleften büyük bir topluluk, Allah için, ilim, kudret, hayat, irade, iştme, görme, kelâm, celâl, in'am, izzet ve azamet gibi ezeli sıfatlar isbat ediyordu. Onlar zât sıfatları ile fiil sıfatları arasında fark gözetmeyip sıfatlar mevzuunda bir tek ifade kullanıyorlardı. Selef ayrıca "el" ve "yüz" gibi haberi sıfatları da isbat ediyor, bunları tevil etmeyip olduğu gibi iman ediyorlardı. Onlar şöyle diyordu: Biz aklın gereği olarak, hiçbir şeyin Allah gibi olmadığını, yaratıklardan hiçbir şeyin O'na benzemediğini biliyor ve bununla yetiniyoruz. "Rahman Arş'a istiva etti"⁴⁹, "Yedimle (elimle) yarattım"⁵⁰, "Rabbin geldi"⁵¹ gibi ayetler hakkında bunlardaki lafızların manasını bilmiyoruz, biz bu ayetleri ve te'villerini bilmekle yükümlü değiliz. Bununla birlikte teklif, Allah'ın ortağı olmadığı ve hiçbir şeyin O'na benzemediğine itikad olarak gelmiş, bunu kesin olarak isbat ve kabul etmişizdir. Selefin sıfatlar hakkındaki bu tutumunu en güzel gösteren örnek Malik b. Enes'in şu ifadeleridir. O'na "Arş'a istiva"dan sorulduğu zaman şöyle demiştir: İstiva (yerleşmek, oturmak, çıkmak, yükselmek) malumdur, niceliği meçhuldür, ona inanmak vaciptir, ondan sual ise bidattir. İşte selef'uleması özetle sıfatlar konusunda naslarda isbat ve nefyedilenleri aynen kabul etmiş ve bu konuda söz

⁴⁶ Bağdâdî, *el-Fark Beyne 'l- Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)* (çev.: E. Ruhi Fırlı), İstanbul 1979, s. 138; Ş. Gölcük - S. Toprak, *a.g.e.*, s. 196.

⁴⁷ Halife Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, İstanbul 2000, s.71.

⁴⁸ Ş. Gölcük – S. Toprak, *a.g.e.*, s. 202

⁴⁹ Taha 20/5

⁵⁰ Sâd 37/75

⁵¹ Fecr 89/22

söylemeyi, akıl yürütmeyi mahzurlu görmüş, haberi sıfatları da herhangi bir yoruma tâbi tutmamıştır.⁵²

Yukarıda Ehl-i Sünnet arasında sıfatullah konusunda bazı farklılıklar olduğunu belirtmiştik. Bu yönden Ehl-i Sünnet'in iki büyük mezhebinin (Eşariyye-Maturidiyye) konu hakkındaki görüşlerini ayrı ayrı ele alacağız. Burada hemen şunu da belirtelim gerekecektir ki, Ehli Sünnet ile diğer mezhepler arasında özellikle de Mutezile arasında yaşanan “zat sıfat ayniyyeti ve gayriyyeti” konularına burada girmeyeceğiz.⁵³

Ehl-i Sünnet'in Eşariyye kolu sıfatlar konusunda Mutezile ile Müşebbihe arasında orta bir tutum sergilemiştir. Eşari, Allah'ın yarattıklarına benzemesi demek olan teşbihi bir takım akli delillerle nefyeder ve şöyle der: “Allah'ın yaratıklara benzemediğini inkar mı ettiniz? diyen kimseye şöyle denir: Eğer Allah benzeseydi, sonradan olma, hudus hükmünde de mahlukata benzerdi. Şâyet Allah mahlukata benziyorsa bu, ya bütün yönlerden veya bazı yönlerden olur. Bütün yönlerden benziyorsa o bütün cihetlerden yaratıklar gibi muhdes, yaratılmış olur. Bazı yönlerden benziyorsa, bu takdirde bazı yönlerden onlara benzediği cihetlerden onlar gibi muhdes olur. Oysa Allah'ın muhdes olması imkansız olup O ezelidir. Allah Teala şöyle buyurur: “Onun benzeri yoktur. Hiçbir şey de O'na denk değildir.”⁵⁴ Eş'ari bu açıklamalardan sonra Allah'ın zâtıyla kaim sıfatları isbat eder ve bu sıfatların zat olamayacağını O'ndan başka bir şey de olmadığını söylemiştir.⁵⁵ Eş'ari kelamcılarına göre Allah Teala'nın zatı üzerine zaid ve zatı ile kaim ezeli, kadim sıfatları vardır. Allah ilim ile âlimdir, kudretle kâdirdir, hayatla hayyır, irâde ile müriddir. Diğer sıfatlar için de aynı şey söz konusudur. Onlara göre sıfatlar, zât mefhumu üzerine zâid manalara delâlet eder ki bunlar eş anlamlı lafızlar değildir. Eş'ariler, Allah'ın sıfatlarını zâti ve fiili olmak üzere ikiye ayırdılar: Zâti sıfatları kadim ve Allah Teala'nın zâtında mevcûd olduğunu,

⁵² Gölcük S. Toprak, *a.g.e.*, s. 202-203; M. Sait Özervarlı, *a.g.e.*, s.84; Ayrıca Selef'in bu konuyla ilgili görüşleri için bkz.: Taftazânî, *a.g.e.*, s.154; İzmirli, *a.g.e.*, s.298-300; İrfan Abdülhamid, *a.g.e.* 207-219; A. Arslan Aydın, *a.g.e.*, s.293-295

⁵³ Zât-sıfat ilişkisi ile ilgili tartışmalar için bkz.: Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l Hamse*, Beyrut 1422/2001, s.127vd.; Eşari, *Makalatı'l İslamiyyin*, s.187; Gazzali, *el-İktisad fi'l İtikad*, s.84; Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, Ankara 1993, s.261, 267, 268, 269, 270; H. Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah Alem İlişkisi*, s.221-256

⁵⁴ İhlas 112/4

⁵⁵ Eşari, *el- Luma fi'r-Reddi ala Ehli 'z-Zeyği ve'l-Bid'a* (nşr.: Richard McCarty), Beyrut 1952, s.7-8; Ş. Gölcük –S.Toprak, *a.g.e.*, s. 203 vd.

fiili sıfatların ise hâdis olduğunu ve Allah'ın zâtı ile kaim bulunmadığını kabul etmişlerdir.⁵⁶

Ehl-i Sünnet'in diğer kolu olan Maturidiyye mezhebi, sıfatlar konusunda Eş'arilerle hemen hemen aynı çizgide görüş beyan ederler. Fakat Maturidiler'in, subuti sıfatları "Tekvin" ilavesiyle sekize çıkarmaları ve fiili sıfatları da ezeli olarak görmeleriyle eş'ariler'den ayrılırlar.⁵⁷ Ehl-i Sünnet'in bu iki mezhebi arasındaki ihtilaf, sadece sıfatlar konusuyla sınırlı olmayıp diğer konularda da vardır.⁵⁸

Buraya kadar sıfatlar konusunda mezheplerin görüşüne kısa da olsa yer vermiş olduk. Bundan sonra kelam kitaplarında sıfatların sınıflandırılmasına da kısaca göz attıktan sonra yüz yılımızın alimlerinin konuya yaklaşımını ve sonunda da İkbâl'in meseleyi ele alış biçimini aktarmaya çalışacağız.

Klasik kelam kitaplarında sıfatların neveleri bahsine baktığımızda hemen hemen her mezhebin kendine göre sıfat anlayışlarının olduğunu görmekteyiz: Mesela Mu'tezile mezhebi, Ehl-i Sünnetin Allah'a izafe ettiği Sübuti sıfatları iki gruba ayırmıştır: Birinci grup sıyga bakımından da sıfat olan hayy, alim, kadir, gibi müştak kelimelerdir. Mu'tezile mezhebi bu sıfatları Allah'a izâfe eder. Bunlara sıfat-ı maneviyye denilmiştir. İkinci grup ise sıfat-ı maneviyyenin köklerini teşkil eden hayat, ilim, kudret gibi masdar sıygasındaki kelimelerdir. Bunlara da sıfat-ı maani denilmiştir. Mutezile bu sıfatları (sıfat-ı maani'yi) Allah'a izâfe etmez.⁵⁹ Vermiş olduğumuz bu örnekte olduğu gibi Allah'ın sıfatlarını anlayış bakımından her mezhebin ayrıntıda da olsa ayrı bir telakkisi vardır. Bu ihtilaflar genelde hepsinde olmayıp bazı sıfatlar konusundadır. Örneğin eş'ariler sübuti sıfatları yedi tane (hayat, ilim, irâde, kudret, semi, basar ve kelâm) sayarken, maturidiler bunlara "tekvin" sıfatını da ilave ederler. Kısaca farklılıklar sadece lafzi olarak kalmaktadır.

Kelam kitaplarında her âlim gerek kendi mezhebinin doğrultusunda gerekse şahsi kanaati muvacehesinde sıfatları kısımlara ayırmıştır. İlk dönem selef alimlerinin

⁵⁶ İrfan Abdülhamid, *â.g.e.* s. 263 vd; Ayrıntılı bilgi için bkz. Sabuni, *a.g.e.* s. 72 vd. Taftazani, *a.g.e.* s. 141-166; A. Arslan Aydın, *a.g.e.* s. 295-297.

⁵⁷ Maturidi, *Kitabu't-Tevhid Tercemesi*, s.58-77; Ayrıntılı bilgi için bkz: Nesefî, *Tabsıra*, s.246-339; Harputî, *Tenkîhu'l Kelam*, s.158-194; Sabuni, *a.g.e.*, s. 72-75.

⁵⁸ Eş'ariyye-Maturidiyye arasındaki farklar için bkz: Taftazânî, *a.g.e.* s. 40-56; Kemaleddin Beyazî, *İşaretu'l-Meram min İbareti'l-İmam*, Mısır 1949, s. 53-56; M. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev.: E. Ruhi Fırlalı), İstanbul, 1998, s. 384-390.

⁵⁹ Sabuni, *a.g.e.*, s.71.

ilahi sıfatlar mevzuunu tartışmadığını ve onların bütün isim ve sıfatları olduğu gibi kabul ettiğini daha önce söylemiştik.⁶⁰ Bu yüzden onların sıfatları herhangi bir ayrıma tabi tutmadığını, fakat kelam sisteminin oluşmaya başladığı ilk zamanlarda sıfatlar arasında ayırımın yapıldığını görüyoruz. Ebu Hanife kendi döneminde teşbih ve teccim düşüncesi yayılmaya başlayınca o buna karşı çıkarak problemin sıfat konusu çerçevesinde yaygınlaştığının da farkında olarak Allah'ın fiili sıfatları ile zâti sıfatları arasında bir ayırım yaptı. Ebu Hanife'nin bu ayırımını İmam Maturidinin de aynen takip ettiğini görmekteyiz.⁶¹

Fahreddin Razi el-Muhassal adlı eserinde sıfatları ikiye ayırmıştır. Razi, eserinde Selbi ve Subuti olarak ayırdığı sıfatları teker teker ele alır ve açıklar.⁶³ Maturidi kelamcısı olan Nureddin es-Sabuni ise “el-Bidâye”sinde sıfatlar konusunu “Allah'ın Sıfatları” başlığı altında inceler. Sabuni, Allah'ın sıfatları hakkında genel bir açıklama yapıp mezheplerin konu hakkındaki görüşlerini açıklar.⁶⁴

Şerh dönemi kelamcılarından olan Saduddin Taftazani “Şerh-u Akaid”inde Allah'ın sıfatlarını “selbi sıfatlar ve subuti sıfatlar” başlıkları altında ayrıntısıyla incelemiştir.⁶⁵

Son dönem kelamcılarından Abdullatif Harputi de aynı diğerlerinde olduğu gibi sıfatları ikiye ayırıyor. “Subûti” ve “Selbî” diye ayırdığı sıfatları anlattıktan sonra bu konunun uzantısı olan diğer konuları ele alır.⁶⁶

Biz burada Allah'ın sıfatlarının en çok kullanılan sınıflandırmasını vereceğiz .

Kelam kitaplarımızda Allah Teala'nın sıfatları beş kısımda mütalaa edilmektedir:

- a) Sıfat-ı Nefsiyye: Vücut sıfatı
 - b) Sıfat-ı Selbiyye: Kıdem, Beka, Muhalefetün li'l-Havadis, Kıyam bi nefsihi.
- Bu sıfatlara “Tenzihât” da denir.

⁶⁰ Bkz.: bu tezin 89. sayfası.

⁶¹ Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri) (Haz.: Mustafa Öz), İstanbul 1992. s. 55 vd.; Maturidi, *Kitabu't Tevhid*, s. 58-68; Ayrıca bkz.: Nadim Macit, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, Erzurum 1995, s.55.

⁶³ Fahreddin Razi, *el -Muhassal (Kelam'a Giriş)* (çev.: H.Atay), Ankara, 2002, s.157-206.

⁶⁴ Sabuni, *a.g.e*, s.71-75.

⁶⁵ Taftazani, *a.g.e*. s. 141-183.

⁶⁶ Abdullatif Harputi, *a.g.e*, s. 158-171.

- c) Sıfat-ı Subutiyye: Hayat, İlim, İrade, Kudret, Tekvin, Semi, Basar ve Kelam. Bu sıfatlara “Sıfat-ı Meani” “Sıfat-ı İkrâm” adları da verilmiştir.
- d) Sıfat-ı Haberîyye: Âyet ve hadislerde bildirilmiş olup da hakiki manalarını idrak etmek mümkün olmayan “yed, vech, istivâ” gibi sıfatlardır.
- e) Sıfat-ı Fi’liyye: Allah Teala’nın kendisiyle vasıflanması da vasıflanmaması da caiz olan yaratma, rızık verme, öldürme, diriltme gibi sıfatlardır. Bunlara “Sıfat-ı Caize”de denir.⁶⁷

Şimdiye kadar sıfatlar konusunda yaptığımız bu kısa açıklamalar, kelim eserlerindeki “sıfatullah” bahsinin çok az bir kısmını kapsamaktadır. Gerek mütekaddimin gerekse de müteahhirin dönemi kelimcileri bu konuya eserlerinde oldukça fazla yer ayırmış ve mezkur meseleyi uzun uzadıya tartışmışlardır. Sıfatlar bahsinin bir uzantısı olan “Kelamullah, Allah’ın fiilleri, insanın fiilleri, husn-kubh (güzel ve çirkin kişiler), kaza ve kader”⁶⁸ konuları da yine aynı mevzu çerçevesinde ele alınmıştır.

Allah’ın sıfatları bahsi kelamın doğuş döneminden itibaren en çok tartışılan konu olmuştur. Son dönem kelimcileri tarafından da aynı şekilde en çok üzerinde durulan konudur. Fakat mevzunun bütün bölümleri aynı oranda işlenmemiştir. Bu dönemde bazı konulara ağırlık verilmiş bazılarına sadece kısa bir atıf yapılarak geçirilmiştir.⁶⁹ Ayrıca Allah’ın sıfatları ile zatı arasındaki ilişki üzerine klasik dönemde olduğu gibi yoğun tartışmalar bu dönemde yoktur. Diğer din mensuplarıyla daha yakın temas kuran son dönem alimleri öncelikle İslam’ın mükemmel tevhid anlayışını doyurucu bir şekilde dile getirme ihtiyacı hissetmişlerdir. “Tevhid” inancını eserlerinde geniş bir şekilde inceleyen alimler, konunun diğer boyutlarına da yer vererek (psikolojik, sosyo-psikolojik) meseleye yeni bakış açısı getirmişlerdir. Mesela, Şibli Numani, ahlâki faziletlerin yani itaat, itimat ve ihlâsın ancak tek merkez etrafında gerçekleşebileceğini, insanın aynı anda birçok güce bağlanması durumunda özgür ve cesur olmayacağını belirterek, tevhidin sosyo-psikolojik bir yorumunu yapmıştır.⁷⁰

⁶⁷ A.Saim Kılavuz, *a.g.e.*, s.76; Ş. Gölcük-S. Toprak, *a.g.e.*, s.205; Ayrıntılı bilgi için bkz: İzmirli, *a.g.e.*, s.256-302; Sırrı Giridi, *Nakdul Kelam*, s.57-117.

⁶⁸ Bu konular için bkz: İrfan Abdulhamid, *a.g.e.*, s.235-303; Watt, *a.g.e.*, 106-142, 286-305.

⁶⁹ Örneğin M. Abduh, Allah’ın zat ve sıfatlarının mahiyet ve künhünü anlamının aklın sınırını aştığından bu konuya dalmanın gereksiz ve tehlikeli olduğunu belirtmiştir. Bkz: M. Abduh, *Risaletü’l-Tevhid (Tevhid Risalesi)*, (çev: Sabri Hizmetli), Ankara 1986, s.104-107.

⁷⁰ M.Sait Özervarlı, *a.g.e.*, s.88.

Kısaca yakın dönem kelimcilerinin Allah'ın sıfatları konusunda genelde akli dışlamamakla birlikte, bu konuda daha çok nasslar üzerinde spekülasyon kabul etmeyen bir tavır sergiledikleri söylenebilir. Onlar geçmişteki alimlerin yaptığı çoğunlukla sıfatlar üzerindeki mezhep yaklaşımından kaynaklanan tali derecedeki ihtilaflar konusunda çok duyarlı olmuşlardır. Yine onlar fayda vermeyeceği düşüncesiyle bu tartışmalara karşı olumsuz bir tavır takınmışlardır.⁷¹ Bu dönemde İslam dünyasının içinde bulunduğu durumu göz önünde bulunduran alimler bu gibi meselelerde zaten çok iyi durumda olmayan siyasi ve kültürel vaziyetin daha da kötüye gideceği düşüncesiyle bu gibi tartışmaların hiç bir faydasının olmayacağı yönünde genel kanaat sergilemişlerdir.

Düşünürümüz Muhammed İkbâl'in Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşlerine değinecek olursak, evvela onun eserlerinde dönemin kelimcilerinin aksine bu konunun ayrıntılı bir şekilde ele alınmadığını görmekteyiz. İkbâl'in yaşadığı dönemin hassasiyetlerini göz önünde bulunduracak olursak, onun daha çok "Tevhid"e vurgu yaptığını görürüz. O'nun İslâm düşünce tarihinde cereyan eden bu konudaki tartışmalara girmediğine şahit olmaktayız. İkbâl ne Allah'ın sıfatlarını klasik tarzda herhangi bir sınıflandırmaya tabi tutuyor ne de O'nun sıfatlarının hepsini teker teker açıklama gayreti güdüyor.

İkbâl, Tanrı ile âlem arasında "organik" bir bağ gördüğü için ilahi mahiyette bir "zât-sıfat" ayırımına gitmiyor ve dolayısıyla Kelam'ın bu çetin problemini gündeme getirmiyor. Daha sonra göreceğimiz gibi o, yaratma fiilini açıklarken ilahi bilgiyi, irâdeyi ve kudreti birlikte ele alıyor. Ayrıca onun eserlerinde ilahi mahiyette bir zât-ahvâl ayırımının veya zât'a ait sıfatlar, zât'ın âlemle münasebetine ait sıfatlar şeklindeki bir ayırımın yapıldığını da ,en azından, açık olarak görmemekteyiz.⁷²

Allah'ı anlatırken O'nun Kur'an'da geçen özelliklerinden yaratıcılık (halk), ilim ve kudret üzerinde önemle durulmaktadır. İkbâl İslâm felsefesi ve ilâhiyatının en çetin problemlerinden biri olan Allah'ın ilmi ve onun paralelindeki hürriyet, kaza-kader gibi konularında da ilginç fikirler öne sürmüştür. Biz onun "ilim" sıfatıyla ilgili görüşlerine, diğer sıfatlar hakkında ne söylediğine bakıp daha sonra geçeceğiz.

Hilkat (yaratma) fiili hakkında ortaya çıkan problemlerin yanlış ve dar görüşlerden ibaret olduğunu söyleyen İkbâl'e göre; insan aklı, fitrat âlemini, aklın

⁷¹ M. Sait Özervarlı, *a.g.e.*, s.88 vd.

⁷² M. Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı- Âlem İlişkisi", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, Ankara 1985, s.61

bildiği fakat yapamadığı, karşısında duran ve kendiliğinden mevcut bir diğer telakki eder. Bu nedenle hilkat (yaratma) fiilini geçmişte meydana gelmiş bir hâdisse, telakki etmeye meyilliyiz diyor, İkbâl. Kainatın ise bize sanki yaratıcının hayatıyla alâkasız ve Yaratıcıyı (sani) sadece seyirciden başka bir şey olmayan ve yine kainatın imâl edilmiş bir eşya gibi anlaşıldığını ifade ediyor. O, yaratma (hilkat) mefhumu hakkında ilahiyat alimleri arasında çıkan bütün manasız ihtilaf ve münakaşaların insan aklının dar görüşünden kaynaklandığını söylüyor. Bu yüzden de İkbâl kainatın Tanrı'nın hayatında sadece bir araç olduğunu ve yaratılmamış da olabileceğini söylemektedir. Cevabı verilmesi gereken hakiki mesele ise şudur: Kainat Cenab-ı Hakk'ın karşılığı olarak mı duruyor ve onunla kendi arasına mekanın girdiği kendi "diğer" i sıfatıyla mı çıkıyor? İkbâl, şu şekilde cevap veriyor: Zât-ı ilahi noktayı nazarından, "evvel" ve "sonra" sı olan belirli bir hadise manasında bir yaratma mevcut değildir. Kainat Allah'ın karşısında bir muhalefet unsuru sıfatıyla duran müstakil bir hakikat olarak düşünülemez. Meseleyi bu şekilde telakki etmek, Cenab-ı Hakk'a dünyayı sonsuz bir mekanın boş kabı içinde karşı karşıya duran iki ayrı varlık haline düşürmek demektir.

Allah'ın "yaratma" fiilini anlayabilmek için mekan, zaman ve madde gibi kavramlara vurgu yapılır. Çünkü bunlar kendiliklerinden mevcut olan hakikatler olmayıp, ancak Allah'ın hayatını anlamak için konmuş vesilelerdir.⁷³ Hilkat meselesi, diyor İkbâl, bir kere büyük mutasavvıf Beyazid-i Bistami Hazretlerinin müridleri arasında bahis mevzu oldu. Müridlerden biri, çok manalı bir surette şu makul noktayı ileri sürdü: "Yalnız Allah'ın mevcut ve başka her şeyin namevcud olduğu bir an vardı." Bayezid-i Bistami ise, "Şimdi de öyle, tıpkı o anda olduğu gibi..." dedi. Şu halde madde âlemi, Cenab-ı Hakla beraber ebedi ve O'nun üzerinde uzaktan tesir eden bir şey değildir. Gerçek mahiyeti itibariyle, o müsel bir ameldir ki tefekkür onu taksim edip, kesret ve münafi eşya haline koyar. Daha sonra İkbâl, mekan, zaman konusuyla ilgili Prof.Eddpton'un görüşlerini aktarır.⁷⁴

Yaratma ile ilgili bu anlatılanlardan sonra İkbâl ; şu soruyu yönelterek, meseleyi izah etmeye çalışır: Cenab-ı Hakk'ın yaratıcı faaliyeti yaratma işine ne suretle başlar?

İkbâl, bu sorunun cevabı olarak evvela Eş'ariyye mezhebine dikkati çeker. O, bu mezhebin konuyla ilgili görüşlerinin (atom teorisi), ilahi kudretin yaratıcı üslubunun

⁷³ M. İkbâl, *Dini Tefekkür*, s. 82; İkbâl, *İslam'ın Ruhu* (çev.:A.Nihat Tarlan), İstanbul 1963. s.23.

⁷⁴ M. İkbâl, *Dini Tefekkür*, s. 83-84.

cevheri olduğu kanaatindedir. Onlar bu tezlerini ise Kur'an-ı Kerim'in şu ayetine dayandırırılar:

“Hiçbiri hariç olmamak üzere her şeyin hazineleri, bizim nezdimizdedir. Biz onu malum bir mikdar dışında indirmeyiz.”⁷⁵

İkbâl, atomistik (cüz-i ferd) görüşün tarihi gelişimine kısaca değindikten sonra meselenin özünü anlatmaya başlar: Eş'ari mezhebi mütefekkirlerine göre, dünya “cevahir” (atomlar) tabir ettikleri, yani atomlardan artık bölünmesi mümkün olmayan son derece küçük zerrelere oluşmuştur. Madem ki, Cenab-ı Hak'ın yaratıcı kudreti fasılasızdır, atomların sayısı da sonsuz olamaz. Her an yeni atomlar yaratılmakta ve dolayısıyla kainat durmadan büyümektedir. Kur'an-ı Kerim'de de buyurulduğu gibi “Cenab-ı Hak mahlukatına istediğini ilave eder”⁷⁶ Atomun özü kendi vücudundan ayrıdır. O halde vücut, Cenab-ı Hak tarafından atoma yükletilen bir vasıftır. Bu vasfa sahip olmadan evvel, atom, Cenab-ı Hak'ın yaratıcı kudreti içinde hareketsiz halde bulunmaktadır; vücuda gelmesi ise ilâhi kudretin görünür hale gelmesinden başka bir şey değildir. Bu itibarla, atomun özünde hacim yoktur, mekân ihtiva etmeyen mevkii vardır. Atomlar, ancak toplu halde bir yer işgal eder ve mekânı husule getirirler. Bu sebepten dolayıdır ki, İkbâl atomizmi eleştiren İbn-i Hazm'ın şu cümlesini aktarır: “Kur'an-ı Kerim, yaratmak fiili ile yaratılan şey arasında fark gözetmez.”⁷⁷ İkbâl, Allah'ın “yaratma” sıfatını anlatırken meseleyi, “atom”dan başlayarak ele almıştır. Daha sonra bu meselenin değişik boyutlarına değinerek okuyucuyu aydınlatmaya girişmiş ve bize göre tam anlamıyla kalam yapmıştır. Bu konuda ortaya atılan görüşleri de yeri geldiğinde izah etmiştir. İkbâl “atom” u anlatırken Nazzam'ın “tafra” (atlayış) nazariyesi üzerinde de kısaca durmuştur.⁷⁸

“Dini Tefekkür” adlı eserde yaratılış nazariyesinin diğer yönü şöyle açıklanır. “Hilkat nazariyesinin diğer bir vasfı araz doktrinidir ki bir varlık olarak atomun sürekliliği onun sürekli yaratılışına bağlıdır. Şâyet Cenab-ı Hak arazi yaratmayı bırakırsa atomun atom olarak varlığı da ortadan kalkar. Atomda birbirinden ayrılmaz olumlu ve olumsuz özellikler vardır. Bunlar hayat ve ölüm, hareket ve sükun gibi birbirine zıt çiftler halinde olup hemen hemen hiçbir süreklilik taşımazlar.”⁷⁹ Ben öyle

⁷⁵ Hicr 15/21.

⁷⁶ Fâtır 35/1.

⁷⁷ M. İkbâl, *Dini Tefekkür*, s.85

⁷⁸ M: İkbâl, a.g.e., s.86, “Tafra” nazariyesi için bkz:İbn Hazm,a.g.e.,s.244

⁷⁹ M. İkbâl, a.g.e., s.87

inanıyorum ki diyor, İkbâl “Eş’arilerin kabul ettirmeye çalıştıkları sürekli yaratılış fikrine gelince, birinci hükümde bir gerçeklik payı vardır. Daha önce de söylediğim gibi Kur’an-ı Kerim’in ruhu anti klasiktir. Bu noktadaki Eş’ari tefekkürün, mutlak meşiet ve mutlak kudret esası üzerine bir hilkat nazariyesi geliştirmek için samimi bir gayret olarak görüyorum, öyle bir nazariye ki, bütün eksiklerine rağmen Aristo’nun sabit ve sakin kainat fikrinden çok Kur’an-ı Kerim’in ruhuna yakındır. Müstakbel İslam ilahiyat âlimlerinin vazifesi, bu tamamen kıyasi nazariyeyi yeniden geliştirmek ve onunla aynı istikamete doğru hareket ettiği görülen hâl-i hazır ilmi arasında daha yakın bir alâka tesis etmektir.”⁸⁰

Şüphesiz ki düşünürümüz Eş’arilerin geliştirmiş oldukları bu nazariyenin İslam düşünce tarihi için çok önemli olduğunu vurgular. Bu teorinin kendisine göre eksiklikleri olmasına rağmen mezkur nazariye üzerinde, gelecek alimlerin gayret göstermelerini istiyor. İkbâl’e göre, Aristo’nun sabit ve hareketsiz alem fikrine bir nevi isyan mahiyeti taşıyan Eş’arilerin bu teorileri hem müslümanlar için gurur verici bir hadise hem de Kur’an’ın dinamik âlem fikrine daha uygundur.

İkbâl, daha sonra “hilkat” meselesini anlatırken “zaman ve ben” konularına girer. Atomların bir araya gelip dağılmasıyla zaman ve mekanın oluştuğunu ve alemdeki oluş ve bozuluşun böyle meydana geldiğini ifade etmektedir. İkbâl “zaman” mefhumuna ayrı bir önem verir. Eğer bir hareketten bahsedeceksek, bunun zamansız tasavvur edilemeyeceğini belirten İkbâl, zaman meselesinin, her vakit islam mütefekkir ve mutasavvıflarının dikkatini çektiğini belirtmektedir. İkbâl, gerek “Dini Tefekkür” adlı eserinde gerekse diğer eserlerinde “zaman” mefhumunu hem “hilkat” noktayı nazarından hem insanın onunla nasıl bir ilişki kurması gerektiği yönünden ele almıştır. Onun “Dini Tefekkür” deki konuyla ilgili görüşlerine geçmeden önce, diğer eserlerinde “zaman” mefhumunun nasıl işlendiğini görmek açısından meseleye kısaca değinmek istiyorum.

Bâl-i Cibril (Cebrâil’in Kanadı) adlı eserde “hareket, zaman ve hayata” dair şunlar ifade edilir:

“Hareketsiz sakin görünmesi gözün hatasındandır,

Yoksa kainatta en küçük zerre bile hareket kaynağıdır.

Varlık kervanı hiç durup dinlenmemektedir.

Cenk olmanın gereği her saniye yeniden şekillenmektedir.

⁸⁰ M. İkbâl, *Dini Tefekkür*, s.87

Hayat aşığı ve yukarı derecelerden çok geçmiştir.

O dinlenmeyi değil durmadan yol almayı sevmektedir.”⁸¹

Bu mısralarda kainattaki hiçbir şeyin durağan olmadığı, her şeyin hareket halinde olduğu belirtilmektedir. Hayatın, canlı olmanın gereği olarak dinamizmi ön planda tutan İkbâl, hayatın ölüm karşısında da direndiğini vurgulayarak canlı olarak bizlere de dinlenmenin değil durmadan yol almanın yakışacağını tavsiye etmektedir. Hareketle zamanın birbirinden ayrılmaz bir bütün olduğunu telakki ederek “zaman”ı, şöyle tasvir ediyor:

“Zaman günler zincirinin ta kendisidir,

Nefes alıp vermenin adından başka bir şey değildir.”⁸²

İkbâl, yaratılış manzumesinin bir parçası olarak gördüğü “zaman”ı iyi veya kötü değerlendirmenin kendi elinde olduğunu ifade eder.

“Gece ile gündüzleri kendime tesbih yapmışım,

Onları teker teker sayıp muhasebesini yapmaktayım.”⁸³

“Cavidnâme” adlı eserinde “zaman”ı farklı boyutlarıyla ele alan İkbâl, onun mekanla ve “ego”yla ilişkisini de bizlerin önüne serer:

“Acı acı feryad ettim ama, hiç yankı çıkmadı

Ademoğluna bir arkadaş nerede bulunur?

Ben dört cihetli âlemin gününü gördüm, o günü ki onun nuru, sarayı ve köyü aydınlatır.

Bugün, yalnız bir seyyarenin firarından ibarettir; sen yalnız “Geçti gitti” diyebilirsin, başka bir şey değil”

⁸¹ M. İkbâl, *Bâl-i Cibril (Cebrail'in Kanadı)* ,s. 97.

⁸² M. İkbâl, *a.g.e.*, s.98.

⁸³ M. İkbâl, *a.g.e.*, s.101.

Dünyada zaman, küre-i arzın devamı gibi maddi ve dünyevi sebeplere bağlı olduğu için günler geçici sayılır. İkbâl'e göre iki zaman vardır: Gördüğümüz her an yeni bir vaziyet, yeni bir hal husule getiren bir zaman ki ruhumuzun bir hâlidir. Bu zamanda doğmak, ölmek, sevinç, keder, geliş, gidiş gibi hadiseler meydana gelir.⁸⁴ İkbâl bunu "Bâl-i Cibril" adlı eserindeki "Kurtuba Camii" isimli şiirinin başlangıcında şöyle dile getirir.

"Gece ile gündüz zinciri (silsilesi) hadiselerin görünüş tablosudur.

Gece ile gündüz zinciri, hayat ile ölümün aslıdır.

Gece ile gündüz zinciri iki renkli ipek ipliğidir sanki,

Bunlardan örür zât-ı ilahi kendi sıfatlarının elbisesini."⁸⁵

Yukarıda belirtildiği gibi bu değişen günlerin gösterdikleri zaman, gerçek değildir, hem o, hem de bildiğimiz mekan mefhumu "Dini Tefekkür" de belirtildiği gibi ego'nun bizim riyazi mekan ve zamanda yalnız kısmen tahakkuk eden imkanlardır. Bu geçici insani zaman, yaradılış anında husule gelmiştir. Dünya bulunmayınca zaman da yoktu. Çünkü Allah'ta bambaşka bir zaman mevcuttur. Bir "takibi olmayan tahavvül" yani zamana bağlı olmayan bütün hadiseleri bir tek anda ihtiva eden ilâhi bir zaman. Demek oluyor ki, Allah'ta her şey aynı zamanda mevcuttur ve O, işitilecek, görülecek herşeyi bir tek anda idrak ediyor. Yani ilahi zaman daimi bir şimdidir. Bu ilahi zamanda bütün imkanlar beraberce muhtevadadır. Allah'ın sonsuzluğu zaman ve mekan itibariyle değil, intensite (yoğunluk) itibariyle mevcuttur. İlahi zaman, normal zamanın sonsuz ve sayısız serilerini ihtiva etmekle beraber seriye bağlı, seri halinde görünen bir nizama bağlı değildir. Allah'ın zamanı illet rabıtasından halidir, organik bir külldür. İstikbâlin sonsuz imkanlarını içinde taşıyan ve her inkişafa açık bulunan bu ilahi zaman, İkbâl'e göre Kur'an'ın kastedtiği "takdir" dir. Allah'ın içinde mevcut olan sonsuz belirsiz yaratıcı imkanlar gerçekleşmeye başlayınca ölçmek imkanıyla beraber serili zaman da başlayacaktır.⁸⁶

İkbâl, yapmış olduğu bu ikili zaman ayrımını Kur'an-ı Kerim'e dayandırmaktadır. Bir taraftan, Allah'ın, alemi 6 günde yarattığını bildiren âyet varken

⁸⁴ M. İkbâl, *Cavidname*, (çev: A. Schimmel), Ankara 2000, s. 4.

⁸⁵ M. İkbâl, *Bâl-i Cibril*, s. 65.

⁸⁶ M. İkbâl, *Cavidname*, s. 4-5 ; Krş.: Henri Bergson, *L'évolution Créatrice (Yaratıcı Tekamül)*, (çev.: M. Şekip Tunç), İstanbul 1986, s. 427- 441.

“O Allahdır ki, göklerle yeri ve aralarında olanları altı günde yarattı, sonra Arş’ın üzerinde hükümlan oldu....”⁸⁷ öbür taraftan bu yaratılışın bir lahza vaki olduğunu buyuran âyet mevcuttur. “Bir şeyin olmasını murad ettik mi) emrimiz başka değil, ancak birdir (yalnız ol kelimesidir, oluverir) bir göz kırpması gibidir.”⁸⁸ İşte burada zikredilen ayetlerin ilki serili zaman olup, diğer ayetin bahsettiği ise ilahi zamandır. İkbâl’in bu ikili zaman anlayışı hemen hemen bütün poetik eserlerinde mevcuttur. Zira filozofumuz “lâ ilâhe illallah” diyen insanın artık zaman ve mekanı tanımadığını belirtir.⁸⁹

Buraya kadar İkbâl’in zaman görüşünü farklı açılardan ele almaya çalıştık. Ancak onun zaman anlayışını “hilkat (yaratılış)” çerçevesinde incelemeye gayret ettiğimiz için fazla ayrıntıya giremiyoruz.

Tekrar “Dini Tefekkür” adlı eserine dönecek olursak; burada zaman meselesinin daima islam mütefekkirlerinin zihnini meşgul ettiği üzerinde durulmuştur. O, bunun da şu iki sebepten kaynaklandığını ifade ediyor. Birincisi, Kur’an-ı Kerime göre gündüz ve gecenin tenavübü (nöbetleşerek değişmesi), Allah’ın en büyük alametlerinden biridir; ikincisi ise, daha önce sözü geçen meşhur bir Hadis-i Şerif’te buyurulduğu gibi, Hazreti Peygamberin Zat-ı İlahiyi “dehr” (yani zaman) ile aynı tutmasıdır. Gerçekten, büyük İslam mutasavvıflarından bazıları “dehr” kelimesinin mistik özelliklerine inanıyorlardı. Razi, Kur’an-ı Kerim tefsirinde bize, bazı büyük sufilerimizin “dehr” kelimesini “deyhur” veya “deyhar” diye tekrarlamasını öğrettiklerini söylüyor. İkbâl’e göre, Müslümanlar arasında ilk olarak Eş’ariler zaman gerçeğine felsefi açıdan bakmaya yönelmişlerdir. O, Eş’arilerin zaman görüşünü kısaca tahlil ettikten sonra, Batılı bilim adamlarından Newton’un, Prof. Rongier ve Prof. Alexsander’in bu konudaki görüşlerini aktarır. Batılı düşünürlerin zaman meselesine yaklaşımlarıyla İslam düşünürlerinin bakış açıları arasında kısmen de olsa bir kıyaslama yapar. Molla Celaleddin Devvâni, meşhur Sufi Şair Iraki, Fahreddin Razi gibi Müslüman düşünürlerin “zaman” hakkındaki görüşlerini kısaca bizlere açıklar.⁹⁰

Daha sonra zamanın “Ego” (Benlik) ile temasına değinilir. Mutlak Benlik veya Ego’nun zamanının, sıra takip etmeyen, değişmeyen bir gerçek olduğunu ifade eder. Bu öyle bir organik birliktir ki, içinde cevheri belirti görülüyorsa da bu onun yaratıcı

⁸⁷ Furkan, 25/59.

⁸⁸ Necm 54/50.

⁸⁹ A. Schimmel, *Çağın Mevlanası*, s. 151.

⁹⁰ M. İkbâl, *Dini Tefekkür*, s. 90-93.

hareketinden ileri gelmektedir. İkbâl bu fikirlerin benzerinin Mir Damad ile Molla Bakır tarafından da seslendirildiğini söyler. Onlar da zamanın yaradılış fiiliyle oluştuğunu söylemekteydiler.⁹¹

Daha önce belirttiğimiz gibi düşünürümüz, Allah'ın "yaratma ve kudret" sıfatlarını anlatırken konuyu zaman, ego(ben), hürriyet gibi mefhumlarla izaha çalışmıştır. Bizim birkaç sayfadır zaman meselesi üzerinde durmamızın sebebi de düşünürümüzün böyle bir yol takip etmesinden kaynaklanmaktadır. Yine o, Allah'ın "kudret ve yaratma" sını ele alırken bunu "ben" nazariyesiyle açıkladığı için buradan itibaren kullandığımız ifadeler hep bu kavram üzerinde yoğunlaşacaktır.

İkbâl, varolanların kısmen de olsa, "kendi kendilerinin sebepleri" olduğuna, veya başka bir deyişle, kısmi bir "kendilerini belirleme gücüne sahip olduklarına" inanır. Bu, bir bakıma, varolanların sahip oldukları hürriyettir. İkbâl'e göre, her "ben" zaman içinde kendisini organize eder ve kendi tecrübesi tarafından disiplin altına alınır. Ben'in faaliyeti açıkça göstermektedir ki, ben hür ve şahsi bir kozalitedir. Kısacası İkbâl'in "yaratma" anlayışının temelinde şu vardır: Tanrı her şeyi bir takım imkanlarla yaratır ve varlıklara kendi kendilerini belirleme güç ve hürriyetini verir. Hayatın her safhası ise baştan sona kadar gayelidir.⁹²

Onun ortaya koymuş olduğu böyle bir alem anlayışı, Tanrının bilgisi, kudreti ve dolayısıyla hürriyetine sınır koymak gibi dini anlayış ters düşen bir görüşü ortaya çıkarıyor. Özellikle Tanrı'nın (Ben'in) hürriyetine konan bu sınırlama üzerinde, "Dini Tefekkür" ün farklı yerlerinde açıklamalar yaparak bu konu üzerinde görünürde var olan yanlış anlamayı izale etmeye çalışıyor. İkbâl bu konuda şunları söylüyor: "Şüphe yok ki, dış bir kaynaktan gelmeyen ve dolayısıyla önceden görülemeyen bir faaliyet gücüyle donatılmış benlerin ortaya çıkması, bir anlamda her şeyi ihata eden Ben'in (Tanrının) hürriyetine gelen bir sınırlama demektir. Fakat bu sınırlama dışarıdan empoze edilmiş değildir. Sınırlama Tanrı'nın kendi yaratıcı hürriyetinden doğmuştur ki, Tanrı bu yolla sonlu benleri kendi hayat, kudret ve hürriyetine iştirak eden varlıklar olarak seçmiştir."⁹³

Yukarıdaki ifadeler gelecek bölüm olan "Allah'ın Bilgisi" ile de yakından alakalı olduğu için buraya fazla ayrıntıya girmeden bunu orada incelemeyi daha uygun

⁹¹ M. İkbâl, *Dini Tefekkür*, s.93-94.

⁹² M. Aydın, *a.g.e.*, s. 74.

⁹³ M. İkbâl, *a.g.e.* s. 96-97.

görüyoruz. Yalnız mezkur paragraftaki “sonlu benlerin ortaya çıkmasına” (müsaade etme) ve “kendi kendini sınırlama” gibi ifadeleri “kudret” ve “yaratma” sıfatları açısından ele alacak olursak, İkbâl, “müsaade etmesi” kelimesini bilerek ve özenle kullanıyor. Bunun yerine kısaca “yaratması” diyebilirdi. Fakat bunu demiyor, çünkü o klasik anlamıyla “yaratma”nın, oluşum sürecindeki alemde varlıkları bütün yönleriyle tamamen belirlemek şeklinde anlaşıldığını düşünmektedir.

İkinci önemli terim olan “sınırlama” kavramını İkbâl farklı bir şekilde ele alıyor, hem de dini bir endişeye düşmeden ve kendisine yöneltilebilecek eleştirilere aldırış etmeden bunu kullanıyor, İkbâl. Birtakım imkanlara sahip varlıkların bizzat Tanrı tarafından yaratıldığını söyler. İmkanların gerçeklik kazanmasından her varlık kendine düşeni yapar veya yapmaz. Böyle bir yaratma anlayışı, Tanrının kendi sonsuz hayatı içinde âlemle Tanrı arasında organik bir bağ olduğu için olup biter. Alem Tanrı’nın karşısında duran bir muhalefet unsuru olmadığı için de orada olup bitenler, dışarıdan Tanrı’ya bir sınır empoze etmiş olmaz. İşte burada İkbâl, şöyle bir sorunun akla gelebileceğini söyler: “Allah Teala’nın kudret-i külliyesiyle “sınırlama” nasıl telif edilebilir? İkbâl, sınırlama (hudut) sözünün bizi korkutmasına lüzum yoktur” diyor. Kur’an-ı Kerim, soyut tümellerden hoşlanmaz. O her zaman hakikatlere atfı nazar eder. “Yaratma” kavramı ışığında bakalım veya bakmayalım, her türlü faaliyet bir bakıma birer sınırlamadır. Öyle bir sınırlama ki onsuz Cenab-ı Hakkı gerçek ve faal bir ego olarak anlamak imkansızdır. Külli Kudret, soyut açıdan ele alınacak olursa, sınırı olmayan, kör ve kontrolsüz bir güç sayılır. Oysa Kur’an-ı Kerim, tabiat aleminin karşılıklı biçimde birbirine bağlı güçlerden oluşan bir nizam olduğunu açıklar. Bu itibarla, Kur’an-ı Kerim, Cenab-ı Hakkın Kudret-i Külliyesini, ilahi hikmete çok sıkı surette bağlı görür ve Allah’ın sonsuz kudretini, keyfi ve kontrolsüz olanda değil, yeni, muntazam ve tertipli olanda meydana geldiğini ortaya koyar.⁹⁴

Onun felsefesine göre Tanrının yaratıcı kudreti her şeye nüfuz eder. Hiçbir şey O’nun karşısında “kapalı” veya “ulaşılmaz” değildir. O’nun yaratıcı faaliyetinin dışında ne zaman vardır, ne de mekan. Tanrının kendi kudretini ve hürriyetini sınırlaması, benliği olan varlıkların vücut bulması için ilahi hikmetin seçtiği bir yoldur. Dolayısıyla, Tanrı’yı sınırlandıran bir başka varlık olmadığı için O’nun sonlu ve sınırlı olması düşünülemez. İkbâl’e göre, Tanrı’nın benlere, kısmen de olsa kendilerini belirleme gücü vermesi O’nun gücünün bir işaretidir, güçsüzlüğünün değil. Kaldı ki, öteki varlıklara

⁹⁴ M. İkbâl, *Dini Tefekkür*, s. 96 vd.,

her türlü imkanı veren Allah'tır. O hakiki manada sonsuzdur; ve bu yüzden de sonluyu dışında tutmaz.⁹⁵ Tanrı, Kur'an'ın ifadesiyle "Evvelidir, Ahirdir, Zahirdir ve Bâtındır."⁹⁶

İkbâl'in yukarıdaki görüşlerinden de anlaşıldığı gibi, her ne kadar farklı terimler kullanırsa da, ne var ise, ilahi yaratma fiilinin bir etkisi veya neticesi olarak vardır. Bu fiilin dışında olmak ise varolmamak demektir. İkbâl Allah'ın "yaratıcı" sıfatının yanında sonlu benlere de kendi kendilerini belirleme gücünü vermesi bize göre bir zıtlık ifade etmiyor. O, zaten bunun yanlış anlaşılmaması gerektiğini ve böyle bir açıklamanın da alemin Tanrı'nın karşısında muhalif bir unsur olarak durduğu şeklindeki bir yaklaşımın da doğru olmadığını açıklamaktadır. Kanaatimizce, İkbâl'i böyle bir anlayışa iten klasik teizmde "yaratma" kavramına her şeyin olup bittiği şeklindeki bir anlam yüklenmesidir. Halbuki filozofumuz "dinamik alem" ve "her an iş başında olan bir Tanrı" fikrine sahip olduğu için statik bir dünya görüşüne karşı çıkıyor ve böyle bir tezin Kur'an'ın ruhuna uygun olmadığını ifade ediyor.

Allah'ın "kudret ve yaratma" sıfatlarını özellikle "kudret" sıfatını anlatırken İkbâl, çağımızın önemli ilahiyat problemlerinden biri olan kötülük meselesine giriyor. "Allah, bütün iyilikleri elinde tutar."⁹⁷ ayetine temas eden İkbâl, konuya şöyle başlıyor: Madem ki bütünüyle hikmet olan meşîyyetullah hayırlıdır, burada çok mühim bir mesele ortaya çıkıyor. Modern ilim gösteriyor ki, tekâmülün seyri içinde evrensel ıstırap, haksızlık ve kötülük vardır. Haksızlık ve kötülük daha çok yalnız insanoğluna inhisar eder. Ancak acı çekme neredeyse evrenseldir. Bu suretle diyor İkbâl, kainatın hayatında âhlâki ve maddi kötülük şeklinde iki keyfiyet ortaya çıkmaktadır. Her ne olursa olsun kötülük bütün dehşetiyle vâki bir unsurdur. O halde, Cenab-ı Hakk'ın kudret-i külliyesi ve mutlak hayr olan iyiliği, kainatta bulunan bu çapta kötülük keyfiyeti ile nasıl telif edilebilir? Bu elim mesele gerçekten Teizmin esas noktasıdır.⁹⁸

İkbâl, kötülük problemini bu şekilde ortaya koyduktan sonra bu konuda serdedilen görüşleri ve çözüm yollarını aktarır. Sonunda ise kendine ait çözüm yolunu sunar. Ona göre, nikbin Şair Browning'in dünyadaki herşey mükemmeldir anlayışındaki iyimserliği ile veya bedbin Schopenhauer'un kötümser felsefesiyle bu soruna açıklık getirmek mümkün değildir. Zaten Kur'an-ı Kerim'in ifadelerinde ne kötümserlik ne de

⁹⁵ M. Aydın, *a.g.e.*, s. 80.

⁹⁶ Hadid, 57/3.

⁹⁷ Al-i İmran, 38/26.

⁹⁸ M. İkbâl, *Dini Tefekkür*, s.97.

iyimserlik vardır. Belki de onun görüşü, tekemmül ve salah yoludur (melorizm) ki, gelişme halinde bulunan bir dünya anlayışını benimseyen ve insanın, nihayette kötüyü yeneceği ümidini beslemektedir.⁹⁹

Meseledeki güçlüğü anlamakla ilgili en iyi ipucunu, “Hubut-u Adem”’e (Adem’in düşüşü) dair Kur’an’ın kıssası vermektedir. İkbâl, kıssaya geçmeden Kur’an-ı Kerim’in ifadeleriyle Tevrat’ta yer alanlar arasında bir karşılaştırma yapar. Ayrıca Kur’an-ı Kerim’de anlatılan kıssaların maksadıyla ilgili kısa açıklamada bulunarak okuyucuyu aydınlatır. Kur’an-ı Kerim’de anlatılan “Âdem” kıssalarını İkbâl, rastgele değil belli bir sistem içerisinde anlamlandırmaya çalışıyor. Evvela ona göre Kur’an, canlı tür olarak “beşer” ve “insan” tabirlerini kullanırken, “Âdem” i insan türü anlamında “mefhum” olarak kullanır.

Kur’an-ı Kerim kıssayı iki ayrı hikayeye ayırmıştır. Birisi sadece “ağaç” diye, diğeri ise “şeceratül-huld” (ebediyet ağacı) ve “mülk-ü lâ yebîlâ” (yok olmayan mülk) diye tarif ettiği şeylere mütealliktir. Birinci hikâye Kur’an-ı Kerim’in 7. suresinde (Araf-11-26. ayetler arası) ikincisi ise 20. suresinde (115-123 ayetler arası) geçer. Biz burada zikredilen ayetlerin tahlilini verecek değiliz. Sadece konumuzla alakalı olan meseleyi ele alacağız. İkbâl şunu hemen belirtir ki, Hz Adem’in düşüşündeki “düşüş” hiçbir ahlak bozukluğunu ifade etmez; bilakis bu insanın saf ve sâde şuurdan, şuur-ı zatın ilk kıvılcımına geçişidir, yani fitrat rüyasından insanın kendi varlığında şahsi bir illiyetin titreyişle uyanmasıdır. O halde Kur’an-ı Kerim, yeryüzünü mayası kötü bir beşeriyetin ilk günah fiili yüzünden içine hapsedilmiş olduğu bir işkence odası gibi telakki etmez. İnsanın ilk itaatsizlik fiili, aynı zamanda ilk iradi fiilidir. Kur’an-ı Kerim’in beyanına göre, Ademin ilk günahı bu yüzden cebri bir mesele değildir. Zatın kendini ahlaki ideale gönül rızasıyla teslim etmesidir ve hür “ene”lerin isteyerek ve seve seve teşrik-i mesai etmeleridir. Eğer insan böyle bir hürriyete sahip olmasaydı, onun ahlaki değeri olmazdı. Öteki hür benlerle alış-veriş içine giremeyen insan, iyilik hasıl eden varlık haline gelemmez. Bu itibarla hürriyet, iyiliğin ön şartıdır. Ancak, seçme hürriyetine sahip bir varlık yaratmak, cidden büyük bir tehlikeyi göze almak olur. Çünkü iyiyi seçme hürriyeti, kötüyü seçme hürriyetini de beraberinde getirir. Cenab-ı Hakk’ın bu tehlikeyi göze almış olması, O’nun insana olan muazzam güveninden kaynaklanmaktadır. Bu güveni haklı çıkarmak şimdi insana düşen vazifedir. Belki de ahsen-i takvim (en güzel bir şekilde) üzere yaratılıp sonra da esfel-i safiline (aşağıların

⁹⁹ M. İkbâl , *a.g.e.*, s. 98; M. Aydın, *a.g.e.* s. 82-83.

aşağısına) indirilen bir varlığın gizli kuvvetlilerini tasfiye ve terbiye edilmesini mümkün kılan yegane şey böyle bir tehlikenin göze alınmış olmasıdır. Kur'an-ı Kerim'de buyurulduğu gibi "sizi bir imtihan olarak hayr ile de şer ile de deniyoruz"¹⁰⁰. Bu itibarla iyi ve kötü birbirinin zıttı olmakla beraber aynı bütünün içinde yer alıyor. İnsanın acı dolu fiziki bir çevreye dahil edilmesi, cezalandırmak için değil, onu sürekli bir büyüme ve geliştirmenin zevkinden mahrum bırakmamak içindir. Şüphesiz, sonlu ben'in genişleyen ve zenginleşen hayatı, çabalarla ve yanılgılarla yoluna devam edecektir. İşte "fikri kötülük" olarak vasıflandırabileceğimiz yanılgı, İkbâl'e göre, tecrübenin oluşumunda vazgeçilmez bir unsur olacaktır. Benlik vasfına sahip bir yaşama tarzını benimseme benliğin sınırlılığından kaynaklanan birçok eksiklik ve yetersizliklere açık olmak demektir. Kur'an-ı Kerim, insanın göklerin, yerin ve dağların taşımaktan çekindiği şahsiyet emanetini, her tehlikeyi göze alarak kabul ettiğini beyan eder. "Biz emaneti göklere, yere ve dağlara arz (ve teklif) ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, bundan endişeye düştüler, insana gelince; o (tuttu) bunu sırtına yükledi, çünkü o, çok zalüm, çok cehûldur."¹⁰¹ Bu da yukarıda ifade edildiği gibi "emanet"e sahip olarak yaratılmanın bedeli olmaktadır. İkbâl'e göre, kötülük, problemini daha ileriye götürmek kozmik güçleri tam olarak bilmekten aciz olan insan aklının sınırlarını zorlamak demek olacaktır. Bu nedenle meseleyi daha fazla uzatmadan burada bitiriyor.¹⁰²

Buraya kadar İkbâl'in Allah'ın "yaratma" ve "kudret" sıfatlarını nasıl ele aldığını özetle incelemeye çalıştık. O, söz konusu olan bu iki sıfatı da kendi felsefesine uygun bir şekilde izah etmektedir. Kısaca birkaç cümleyle özetleyecek olursak : İkbâl'e göre "yaratma" kavramı tek başına Tanrı'ya ait bir özellik değildir. Çünkü insan kendi iç zenginliğini keşfettiği anda, Tanrı ile birlikte yaratıcı olur. Ancak bu yaratıcılıktaki birliktelik, ontolojik anlamda bir birliktelik değildir. İnsanın yaratıcılığı var olan bir şeyden yeni bir şeyin ortaya konması anlamına da gelir. Tanrı'nın bir şeyden başka bir şey yaratması ise elbette ki kendine özgü bir faaliyettir. O, bir şiirinde bunu şöyle ortaya koymaktadır:

Tanrı: "Ben dünyayı bir su ve topraktan yarattım
Sen İran ve Tatar ve Zencileri yarattın

¹⁰⁰ Enbiya, 21/35.

¹⁰¹ Ahzab, 33/72.

¹⁰² M. İkbâl, *Dini Tefekkür*, s. 99-105.

Ben topraktan temiz çelik yarattım,
 Sen kılıç ve ok ve tüfek yarattın,
 Sen çimenin dalları için balta yarattın
 Öten kuşlar için kafesler yaptın!

İnsan: Sen geceyi yarattın, ben چراغی yarattım,
 Sen şarabı yarattın, ben kadehi yarattım,
 Sen çöller, dağlar, çimenler yarattın
 Ben muazzam yollar, güllükler ve bahçeler yarattım.
 Ben,taştan ayna yapanım
 Ben,zehirden ilaç yapanım !¹⁰³

İkbâl “kudret” sıfatına da farklı boyutlar getirmiştir. O Kadir-i mutlak Tanrı anlayışı ile “sınırlama” ilkesini te’lif etmeye çalışıyor. Daha sonra kudret sıfatıyla ilgili olarak kötülük problemine değiniyor. İkbâl, kötülüğe yol açan psikolojik etkiler üzerinde de duruyor ve bu anlamdaki kötülüğün üç kaynağı olduğunu ifade ediyor: Korku, hüzn ve ümitsizlik¹⁰⁴. Bunu onun şu satırlarında görmek mümkündür:

“Ümit kesilirse hayal biter .

Ümitsizlik hayatı zehirler

Gam ile ümitsizlik bir çadırdadır yaşar

Keder, hayat damarına vurulan bir neşterdir.”

Eğer içinde irâde ölmüşse

Ve sazın telleri kopmuşsa, ondan olduğumu bil.

Eğer korkunun kulağını çekersen telin seslenir

Ve sesi göklere yükselir

¹⁰³ M. İkbâl, *Cavidname*, Ankara 2000, s. 246.

¹⁰⁴ Mevlüt Albayrak, “İkbâl’de Tanrı’nın Kudreti ve Kötülük Problemi”, *Tasavvuf (Dergisi)* Sayı: 7, Eylül-Aralık, 2001, s.187-192

Eğer himmet ve iradeyle güçlenmiş isen
güçlükler bile seni sevindirir.¹⁰⁵

İkbâl kötülük problemine getirdiği bütün açılımlara rağmen son noktayı koyamaz. O, daha önce de belirtildiği gibi, bu konuya tam manasıyla izah getirmenin mümkün olmadığını ve aklın sınırlarını zorlamak manasına geldiğini ifade eder. İzmirli İsmail Hakkı ise “halli müşkül” olarak nitelendirdiği, Allah’a şer nisbet edilemeyeceği problemine, kötülüğü yapmakla yaratmak arasında fark görerek çözüm getirmeye çalışır. İyi bir ressam tarafından ustaca yapılan bir çirkin adam resmi örneğinde olduğu gibi, birşeyin çirkin olması yapılışının da çirkin olmasını gerektirmez. Aynı şekilde Allah’ın şer görünen fiillerinde bir “hikmet-i hafıyye” ve “cihet-i nef” vardır ve bütünüyle şer bir şey hiçbir zaman yaratılmamaktadır.¹⁰⁶ Diğer taraftan insan fitratı hayra meylettiğine ve şerri sonradan öğrendiğine göre insanlar arasındaki kötülüğü Allah’a nisbet etmek mümkün değildir.¹⁰⁷

Buraya kadar görmüş olduğumuz “yaratma” ve “kudret” sıfatları hakkındaki geniş açıklamaları maalesef “irade” sıfatı hakkında göremiyoruz. Halbuki eserlerinde “ilim, kudret ve yaratma” sıfatlarına olabildiğince önem verirken “irade” ye ait fazla tahlil göze çarpmamaktadır. Halbuki “irade” sıfatı üzerinde islam düşünce tarihinde hararetli münakaşalar yapıldığını biliyoruz. Biz burada ne “irade-meşiet” alakasını, ne de ilahi irade ile “fiil” arasındaki ilişkiyi ele alacağız.¹⁰⁸ “İrade” sıfatıyla ilgili gerek geçmiş dönemlerdeki gerekse bu yüzyıldaki kelim eserlerinde yeterince bilgi olmasına rağmen İkbâl’in bu konuya dair yeterince bir izahta bulunmaması itiraf etmek gerekirse oldukça dikkatimizi çekmiştir. Burada onun neden irade sıfatı üzerinde durmadığını kısaca açıklamak istiyoruz: İslam düşünce tarihinde Farabi ve İbn Sina gibi filozoflar, südür nazariyesini kabul ettikleri için “irade sıfatı” üzerinde durmayı gerekli görmemişlerdir. Filozofların irade sıfatına yer vermeyişinin bir diğer sebebi ise, – ki bizi asıl ilgilendiren de bu noktadır, Allah’ın bilgisi hakkındaki görüşleridir. Onlara göre, Allah’ın ilmi objesini hemen var kılan bir bilgidir. Başka bir deyişle, Allah’ın

¹⁰⁵ M. İkbâl, *Benlik ve Toplum* (çev.: Ali Yüksel), İstanbul 1999, s.108-110.

¹⁰⁶ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 335-336.

¹⁰⁷ İzmirli, *a.g.e.*, s.343; Ayrıca bkz: M. Sait Özervarlı, *a.g.e.*, s.88.

¹⁰⁸ Bunun için bkz: Nesefî, *Tabsıratu’l- Edille*, s. 490; H. Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, s.126-128.

bilmesi “yaratması” demektir. Bu durumda ayrıca bir irade sıfatına, kudret sıfatına, gerek kalmıyor. Filozoflar “irade” ve “kudret” sıfatlarını inkar etmiyor, onları bilgi sıfatları ile uyumlu olacak şekilde yorumluyor. Onların tarif ettikleri irade, pasif bir iradedir, yani “rıza gösterme” dir.

İşte, filozofların “pasif irade” anlayışını başkaları da savunmaktadır. Ülkemizin ileri gelen düşünürlerinden olan ve aynı zamanda İkbâl üzerindeki çalışmalarıyla da bilinen Prof.Dr. Mehmet Aydın, asrımızda Muhammed İkbâl’in de filozofların görüşleriyle aynı paralelde bir irade anlayışına sahip olduğunu ifade etmektedir. İkbâl’e göre, ilahi bilgide suje-obje ilişkisi yoktur, çünkü alem, Allah’ın karşısında duran bir muhalefet unsuru değildir. Alem, ilahi hayat içinde bir andır. Allah bir şeye ol der, o şey de olur. Dilimizde diyor İkbâl, “kendi objesini yaratan bilgi” kavramını anlatacak bir kelime yoktur.¹⁰⁹

Bu satırlardan da anlaşılıyor ki, İkbâl’in felsefesinde, Farabi ve İbn Sina’da olduğu gibi ¹¹⁰ ”irade” sıfatı fazla bir öneme haiz değildir. Halbuki “irade” sıfatı nasıl klasik kelam eserlerinde önemli bir yere sahipse yakın dönem kelam kitaplarında da aynı yerini muhafaza etmiştir.¹¹¹

İkbâl, Allah-âlem, Allah – insan ve insan – âlem ilişkilerinde “yaratma” “kudret” ve “ilim” sıfatları üzerinde durmaktadır. Şimdiye kadar “yaratma” ve “kudret” sıfatları ile ilgili İkbâl’in görüşlerini vermiş bulunmaktayız. Bir sonraki bölümde ise O’nun “ilim” sıfatı ve bununla alakalı konulardaki telakkilerini açıklamaya çalışacağız.

¹⁰⁹ M. İkbâl, *Dini Tefekkür*, s. 95 vd; Ayrıca bkz.: M. Aydın, *Din Felsefesi*, s.150-151.

¹¹⁰ Farabi’nin konu ile görüşleri bkz. Farabi, *el-Medinetül Fazıla*, s. 20-26.

¹¹¹ Bkz: Sırrı Giridi, *a.g.e.*, s .106-117; Abdullatif Harputi, *a.g.e.*, s. 56, M. Abduh, *a.g.e.*, s.98-99; İzmirli, *a.g.e.*, s. 270-271

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUHAMMED İKBÂL'DE İLAHÎ BİLGİ

4.1. Muhammed İkbâl'in İlahi Bilgi Görüşü

Allah'ın ilmi konusu, İslam felsefesinin ve kelamının en çetin problemlerinden biridir. Bu yüzdendir ki ilk dönemlerden beri bu konu tartışıla gelmiş ve hala tartışılmaktadır. Bize göre bundan sonra da düşünürler mesele üzerinde hem fikir beyan etmeye devam edecek hem de bununla ilgili eserler yazacaklardır. Allah neyi bilir? Nasıl bilir? Sadece küllileri mi, yoksa hem küllileri, hem de cüzileri mi bilir? O'nun bilgisi nasıldır? Bizim bilmemize benzer mi, yoksa nasıl olduğu bilinmeyen (bila-keyf) bir halde midir? Bu ve benzeri sorular yüzyıllardır düşünen insanların zihinlerini meşgul etmektedir. Biz yukarıda sıraladığımız soruların bir kısmıyla ilgili tarihte yaşanan münakaşalara kısaca ikinci bölümde değinmiştik. Bundan dolayı burada konuyu İkbâl'in görüşleri çerçevesinde ele almaya çalışacağız. Eğer icâb ederse karşılaştırmalara da gideceğiz. Fakat özde düşünürümüzün fikirlerini burada serdetmeye gayret edeceğimiz için tarihte kelamcılarla filozoflar arasında yaşanan tartışmalara hatta tekfirlere kadar giden eleştirilere bu bölüm içinde girmemeye özen göstereceğiz. Ancak konumuzun daha iyi anlaşılması için yeri geldiğinde atıflarda bulunacağız.¹

“İlim” sıfatı diğer bütün sıfatların şu veya bu şekilde dayandığı temel sıfat durumundadır. Tanrının dilemesi ve yaratması hep bilgisine göre olur.² İşte gerek mütekaddimin gerek müteahhirin gerekse de yakın dönem kelam alimleri “bilgi” konusuna ayrı bir önem vermişlerdir. Yakın dönemlerde özellikle, İzmirli ve düşünürümüz İkbâl, geçmiştekilerden farklı olarak bilgi konusunu ayrı zeminde ele alıp kelamın felsefeden farklı olan metodu üzerinde durmuşlardır. Bilgi elde etme ve gerçeği bulma konusunda kelamcılarının kullandığı dini - şer’i metot hem his ve tecrübeye hem de akıl ve tefekkürü yer vermekte, ayrıca tecrübe ile tefekkürün yeterli bulunmadığı konu ve durumlarda, doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak, sahih nakli de bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir.³

¹ Kelamcılar filozoflar arasındaki konu ile ilgili tartışmaları hususunda bkz: Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara 1956, s.161-210.

² M.Aydın, *Din Felsefesi*, s.144.

³ M. Sait Özervarlı, *a.g.e.* s. 70

İkbâl bilgi konusunda klasik Yunan felsefesinin genel anlamda Kur'an'a uymadığını düşünmektedir. Çünkü Kur'an üzerinde yapılacak dikkatli bir araştırma neticesinde, İslam tarihinde büyük tesiri bulunan bu felsefenin müslüman düşünürlerin ufkunu geliştirmekle beraber Kur'an'a olan bakışlarını daralttığı görülecektir. Sokrat (M.Ö. 470-399) dikkatini yalnız beşer dünyası üzerinde toplamıştır. Ona göre, insanı hakkıyla mütalaa, insanoğlunu mütalaa demektir. Fidan, böcek, ve yıldızlar alemini değil. Bu ise, basit bir arıyı, ilahi ilhama mazhar bir mahluk olarak gören, rüzgarların durmadan değişen hallerini, gece ve gündüzün birbirini takip etmelerini, bulutlar, yıldızlarla süslenmiş gökyüzünü, sonsuzlukta durmadan seyreden seyyareleri gözlemeleri için devamlı okuyucularını ikaz eden Kur'an-ı Kerimin ruhuna ne kadar da aykırıdır. Sokrat gibi onun hakiki şakirdi olan Eflatun'un (M.Ö. 429-347) ise gerçek bilgi yerine genel kanaatler doğurduğu için duyu algılamalarını küçümseyişi de, işitme ve görmeyi en kıymetli ilâhi lütuflardan sayan ve faaliyetlerinin Allah tarafından değerlendirileceğini bildiren Kur'an'dan çok uzaktır.⁴ İkbâl'e göre, müşahade bilgisine hiçbir değer verilmediği bir çağda Kur'an değişim olgusuna dikkatleri çekmiş, diğer insani kapasitelere de eşit derecede değer atfetmiştir.⁵

İkbâl klasik Yunan düşüncesinden etkilenen ilk dönem İslam düşünürlerini eleştirir. Onları yukarıda bir kısmı belirtilen noktaları gözden kaçırarak, Kur'an'ı Yunan Felsefesinin ışığı altında okumakla itham eder. Ona göre, İslam alimlerinin bunu farketmesi iki yüzyıl almış ancak bu defa Gazzali (v. 505/1111) dini din namına sağlam olmayan ve Kur'an-ı Kerim'in ruhuna uygun düşmeyen felsefi şüpheciliğe dayandırmıştır. Gazzali'nin baş muarızı olan ve Yunan felsefesini müdafaa eden İbn Rüşt (v. 595-1198) Aristo yoluyla "Faal Aklın Ölmezliği Doktrini" diye bilinen teze bağlanmıştı. Bu her ne kadar Batı'da ilgi uyandırdıysa da diyor, İkbâl, Kur'an-ı Kerim'in beşer benliğinin kıymet ve kaderi hakkındaki görüşlerine tamamen zıttır. Eş'ari mütefekkirleri arasında daha müspet düşünüşlü olanları doğru bir yol takip ederek idealizmin daha modern şekillerinin inkişafını bekliyorlardı. Mu'tezile fırkası ise, dini sadece doktrinlerden oluşmuş bir cisim halinde anlayarak ve onun hayati bir hakikat olduğunu unutarak hakikatin ele alınması gereken deruni tarafına ehemmiyet vermemiştir. Onlar dini tamamen olumsuz davranışta karar kılan bir mantıki kavramlar

⁴ M. İkbâl, *Dini Tefekkür*, s.19-20; M. Sait, Özervarlı, *a.g.e.*, s.72.

⁵ M. İkbâl, *a.g.e.*, s.32.

sistemine sığacak kadar küçültmüşlerdir.⁶ Kısaca, Kur'an'ın bilgi anlayışı, İkbâl'e göre, Yunan felsefesinden farklı olarak realitenin gözlenebilir tarafını öne çıkardığı için daha doğru ve tutarlıdır.⁷

Tanrı'nın kendine özgü ferdiyeti, kendine özgü yetkinliği şüphe yok ki kendine özgü bir bilgiyi gerektirir. Biz, dışımızda bulunan bir nesneyi bir "başka" varlık olarak alır ve onu öylece bilgi objesi olarak kabul ederiz. İkbâl'e göre, böyle bir bilgi fiilini, kapsamını her şeyi içine alacak şekilde genişletsek bile, Tanrı'ya atfedemeyiz. Tanrı'nın dışında kalan başka bir varlık olmadığına, başka bir deyişle, O "muhit" olduğuna göre, aleme dışarıdan bakarak bilgi sahibi olmaz.⁸ Aristoteles'in (M.Ö. 322) Tanrı'sı ilk muharrik olmasına rağmen, alemi bilen ve kuşatan (Alim ve muhit olan) bir varlık değildi. İslam felsefesinde Kindi (v. 540) gibi bazı filozoflar, bu ilk Muharrik ifadesini benimsemekle beraber, müslüman olarak Tanrı'nın "herşeyi bildiği" konusunda asla şüphe etmediler. Plotinos'un (v. M.S. 205) her şeyin kendisinden zuhur ettiği Tanrısı Bir (Hen) de bugün tartışılan anlamıyla alemi bilmemektedir. Farabi (v. 339/950) ise Aristoteles ve Plotinus'tan ilham alarak şöyle demektedir:

"Birinci (ilk sebep) , kendi özünü bilir, özü, bir bakıma bütün varlıklardan ibaret olsa da. O , özünü bilince, bir bakıma bütün var olanları da bilir, çünkü öteki varlıkların her biri varlığını O'nun varlığından almıştır."⁹

İbn Sina (v. 428/1037) ise Vacibu'l-Vücudun alemi külli olarak, potansiyel ve imkanlar olarak bildiğini ifade eder.¹⁰

Molla Sadrada (v.1050/1640) geleceğin bir dizi imkanı ihata ettiği, dolayısıyla geleceğin belirlenmesinin, Allah tarafından bu imkanların belirlenmesi demek olduğu fikri vardır.¹¹

Asrımıza gelindiğinde, süreç felsefesinin önderi Whitehead'in Tanrı'sı da alemi hem ihata etmekte hem de bilmektedir. Ona göre, Tanrı "asli" yönüyle kavramsal

⁶ M. İkbâl, *a.g.e.*, s. 20-21. Ayrıca İkbâl, Mutezile'yi, müşahhas tecrübeyi ihmal edip tamamen zihni bir sistem kurmakla itham etmiştir. Bu konu için bkz: M. İkbâl, *İranda Metafizik İlimlerin Tekamülü*, s. 46-51.

⁷ M. Sait Özervarlı, *a.g.e.* s. 73.

⁸ M. İkbâl, *Dini Tefekkür*, s. 94; M. Aydın, "Süreç Felsefesi Işığında Allah-Alem İlişkisi", s. 66.

⁹ Farabi, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 4.

¹⁰ İbn Sina, *eş-Şifa (İlahiyat)*, Kahire 1960, c. 2, s. 424 vd.; Ayrıca bkz.: Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 69.

¹¹ R. İhsan Eliaçık, *İslâm'ın Yenilikçileri*, III/47.

mahiyette ezeli objelerin oluşturduğu bütün imkanlar alanını bilmektedir. Gerçekleşme süreci içinde olan her bilfiil şey de Tanrının “oluşan” vechesinde objektifleştiği ve ölümsüzlüğe kavuştuğu için O’nun onları “duyması” ve “kavraması” tabiidir. Dolayısıyla, her iki vechesiyle birlikte düşünüldüğünde Whitehead için “Tanrı her şeyi bilir” hükmü doğrudur.¹² Whitehead’in takipçisi Hartshorne’a göre “Tanrı her şeyi bilir” demek, her şeyi olduğu gibi yani imkanı imkan, aktüeli aktüel olarak bilir demektir. Whitehead ve Hartshorne, Tanrıyı “asli” veya “mutlak” yönüyle zamana bağlı kılmazlar. O’nun varlığı tarihin seyrine değil, tarihin seyri O’nun varlığına bağlıdır. Whitehead Tanrı için “mazi” nin söz konusu olamayacağına inanır.¹³ Ama Tanrı için “gelecek” söz konusu mudur? Bu soruya cevabı ise İkbâl’in görüşlerini aktarırken vermeye çalışacağız.

İkbâl İslam düşünce tarihinde Farabi, İbn sina, Molla Sadra gibi düşünürlerin “Allah’ın bilmesi” ile ilgili teorilerini, Whitehead ve Hartshorne ile besleyerek geliştirme çabasıdır. Filozofumuz Allah’ın “yaratma ve kudret” sıfatlarını ele aldıktan sonra diğer çetin mesele olan Allah’ın bilgisi (ilmi) problemine girer. O, problemi, şu şekilde ele almamız gerektiğine işaret eder:

“İlim kelimesi, nefs-i mütenâhiye nispet edilince bu sadece istidlâli ilim manasına gelir. Hakiki bir “gayr” etrafında hareket eden zamani bir ameliye ki , kendiliğinden mevcut ve nefs-i müdrike ile karşı karşıyadır. Bu manada ilm-i ilahiye, onu ilmi külli derecesine çıkarsak bile, daima karşısındaki “gayr” a nispet içinde kalmalıdır. Bu itibarla Zat-ı ilahiye, yani her şeyi muhit olan ve sonlu nefse benzer bir müşahedesi olamayacak ilmin Cenab-ı Hakk’a isnadı düşünülemez. Daha önce de gördüğümüz gibi kainat, Cenab-ı Hakk’a muhalif olarak kendiliğinden mevcut bir “gayr” değildir. Ancak “hilkat (yaratma)” fiiline Cenab-ı Hakk’ın hayat tarihçesinde belirli bir hadise olarak bakarsak, kainat o zaman müstakbel bir “gayr” gibi görünür. Halbuki meseleye herşeyi kuşatan (muhit) Zât, noktayı nazarından bakarsak bir “gayr” mevcut değildir. Fikir ve amel, yani ilim fiili ve hilkat fiili aynıdır. Ene, ister sonlu ister sonsuz olsun, karşısında bir “gayr” olmadan anlaşılmaz. Eğer Hakiki Ene’nin dışında bir şey yoksa hakiki Ene bir ene olarak tasavvur edilemez yolunda bir itiraz serdedilirse, buna şöyle cevap verilir: Olumlu bir tasavvurun teşkili için mantıki menfilerin faydası

¹² M. Aydın, a.g.m. s. 67.

¹³ M. Aydın, a.g.e. s. 94.

yoktur. Çünkü bu müspet tasavvur, hayat tecrübesinde tezahür edecek hakikatin mahiyetine istinad etmelidir.

Bizim tecrübeyi tenkidimiz şu keyfiyeti göz önüne koyuyor: Mutlak Hakikat, makul bir şekilde sevk ve idare edilen bir hayattır ki, bizim hayat tecrübemiz açısından ancak organik bir bütün olarak, birbirine sımsıkı örülmüş ve bir merkez nirengi noktasına sahip bir şey olarak anlaşılabilir. Hayatın hakikati bu olunca hayat-ı mutlaka ancak bir “ene” olarak tasavvur olunabilir. İlim, yani istidlali manada ilim, ne kadar sonsuz olursa olsun, alim ve habir olan (bilen ve haberdar olan) aynı zamanda malum olan şeye esas teşkil eden bir eneye isnad edilemez. Maalesef lisan bu noktada bize yardımdan acizdir ve bilineni yaratıcı kabiliyette bir ilmi izah edecek kelimeye sahip değildir. Allah’ın ilmi kavramını diğer yönden şu şekilde anlayabiliriz. Cenab-ı Hakk’ın ilmi, külli bir ilimdir ki, Hak Teala’yı daimi bir “şimdi” içinde, bir muayyen hadiseler nizamı telakki edilen bütün tarih akışından vasitasız olarak haberdar kılan bir tek bölünmez idrak fiilidir.”¹⁴

İkbâl, Tanrının bilgisine çok geniş bir açıdan bakarak ilahi hayatta düşünme ile yapmanın (amel ile fikir) “bilme fiili ile yaratma fiilinin” (ilim ile hilkat fiili) aynı olduğunu söylüyor. Böyle bir ayniyeti insan ne tam olarak kavrayabilmekte, ne de onu ifade edebilmektedir. Aynı zamanda kendi objesinin yaratıcısı olan bilgi çeşidini ifade edecek kelimeye sahip olmadığımızı da söylüyor. Kısaca İkbâl, Allah’ın ilmini, “külli bir ilim” olarak tasavvur eden, sahibini, devamlı bir “şimde” içinde, belirli hadiseler düzeni şeklinde tasavvur olunan tarih içindeki bütün olayları vasitasız olarak haberdar eden, şeklindeki tarifi haklı yönleri olmakla birlikte eleştirir. İslam dünyasında Celaleddin Devvani ve Iraki, Batı felsefesinde de J. Royce gibi düşünürler İkbâl’e göre Allah’ın ilmini bu şekilde tasavvur ettiler.

Böyle bir görüşte hakikat payı olmasına rağmen İkbâl’e göre bu , kapalı bir kainat fikrini, tesbit ve tayin edilmiş bir gelecek anlayışını ve değişmez bir belirli olaylar düzenini ifade etmektedir. Öyle bir düzen ki, yüksek bir takdir gibi, Cenab-ı Hakk’ın yaratıcı faaliyetinin yönünü kati surette tayin ve tesbit etmiştir. Gerçekte, bir nevi pasif ilm-i ezeli gibi telakki edilen Allah’ın ilmi, Einstein öncesi fizik ilminin sakin ve cansız boşluğundan başka bir şey değildir, yani eşyayı bir arada tutarak onlara bir vahdet benzerliği veren sanki sonlu şuurun esasında tamamlanmış fakat yalnız parça

¹⁴ M.İkbâl, *Dini Tefekkür*, s. 94-95; Krş: Şamil Öcal, *Kemal Paşazade’nin Felsefi ve Kelami Görüşleri*, Ankara 2000, s. 326

parça aksettirdiği eşya binasının ayrıntılarını pasif olarak aksettiren bir nevi aynadır. Halbuki Allah'ın ilmi, diyor İkbâl, ona kendi haysiyetiyle mevcut gibi görünen eşyanın organik bakımdan birbirine bağlı bulunduğu canlı yaratıcı bir faaliyet olarak tasavvur edilmelidir. Allah'ın ilmini bir nevi aksettirici ayna olarak düşünmekle, onun müstakbel olayları önceden bilme fiilini kurtarmış oluyoruz. Ama bunu O'nun hürriyeti pahasına yapmış oluyoruz.¹⁵

İkbâl'in nazarında hiç şüphe yok ki, gelecek, Cenab-ı Hakk'ın yaratıcı hayatında organik bir bütün olarak önceden mevcuttur; fakat bu kati ana hatları olan belirli bir olaylar nizamı olarak değil, açık bir imkan olarak önceden mevcuttur. Şöyle bir misalle konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacağı kanaatindedir: Farzedelim ki, insan zihninin tarihçesinde bazen olduğu gibi, oldukça geniş bir uygulama imkanına sahip bir düşünce aklımıza geliyor. Düşünce karmaşık bir bütün olarak zihnimizde olmasına rağmen onun içermiş olduğu hususların gerçeklik kazanması zamana bağlıdır. Tek ve özel bir imkanın o anda bütün yönleriyle bilinmemesi, bilgi eksikliğinden değil, henüz bilinecek bir durumun fikri açıdan varolmadığından ileri gelir. Söz konusu düşünce, uygulama imkanlarını daima ilerlemekte olan tecrübeyle birlikte açığa vurabilir. Bazen bu imkanların uygulanması, bir nesil mütefekkirlerin ömrü kadar devam eder.¹⁶ Görüldüğü gibi İkbâl, felsefesinin bir getirisi olarak Allah'ın ilmini canlı, yaratıcı bir faaliyet gibi ele alır. Bu anlamda geleceğin bilgisi, Allah'ın ilminde bir potansiyel ve imkanlar toplamı olarak bulunur.

“Allah'ın İlmi” konusu tek başına bir konu olmadığı için de bu meselenin uzantısı olan “kaza-kader, cebrilik, insan hürriyeti” vb. gibi mevzuları Allah'ın bilgisi içerisinde birkaç ara başlık altında ele almayı düşünüyoruz. Böyle bir yöntem konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. İkbâl Allah'ın bilgisi ve yukarıdaki meselelerle ilgili düşüncelerini eserlerinde çokça işlemiştir. Fakat bunları incelerken, belli bir düzen içinde değil, tabi ki bu konferans olmasının bir getirisi, özellikle “Dini Tefekkür” de yeri geldiğinde hemen meseleye girivermiştir. Biz de bunun farkında olarak konuyu iki küçük başlık altında almayı uygun bulduk.

¹⁵ M. İkbâl, *a.g.e.*, s. 95

¹⁶ M. İkbâl, *a.g.e.*, s. 96; M. Aydın, *a.g.m.*, s. 71

4.2. Allah'ın Bilgisi – Kaza- Kader İlişkisi

İkbâl, Allah'ın geleceği bilmesi ile alakalı olarak kaza-kader meselesine de değinir. Fakat şunu da belirtmeliyiz ki İkbâl “kader” üzerinde hemen hemen her eserinde önemle durmuştur. Bu meseleyi İslam toplumunun bir yarısı olarak gören İkbâl, gerek manzum eserlerinde gerekse de konferanslarında bunu daima dile getirmiştir.

İslam dünyasındaki bazı düşünürlerin Allah'ın ilmini “külli bir ezeli şimdi” halinde anlaması bizi katı bir determinizm ve kaderciliğe götürür diyen İkbâl'e göre Allah'ın ilmini yukarıdaki gibi pasif külli bir ilim gibi düşünmekle bir “yaratıcı” fikrine ulaşmak mümkün değildir. Eğer tarih daha önceden tesbit ve tayin edilmiş olayların ortaya çıkan bir fotoğrafı gibi tasavvur edilirse, orada yenilik ve teşebbüse hiçbir yer yok demektir. O zaman “yaratma” kavramının da belli bir anlamı kalmaz. Çünkü bu kelimeyi, biz ancak kendi asli fiil kabiliyetimize bakarak manalandırabiliriz. O halde geleceği, ilahi ilim, hikmet ve kudretle daima çizilmekte olan bir hat şeklinde düşünmemiz gerekir, çizilmiş bitmiş olup tarihin seyri içinde üzerindeki örtüsü kalkan bir hat şeklinde değil.¹⁷

İkbâl'e göre “takdir (kader)” fikrine yanlış anlam verilmektedir. Yanlış yorumlanan ve değerlendirilen pek çok diğer kavramla birlikte, bu yanlış anlamın da etkisi Müslüman ümmeti gerileme çağında bir cebriyeciler güruhuna ya da gerçek bir koyun sürüsüne çevirmiştir.¹⁸ Bir şiirinde bunu şöyle açıklar:

“Frenk Kâbe'den ma'bedden avlayacağını avladı.

Tekkelerden “bunları yapan Allah'tır, ondan başka varlık yoktur” sesi yükseldi. Hikayeyi mollaya anlattım: “Ya Rabbi âkıbeti hayr olsun” diye devam etti.¹⁹

“The Reconsturuction of Religious Thought in İslam (İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü) adlı eserde “kader-takdir” konusunda ayrı bir konferansa rastlamamaktayız. Konferanslarının ve eserlerinin bir çoğunda İkbâl, bu konu üzerinde önemle durmuştur. Ona göre “Kur'an-ı Kerim'in başından sonuna kadar takdir (desting) fikriyle dolu olduğu inkâr edilmez bir gerçektir. Bu nokta üzerinde durmağa

¹⁷ M İkbâl, *a.g.e.*, s. 96; M. Aydın, *a.g.m.*, s.71; İlahi bilgi- kader meselesi ile ilgili olarak bkz: Ö.Nasuhi Bilmen, *Muvazah İlmi Kelam*, İstanbul 1972, s. 293-302; Osman Karadeniz, “Kader konusunda Bazı Yanlış Anlamalar”, *D.E.Ü.İ.F. Dergisi*, c. VII. İzmir 1992, s. 213-222.

¹⁸ Muhammed Münevver, *İkbâl ve Kur'ani Hikmet* (çev.: M. Ali Özkan), İstanbul 1995, s. 118.

¹⁹ M. İkbâl, *Armağın-ı Hicaz (Hicaz Armağanı)* (Çev: A. Nihat Tarlan), İstanbul 1968, s.41.

değer, çünkü bilhassa Spengler'in "Batının Çöküşü" adlı eserinde açıkça görüldüğü gibi, Batının, İslamiyetin benliğinin tamamen red ve inkarı demek olduğunu düşünüyor görünmesi işte bu yüzdendir."²⁰

Düşünürümüz bu dünyayı, insanın tüm imkan ve potansiyellerini gerçekleştireceği bir uygulama alanı olarak görür. O bu noktaya "Arzın Ruhu Adem'i Karşıyor" adlı şiirinde şöyle açıklık getirmiştir:

"Ey insanoğlu, bu koyu bulutlar senin emrindedir.

Bu gök kubbe, şu eşsiz feza boşluğu senin emrindedir.

Emrindedir şu dağlar da, çöller, denizler, gökler de

Dün meleklerin durumunu göz önünde bulunduruyordun.

Zaman aynasında artık kendini gör bugün

...

Cihanı aydınlatan ışık vardır senin kıvılcımlarında!

Yeni bir dünya meydana getirme kudreti verilmiştir sana

Bağışlanmış cenneti kabul yakışmaz hakimiyet ve vakarına

Ciğer kanında gizlidir senin cennetin,

Devamlı çalışmanın karşılığını gör ey çamur parçası olan insan!"²¹

İkbâl bizden, ait olduğumuz kainatın henüz tamamlanmayıp mükemmelliğe erişecek bir kainat olduğunu hatırlamamızı ister. Ne tıkanmış , ne de kilitlenmiş bir kainattır bu. Çünkü ona göre :

"Hala ara sıra "kün fe yekun" çağırısı gelmektedir ondan,

Zannedirim kainat tamamlanmış değildir."²²

Bu da İkbâl'in nazarında yaratılış sürecinin hala devam etmekte olduğu anlamına gelir. Ona göre bu alem organik bir alemdir. O, bu yeniden yeniye yaratılış sürecini ve sürekli genişleyen kainat fikrini, Kur'an'dan da şu ayetleri getirerek desteklemek ister:

²⁰ M. İkbâl, *Dini Tefekkür* , s. 126

²¹ M. İkbâl, *Bâl-i Cibril (Cebrail'in Kanadı)* (çev: Ahmet Kızılkaya), İstanbul 2000, s. 104-105.

²² M. İkbâl, *a.g.e.*, s.22. Ayrıca bu beyitin açıklaması için bkz: A. Schimmel, *Çağın Mevlanası Muhammed İkbâl*, s.70.

“O, her an ayrı bir tasarruftadır.”²³

“O, halkta (yaratılıştaki) neyi dilerse onu artırır.”²⁴

İkbâl , bunu “Dini Tefekkürün” ikinci konferansı olan “Dini Tecrübe Vahiylerinin Felsefi Mi’yârı”nda şöyle açığa kavuşturur: “...Kainat ancak onun fitratında ucu açık bir imkan olarak mevcuttur. Kur’an-ı Kerim’in “takdir” ya da “kader” diye tarif ettiği organik bir bütün olarak görülen zamandır. Bu kelime (kader-takdir) hem İslam aleminde hem de dışında çok yanlış anlaşılmıştır. Kader, onun imkanlarının açığa çıkmasından önce geldiği telakki olunan zamandır.”²⁵

İkbâl bu düşüncelerini şiirsel olarak şu şekilde ifade eder:

“Gece ve gündüz zinciri iki renkli ipek ipliğidir sanki.

Bunlardan örer Zat-ı ilahi kendi sıfatlarının elbisesini.”²⁶

Yine aynı eserinin başka bir yerinde şöyle der:

“Buradakinden öte, görünmeyen bir dünya daha vardır;

Varlık aleminin zamirinin boş olması imkansızdır.”²⁷

İkbâl’e göre, organik bir bütün olan bu kainat, ucu açık bir imkandır, çünkü tıkalı ya da kilitli olmayıp daima gelişmekte ve genişlemektedir. “Bitmiş bir küll” değildir. Eğer öyle olsaydı kainat tüm halk (yaratılış) sürecinden mahrum kalacak ve onun devamı sırf aynı şeyin tekrarından başka bir anlama gelmeyecekti. Onun , Nietzsche’in “ebedi avdet” (ebedi geri dönüş)ini, “ebedi tekrar” ya da sert bir mekanizma olarak adlandırması da bundandır.²⁸

Kur’an-ı Kerim “Her an O ayrı bir tasarruftadır”²⁹ diye buyuruyor. İkbâl, bu ayeti şu şekilde yorumluyor: Hakiki zaman içinde mevcut olmak, müteselsil zamanın köstekleriyle bağlı olmayıp, ancak an be an onu yaratmak ve yaratılış işini tamamen

²³ Rahman 55/29.

²⁴ Fâtır 35/1.

²⁵ M. İkbâl, *Dini Tefekkür*, s. 66.

²⁶ M. İkbâl, *Bal-i Cibril (Cebrail’in Kanadı)*, s. 65

²⁷ M. İkbâl , *a.g.e.*, s. 100.

²⁸ M. İkbâl, *Dini Tefekkür* , s. 132, M. Münevver, *a.g.e.*, s. 124.

²⁹ Rahman, 55/29.

serbestçe ve yeni suretlerle yapmaktır. Gerçekten, her yaratıcı faaliyet hür faaliyettir. Yaratış (icat, halk) , mekanik hareketin vasfı olan tekerrürün zıddıdır.”³⁰

İkbâl’in “Zamane” adlı şiirinde şu mısralar yer almaktadır:

“(Zaman der ki) : Sürahiden su nasıl damla damla akarsa,
Benden de öyle bilgi fışkırıyor dünya hakkında
Gece ile gündüzleri kendime tesbih yapmışım
Onları teker teker sayıp muhasebesini yapmaktayım.”³¹

İkbâl, bu tezini bir adım daha ileri götürür. O tekerrürü reddeder. Bu nedenle de karşımıza şu ifadelerle çıkar: Tüm imkanları ile kainat harici bir idare merkezi tarafından önceden belirlenmiş midir? Yoksa “her şeye zamanın ilerleyişine paralel olarak bir tekemmül süreci geçirmesi için bir kendini geliştirme kabiliyeti mi bahşedilmiştir? İkbâl zamanın ucu açık bir imkan olduğunu ve kainatın, mahiyetlerinde dercedilmiş olan batını menzilleri sayesinde kendilerini teşhir ve arz eden potansiyellerden yana zengin bulduğunu düşünür. O, bunu şu şekilde ifade eder. “Bir zaman süreci, zaten çizilmiş bir çizgi gibi telakki edilemez. O, çizilmekte olan bir çizgidir, ucu açık imkanların gerçekleşmesidir. Yalnız mahiyet cihetinden ıstifai olması itibariyle kasdidir ve maziye tesirli şekilde muhafaza eder ve ona bir şeyler ilave ederek kendi kendini şimdi de bir nevi tamamlığa erdirir. Benim fikrimce diyor İkbâl, önceden düşünülp yapılmış bir planın zamanî bir şekilde işleyişi şeklindeki kainat fikrinden Kur’an-ı Kerim’in görüşüne daha yabancı bir şey olamaz. Bu, gelişme halinde olan bir kainattır ve asırlarca evvel tamamlanıp yaratanın elinden çıkmış, şimdide, zamanın hiç dokunmadığı ve kendisi de hiç olan ölü bir madde kitlesi halinde mekan içinde uzayıp giden bir eser değildir.”³² İkbâl, açık ihtimaller demekle sınırsız ihtimalleri kastetmiş olabilir. Bunu daha iyi anlamak için yine kendisinin şu görüşlerini buraya dercetmemiz gerekiyor:

“...Sünnetullah, ileriye doğru hareketi esnasında, muayyen bir anda, sonludur, fakat kendisine karşı organik olduğu benlik (self) daimi bir yaratıcılık özelliğine sahip bulunduğundan, çoğalmağa müstaittir ve neticede yayılıp büyümesindeki hiçbir sınırın nihai olmadığı anlamında da sınırsızdır. Sınırsızlığı bilkuvvedir fiili değildir. Şu halde tabiat, canlı, mütemadiyen gelişen büyüyen ve büyümesinde hiçbir harici sınır

³⁰ M. İkbâl, *a.g.e.*, s. 67.

³¹ M. İkbâl, *Bal-i Cibril (Cebrail'in Kanadı)*, s. 101.

³² M. İkbâl, *Dini Tefekkür*, s. 72.

bulunmayan bir organizma olarak anlaşılmalıdır. Tek sınırı dahili olandır; yani küllü canlandırıp besleyen ve idame ettiren mündemiç benliktir.³³ Kur'an-ı Kerim'de buyurulduğu gibi "gerçekten münteha Rabbinindir."³⁴

İnsanın yaşadığı ve ikamet ettiği yeri böyle resmeder İkbâl. Herkes sorumlu bir varlıktır ve her kişi kendi amelinin yükünü kendisi omuzlayacaktır. Bundan dolayıdır ki insanın neyi niçin yaptığı sorusuna bir cevap vermesinin gerektiği açıkça ortadadır; çünkü o amellerinden sorumludur.³⁵ İkbâl'in "Zamane" şiiri, kendi hislerinin tercümanı olur:

"Ben bunları birer birer bilmişim ve tanımışım
Ama hepsiyle olan ilişkilerim ayrı ayrıdır.

Bir kısmına ben biniyorum, bir kısmı da bana
İbretle bakmak gerekiyor bazılarına da.

Ey dost! Sen aşk meclisimize katılmamışsan
Benden midir kusur, yoksa senden mi şu an

Aşk meclisine katılmayanlara şarap sunmak doğru değildir.
Benim de asla adetim ve meşrebim değildir."³⁶

İkbâl, "Dini Tefekkür" adlı eserinin ilk konferansına şöyle başlar:

"İçinde yaşadığımız alemin mahiyeti ve umumi terkibi nedir? Bu alemin terkip ve nizamında daimi bir unsur mevcut mudur? Bizim onunla münasebetimiz ne şekildedir? Bu alem içinde biz nasıl bir yer işgal ediyoruz ve işgal ettiğimiz yere uygun olan hareket tarzı nedir?"

Yukarıya aldığımız bu soruların son cümlesi, İkbâl'in "insan, kaderi önceden tayin edilmiş bir varlık değildir" şeklindeki bir hükme neredeyse doğuştan sahip olduğu inancını ele verir. "İşgal ettiğimiz yere uygun olan hareket tarzı nedir?" sorusu insanın kendi fiilini kendisinin belirleyeceğini ve tercihin insanda olduğunu gösterir.

³³ M. İkbâl, *a.g.e.*, s.73.

³⁴ Necm 53/14.

³⁵ Muhammed Münevver, *a.g.e.*, s. 125-126.

³⁶ M: İkbâl, *Bal-i Cibril (Cebrail'in Kanadı)*, s.101.

İkbâl, takdirin “şans” ya da “kısmet” olarak yorumlanmasına şiddetle itiraz eder. Bu düşünce, dünya hayatına adım attıktan sonra dahi insanın fiil hürriyetine hakkının olmayışını ve onun emirle belirlenmiş, dışına çıkamayacağı bir kalıp içerisine yerleştirilmiş bulunmasını gerektirir. Sonuç olarak da her ne takdir edilmişse onun olması gerektiğini farzeder. Bu vaziyet, bir şey yapmamak ve kaçınılmaz sonu beklemek şeklindeki tasvirle daha iyi bir tanıma kavuşmuş olur. Bu tür bir durum müslümanları her şeyin önceden tayin edilmiş olduğu fikrine sevketmiş, böylece de modern teknolojik silahlarla donanmış olan materyalist Batı, tam ve dayanılmaz bir güçle onların üzerlerine üşüşmüş ve demir bir elle onlara hükmetmiştir.

Bu fikir ya da inanç, benliğin tam bir inkarı ve reddidir. Bu tür bir fikri benimseyenler ilhamdan ve cesarettten yoksundurlar. Onlar bitki ve fosil halini almaktadırlar. Bu da eşref-i mahlukat ve halifetullah olan bir varlığa kesinlikle yakışmayan bir durumdur. Her fert kendi kaderini seçmelidir. Bu, İkbâl’in şiirsel ifadesiyle, “Bir araya gelen fertlerin kaderleri de bir milletin kader yıldızını oluşturacaktır.”³⁸ şeklindedir.

İkbâl, fertlerin çalışarak ve birlik tesis ederek ancak güçlü bir topluluk meydana getirebileceklerini düşünür. Manen terakki etmiş ve güçlü bir iradeye sahip çoğunluğun değersiz ve hain bir azınlığı kendi içinde eritebilmesi kuvvetli bir ihtimaldir; ancak değersiz bir üstün çoğunluğun, fitratın eliyle toplu bir tokat yemekten kurtulabilmesi mümkün değildir.

“Fıtrat ferdi günahlara göz yumar zaman zaman,
Lakin milletçe işlenen günahlar affolmaz hiçbir zaman.”³⁹

İkbâl bu düşüncesini “İslam Kültürünün Ruhı” başlıklı konferansında ele almış ve bunu da Kur’an’ın ışığı altında yorumlamıştır:

“Tarih yahut Kur’an-ı Kerim’in tabiriyle “Allah’ın günleri”, Kur’an-ı Kerim’e göre beşeri bilginin üçüncü kaynağıdır. Yine Kur’an’ın en esaslı beyanlarından biri de, milletlerin kötü amellerinin muhasebesini de cezasını da hem ferd hem de millet olarak şimdi ve bu dünyada göreceklerdir.”⁴⁰

Eğer fertler tembel ve mecalsiz iseler, toplum da elbette ortak bir verimliliğe sahip olamayacaktır. İkbâl, günümüz İslam dünyasını, kendisini tembelliğe kaptırmış ve

³⁸ M. Münevver, *a.g.e.*, s.128.

³⁹ M. İkbâl, *Darb-ı Kelim*, s.128 (M. Münevver, *a.g.e.*’den naklen).

⁴⁰ M. İkbâl, *Dini Tefekkür*, s. 157.

“kısmet” e bağlanmış buldu ve Pak-Hindi kıta altı bölgesini yakından gördüğü için kısmetçi tavır ona doğrudan elem kaynağı oldu. O, iğneleyici bir üslupla şöyle seslenir bir şiirinde:

“Kabe’deki pak Müslümanlar için bir cennet var,
Gayret erbabı Müslümanlara da yine ayrı bir cennet var,
Duyurun Hind Müslümanlarına ki, sıkmasınlar canlarını,
Onlar için de durduk yerde, öylesine bir cennet var.”⁴¹

İkbâl gerek kendi bölgesinde gerekse de İslam dünyasında hasıl olan ataletin, uyuşukluğun yukarıda ifade edilen yanlış “kader” anlayışından kaynaklandığını söylemektedir. İkbâl’e göre özellikle de Hindli Müslümanlar pratikte bir şey yapmadan sadece büyük ümitler besleyerek muvaffak olamazlar. Çünkü ilahi vahiy sürekli insanlara ne hak ettilerse onun verileceğini haber vermektedir:

“İnsan için kendi çalıştığından başkası yoktur.”⁴²

Madem ki Kur’an insanın elini açıp beklemesini, miskin miskin oturmasını emretmiyor; o zaman müslümanlar bu kutsal kitabın buyruklarına kulak vermelidirler.

Bu şöyle ifade edilir:

“Ey çiğ danesi gibi yere düşen, koltuğunda hayat dolu bir kitap taşıyorsun. Ne zamana kadar toprakta yerleşip kalacaksın. Haydi toplan, feleğin üstüne yüksel.”⁴³

Müslümanların bu hayatdar kitaba rağmen neden “yarı ölü” ya da nefes alıp veren cesetler hükmünde olduğunu ise aşağıdaki paragrafta kısmen şöyle açıklamaya çalışır:

“Ancak diyeceksiniz ki, İslam aleminde asırlar boyunca süre gelmiş en küçük düşürücü neviden bir “kaderperestlik” (fatalizm) hüküm sürmüştür. Bu inkar edilmeyecek bir hakikattir ve arkasında ayrıca ele alınmaya muhtaç bir tarihi vardır. Burada şu kadarını belirtelim, İslamiyet’in Avrupalı tenkitçilerinin “kısmet” kelimesinde hülâsa ettikleri neviden fatalizm (kadercilik), kısmen felsefi fikirlere, kısmen siyasi maslahatlara dayanır. Diğer bir sebep de, Müslümanlığın aslında ümmete vermiş olduğu hayat etkisinin yavaş yavaş kuvvetini kaybetmesidir. Allah’a hasredildiği haliyle sebebin manasını araştıran ve zamanı sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin aslı olarak kabul eden felsefe, ancak Cenab-ı Hakk’ı kainattan evvel var olan ve ona

⁴¹ M. İkbâl, *Armağan-ı Hicaz*, s. 220. (M. Münevver, a.g.e., den naklen).

⁴² Necm 53/99.

⁴³ M. İkbâl, *Esrar ve Rumuz* (çev: A. Nihat Tarlan), İstanbul 1964, s.136.

dışarıdan tesir eden bir müteal Hüda olarak anlayabilirdi. Bu itibarla Zat-ı ilahi, sebep-sonuç zincirindeki son halka ve netice itibariyle kainatta vuku bulan her şeyin hakiki müsebbibi olarak telakki edilmiştir.”⁴⁴

“Kader” mevzuu, İkbâl’in şiirlerinde de sık sık ön plana çıkar. Esrar-ı Hodi’ nin başlangıcından manzum eserlerinin sonuna dek onun bu tutumu devam edegelmiş hatta daha fazla pekiştirilmiş ve teyid edilmiştir. İkbâl “kader” tercihini “Esrar-ı Hodi” (Benliğin Sırları) adlı eserinin daha başında şöyle açıklar:

“Sevgilisine gönlünü kaptırmış bir aşıkın kirpiklerini bir an süsleyip hemen düşmeğe hazır göz yaşı gibi bir çiğ danesi.

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

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

Bir an benliğini korumaktan fariğ olma, elma parçası ol, çiğ danesi olma...”⁴⁵

İkbâl, benliği koruma konusunda gösterilecek ihmalin zayıflık nedeni olduğunu ve bu zayıflığın da insanı güçlü bir şahsın aç gözlü pençelerine iteceğini söyler. Daha güçlü olanlarca tahakküm edilen ve yutulan zayıf milletlerin ya da toplumların hali de böyledir. Bu konu, “Bal-i Cibril” deki “Ebu’l -Alâ el Maarri”^{*} adlı şiirde sanatkarane bir şekilde açığa kavuşturulmuştur:

“Derler ki Maarri hiçbir zaman et yemezdi.

Meyveyle, sebzeyle hayatını devam ettirdi.

Bir arkadaşı kızartılmış kuş eti gönderdi bir gün,

Bu kurnaz adam, böylece belki perhizini bozar dedi.

Bu taptaze yemeği görünce söylenmeye başladı.

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

Ey biçare kuşcağz birazcık söyle bana

⁴⁴ M. İkbâl, *Dini Tefekkür*, s. 127-128.

⁴⁵ M. İkbâl, *Esrar ve Rumuz*, s. 54-55.

^{*} Ebu’l-Ala el-Maarri (v.1057) Arapların ünlü bir filozof-şairidir. *Risaletu’l Gufrân ve Lüzûmu ma la Yulzem* adlı eserleri vardır.

Böyle bir mükafata sebep günahın neydi?

Yazıklar olsun sana şahin olamamışsın yazıklar olsun,
Gözlerin senin görmemiş yaratılışın işaretlerini!

Kader hakiminin hükmü şudur işte;
Ansızın ölümdür, zayıf olmanın bedeli!”⁴⁶

İkbâl yukarıdaki dizelerde insan ile hayvanın arasındaki farkı anlatmaya çalışır. En büyük farkı “tercih” olan bu iki mahlukatın kendi aralarında da fark olduğunu bunun da zayıf veya güçlü olmakla ortaya çıktığını ifade eder. İkbâl, benzer temayı diğer eserlerinde olduğu gibi “Cavidname”de de çok güzel bir şekilde işler. O, bu eserinde takdire ve tercihe dair pek çok önemli şeyler anlatır.

“Bir takdirden ciğerin kan olursa, Allah’tan, başka bir takdirin hükmünü dile.”

İnsan, yukarıda da söylendiği gibi mukadderata bağlı değildir; O, kendi takdirini değiştirebilir, hayatına başka bir istikamet verebilir. Dilenci ve zengin, hakim ve mahkum Allah’ın takdirinden ileri geliyorlar ama, bugün dilenci görünen adam, mukadderatını değiştirip hayatına daha iyi bir şekil vermek imkanına sahiptir.

“Yeni bir takdir dilemen caizdir; Allah’ın takdirleri bitip tükenmez”

Allah’ın sonsuzluğu onun içinde sonsuz imkanların mevcut olmasından gelir; bizim gördüğümüz imkanlar, yalnız bunun ufak bir parçasıdır.

“Bu ince remiz, bir kelimedede gizlidir. Sen başka olunca o da başka olur.”⁴⁷

“Dini Tefekkür” de bunlar şöyle açıklanır:

“Etrafını saran kainatın derin emellerine iştirak etmek, kah kuvvetlerine göre kendini ayarlayarak kah bu kuvvetleri kendi maksat ve gayelerine uyacak şekle sokmak için bütün enerjisini sarfederek hem kendinin hem de kainatın mukadderatına şekil vermek insanoğlunun kaderidir. Bu müterakki tahavvül ameliyesinde ise Cenab-ı Hak onunla iş birliği yapar, yeter ki insanoğlu ilk adımı atsın.

“Bir kavim, üzerlerindeki (güzel hal ve ahlakı) değiştirip bozuncaya kadar Allah şüphesiz ki, onun (halini) değiştirip bozmaz”⁴⁸

⁴⁶ M. İkbâl, *Bal-i Cibril*, s. 22.

⁴⁷ M. İkbâl, *Cavidname*, s.206-207.

⁴⁸ Rad 13/11.

İnsanoğlu ilk adım atmazsa, varlığının iç zenginliğini açıp meydana çıkarmazsa, terakki halindeki hayatın içten gelen hamlesini duymaz hale gelirse, o zaman derunundaki ruh katlaşıp taş kesilir ve cansız madde seviyesine iner. Fakat onun hayatı ve ruhunun ileri yürüyüşü, karşılaştığı hakikatle rabitaların teessüsüne bağlıdır. Bu bağları kuran ilimdir, ilim ise, akıl ve anlayışla işlenmiş hisle idraktır.”⁴⁹

Yani insan, dünyayı kendi iradesine göre değiştirebilir, hep o alçak seviyede kalırsa kabahat kendisindedir. Mevlana aynı mealde şöyle diyor: “Eğer, padişah seni eşikten çağırıp sonra tekrar eşige gönderse, yakinen bil ki bir günah işlemişsin, kendi cehaletinden cebri celbetmişsin sen kendi cehaletinden kendi kısmetini kestir. Halbuki ehliyet sahibi kendi kısmetini artırır.”⁵⁰

İkbâl’in “Cavidname” deki şiirine tekrar dönecek olursak:

“Toprak ol, seni havaya nezrederler (savururlar) ; taş ol, seni şişeye atarlar!”

İnsan toprak gibi değersiz, alçak, ehemmiyetsiz olunca takdir onu rüzgarlara veriyor, her yel, onu başka bir yere atıyor. Halbuki taş gibi olduktan sonra zayıfları kırıp başkalarının hayatına tesir edebilir.

“Çiğ danesi misin? Düşmek senin takdirindir! Bir derya mısın? Devam senin takdirindir.”⁵¹

Eğer insan kendini tanırsa ve benliğinin farkına varırsa işte o zaman istenilen mertebelere yükseliyor. Fakat kendi madeninin farkında olmazsa, bir takım sabit fikirlerin esiri olarak kalıyor ve suçu daima kadere yüklüyor. Halbuki kainatın belli bir düzeni vardır. Hak Teala belirli bir sistem kurmuş, insana da bu sistemin içinde önemli bir yer vermiştir. İnsana düşen bu yere gereken önemi vermesidir. İkbâl bunu şu iki mısradaki çok güzel bir şekilde açıklıyor:

“Kader hakiminin hükmü şudur işte,
Ansızın ölümdür, zayıf olmanın bedeli”⁵²

İnsan daha yüksek bir kadere kavuşmak ve hakikaten daha da şerefli bir hedefe yönelmek için gereken kuvveti bahşetsin diye, Allah’a yalvarmalıdır. Takdirler manzarası bu dünyada gözlerimiz önünde sürüp gitmektedir. Toz parçacıkları var,

⁴⁹ M. İkbâl , *Dini Tefekkür*, s.28-29.

⁵⁰ Mevlana Celaleddin-i Rumi, *Mesnevi* (çev.: Veled İzbudak), İstanbul 1991, II/216.

⁵¹ M. İkbâl, *Cavidname*, s. 207-208.

⁵² M. İkbâl, *Bâl-i Cibril*, s.122.

kayalar var; camlar ve tepeler var; damlalar ve okyanuslar var; tekneler ve fırtınalar, sonra güvercin ve şahinler, çakallar ve arslanlar, köleler ve efendiler, yönetenler ve yönetilenler var. Allah'ın kainatındaki hiçbir şey gereksiz değildir; yüksek ve alçak, büyük ve küçük, ekşi ve tatlı, emekleme ve uçuşma, yenme ve yenilme, sert ve yumuşak, renkli ve renksiz, tek tek her bir nesne kendisi için tayin edilen vazifeyi yerine getirmek ve arzusuna göre cevaplandırmak zorundadır. Tercih bizimdir.

Ancak takdiri tercih etme gücüne ve son noktada, istenen ve istenmeyenler üzerinde hakim kılmak durumuna kolayca kavuşulamaz. İnsan hayatı ruh ve maddeden oluşur. Bu ikisinin de fonksiyonu farklıdır.⁵³

Buraya kadar İkbâl'in "kader" üzerindeki telakkilerini vermeye çalıştık. O, alemi yaratılmış bitmiş bir hadise olarak görmediği için bunun bir getirisi olarak da insanın kaderini bu şekilde anlamaktadır. Ona göre, insan, daha önce belirlenmiş bir senaryonun basit bir oyuncusu olmayıp bilakis bu senaryoya daima katkıda bulunan (pozitif ve negatif yanlarıyla) öneme sahiptir. Yine İkbâl, insanın kaderinin kendi elinde olduğunu belirterek İslam dünyasında özellikle kendi döneminde var olan cebri bir kader anlayışına şiddetle karşı çıkmıştır.

İkbâl "Kader" meselesi üzerinde dururken, tarihte yaşanmış münakaşalara hiç girmemiş, sadece kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Çünkü o, döneminin hassasiyetlerini de bilerek toplumu uyuşukluktan, ataletten kurtarmak için bir şey yapmanın gerektiğine inanmıştır. Bu duygu ve düşüncesini gerek nazım gerekse de nesir şeklinde pek çok eserinde müslümanlarla paylaşmıştır. İkbâl, sadece eser yazarak faydalı olmayı denememiş, bizzat önemli yerlerde söz sahibi olarak fikirlerini de orada açıklayarak hayata geçirilmesine gayret etmiştir.

"Kader" konusu, ilk dönemlerden günümüze kadar daima gündemdeki yerini koruyan bir mevzudur. Hemen hemen her mütekellim, eserinde bu konuya yer vermeden kitabına son vermemiştir. Nasıl ki mütekaddimin ve müteahhirin dönemindeki hararetli tartışmalar bu konunun daima gündemde kalmasını sağlamışsa, yakın dönemde de toplumsal, ekonomik olaylar da "kader" ve "insan hürriyeti" probleminin daima eserlerde işlenmesini sağlamıştır. Biz çalışmamızın kapsamının

⁵³ M. Münevver, *a.g.e.*, s.140.

gereği olarak bu tartışmalara yer veremiyoruz.⁵⁴ Sadece karşılaştırma yapmak için yakın dönemden birkaç kelamcının bu konudaki görüşlerine yer vermekle iktifa edeceğiz.

Yakın dönemin kelamcılarından İzmirli İsmail Hakkı, “Yeni İlm-i Kelam” adlı eserinde “kader” le ilgili şunları söyler:

“Kadere iman, tamam-ı tevhiddendir. Tabiat aleminde meydana gelen şeylerin bir kanun üzere cereyan ettiğine iman eden zat, bu alemdeki mihnet ve meşakkatin, asayiş ve istirahatın her birine bir derecede tahammül eder. Kadere iman, insana acz yüzünü göstermez, insanı korkak kılmaz, himmet ve kuvvetli bir azim sahibi kılar.

Kader, Cenab-ı Hakk’ın ezelde sıfat-ı mahluku bilmesidir ki, sıfat-ı zatiyyeden ilim, irade sıfatlarına racidir, kadimdir. Cenab-ı Hakk’ın herşeyi ezelde iyi ve kötü, zarar ve fayda hallerine dair kendisinde ne bulunacak ise, zaman ve mekandan neyi kapsayacak ise, sevap ve cezadan kendisine ne terettüb edecek ise öylece tahdid eylesidir. Eşyayı iradesine uygun olarak takdir etmektir de denir.

İzmirli, kader ve kader’e iman’a dair bunları söyledikten sonra mezheplerin konu hakkındaki görüşlerine geçer. Onların düşüncelerini teker teker anlatır. Daha sonra “kaza” meselesine girerek meseleyi daha geniş çerçevede izah etmeye çalışır. İzmirli’nin “kader” mevzuuna yaklaşımı, klasik Ehli Sünnet kelamcılarının yaklaşımıdır.”⁵⁵

Osmanlı’nın son döneminin büyük düşünürlerinden milli şairimiz Mehmet Akif de Türk milletinin “kader” anlayışını “cebriyeci” olduğu gerekçesiyle şiddetle eleştirir. O, Safahat adlı eserinin “Fatih Kürsüsünden” namlı manzum şiirinde bunu çok güzel bir şekilde işler. Bu şiirin ana temasını ise aşağıdaki vereceğimiz iki mısralık bölüm bizlere çok veciz bir biçimde anlatmaktadır:

“Kader” senin dediğin yolda şer’a büh tandır,

Tevekkül’ün hele, hüsrân içinde hüsrandır.”⁵⁶

⁵⁴ Bu konu için bkz. Maturidi, *Kitabu’l-Tevhid* (tah. : Fethullah Huleyf). İstanbul 1979, s. 305-323. (çev.: s. 390-417); Eşari, *Kitabu’l-Lum’a*, s.37-54.; M.Watt, *a.g.e.*, s. 98-146; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, İstanbul 1996, s.283-293, İlhami Güler, *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*, s.77-115; Osman Karadeniz, *Ecel Üzerine*, İzmir 1992, s.13-31.

⁵⁵ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, s. 328-335.

⁵⁶ M. Akif Ersoy, *Safahat*, İstanbul, 1977, s. 269; M. İkbâl ile M. Akif’in karşılaştırması için bkz: Neşet Çağatay, “Allama Muhammad İqbâl and Mehmet Akif Ersoy”. *A.Ü.İ.F. İslam İlimleri Enstitüsü Yayınları*, sayı: 4, Ankara 1980, s. 61-65.

Asrımız düşünürlerinden Fazlurrahman ise aynı mütefekkirimiz İkbâl gibi “kader” kelimesine ve bu meseleye farklı bir açıdan yaklaşmıştır. Fazlurrahman birçok ayetle birlikte kaderle ilgili olarak şu ayet üzerinde durur. “Muhakkak ki herşeyi bir “ölçü” dahilinde yarattık.”⁵⁷

“Buradaki “ölçme” kavramına, kalıp, örnek, mizac ve temayül manasında kuvvetli bir bütünsellik anlayışı hakimdir. Kainatın işlemesi ile ortaya çıkan neticeler, cüz’i olaylar ve davranışlar olarak da anlaşılmalıdır. Onun için “bütüncü kadercilik” (holistici determinism) anlamına gelmesine rağmen, buradaki “ölçme” (kader), bir iradi zorunluluk nazariyesi değildir. “Ölçmenin” “önceden belirlenmiş” anlamına gelmediğini gösteren ayetler bunu açıkça göstermektedir. Buralarda “ölçme” , bilakis “sonlu” ve “sınırlı” anlamına gelmektedir. Aşağıdaki ayeti bu açıklama yönünden anlamalıyız:

“Güneş de kendisi için ayrılmış olan yere doğru hareket eder. Bu yüce ve hikmet sahibi olan Allah’ın takdiridir (burada “kader” anlamında olup herşey önceden belirlenmiş demektir). Aya da bükülüp eğrilmiş eski bir çubuğa dönüşünceye kadar belli menziller tayin ettik. Ne güneş ayı aşabilir ne de gece gündüzü durdurabilir. Hepsi keline ait yörüngesinde yüzmektedir.”⁵⁸

Burada “kader” veya “ölçü” bir bütünsellik düzeyinde tanım gereği irade sahibi olan insanın ahlaki davranışları alanında da geçerlidir. Mesela, tarihi hüküm, bir toplumun davranışlarını bir bütün olarak ilgilendirir. Son kararda (yani Ahiret gününde insanın cennet veya cehenneme gideceğini belirleyen Allah’ın hükmünde) esas olarak yine kişinin bütün davranışları incelenecektir. Tabiat ve insan arasındaki fark şudur, insanın belli ahlaki davranışlarının onun hür iradesiyle meydana gelmesidir.”⁵⁹

İkbâl’in “kader” ile ilgili görüşlerine değindikten sonra, Allah’ın ilmi ile alakalı olan “insan hürriyeti” konusuna da giriş yapacağız. “Kader” ve “hürriyet” meseleleri birbirileriyle yakından alakalı olduğu için “kader” meselesini ele alırken nasıl “hürriyet” problemine de zaman zaman değinmişsek, aynı şekilde “hürriyet” mevzunu işlerken de tabii olarak “kader” konusuna da ister istemez gireceğiz. Bu konuya İkbâl’in şu satırlarıyla son vermek istiyorum.

⁵⁷ Kamer, 54/49.

⁵⁸ Yasin, 36/38-40.

⁵⁹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an* (çev: Alparslan Açıkgenç), Ankara 1996, s.128-129.

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

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

Bugüne sahip olan insanın etrafında felek fırıl fırıl döner. Böyle insan renk ve korku cihanının yüzünün suyudur. Dün, bugün, yarın onun hükmündedir.

Allah adamı gece ve gündüzlerin sahibidir (sermayesidir). Zira o, kendi bahtının yıldızıdır.

O olgun, kudretli insanın tefekkürü karşısında, zamanın içinde gizli”⁶⁰ (Henüz vaki olmamış hadiseler tir tir titrer).

4.3. Allah’ın Bilgisi – İnsan Hürriyeti İlişkisi

İkbâl gerek “Dini Tefekkür”de gerekse diğer manzum eserlerinde insanın (ben) özgürlüğü, hürriyeti üzerinde önemle durmuştur. Nasıl ki İslam düşünce tarihinde bu konu müstakil eserler yazılmasına kadar bir değere haiz ise İkbâl’in nazarında da o şekilde ayrıca kıymetlidir. O, bir milletin ayağa kalkmasını ve toplumun tembellikten çalışkanlığa doğru bir ilerleme kaydetmesini sağlayacak yegane sebebi, benliğin hürriyetinde görmektedir.

İkbâl, “tevhid” inancının söylemi olan “La ilahe illallah” kelimesinin kuru bir ifade olmadığını, bunun kendisinde çok derin manalar içerdiğini bilen ve farkedenden bir düşünce adamıdır. O, kelime-i tevhide eserlerinin bir çoğunda önemli atıflarda bulunur. Bu ifadeden değişik manalar çıkararak onun beşer hayatında özellikle de müslümanın hayatında çok ehemmiyetli bir yere sahip olduğunu gösterir:

“Bunların her ikisi (la ve illa kelimeleri) yaratılış aleminin kaderidir. La’dan hareket, illa’dan sükun doğar.”⁶¹

İrade hürriyeti ile ilgili eserlerinin bir çok yerinde önemle duran İkbâl, özellikle Dini Tefekkürün bir konferansını da bu konuya ayırmıştır.

“The Human Ego, His Freedom and, Immorality” (İnsani Ene, Benlik Hürriyeti ve Ölmezliği) adını taşıyan bu konferansında onun felsefesinde önemli bir yer işgal

⁶⁰ M. İkbâl, *Müsaafir (Yolcu)* (çev.: A. Nihat Tarlan), İstanbul 1976, s.55.

⁶¹ M. İkbâl, *Pes çi bayed kerd ey Akvan-ı Şark (O Halde Ne Yapmalı Ey Şark Milletleri)* (çev.: A. Nihat Tarlan), İstanbul 1976, s.74. (Yolcu, Ey Şark Kavimleri ve Kölelik Kitabı eserleri birarada bu adlarla basılmıştır).

eden “insan” telakkisini inşa etmeye çalışır. İnsanın ruhu, özgürlüğü, kaderi, kökeni, ölümsüzlüğü, yeniden dirilişi vb. gibi konuları açıklamaya gayret eder. Biz sadece kendi çalışmamızla ilgili görüşleri ele almaya çalışacağız.

İkbâl’e göre, bir ferdin diğerinin yükünü taşımasını imkansız kılan ve ancak kendi şahsi sa’y ve gayretinin semeresi olan şeyi elde etmesine hak ve salahiyet veren insanın bu yekta ferdiyeti hakkındaki noktayı nazar netice olarak Kur’an-ı Kerim kefareti fikrini reddeder. Kur’an, insanla ilgili şu üç şeyi çok açık bir şekilde ortaya koymuştur:

1- İnsan, Allah-u Teala’nın seçilmişidir:

“(En) Sonra Rabbi onu (Ademi) seçip tevbesini kabul etti, ona doğru yolu gösterdi.”⁶²

2- İnsan, bütün kusurlarına rağmen, Allah’ın yeryüzündeki mümessili (halifesi) kılınmıştır:

“Hani Rabbin meleklere: “Muhakkak ben yeryüzünde (benim emirlerimi tebliğ ve infaza memur) bir halife “Adem” yaratacağım demişti. Melekler de “Biz seni hamdınla tesbih ve takdis (ayıplardan, eş koştuktan, eksiklerden tenzih) edip dururken yeryüzünde bozgunculuk edecek, kanlar dökecek kimse mi yaratacaksın? demişlerdi. Allah da: “Sizin bilmeyeceğinizi herhalde ben bilirim” demişti.”⁶³

3- İnsan kendi hayatı pahasına kabul etmiş olduğu bir hür şahsiyetin mutemedidir:

“Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, bundan endişeye düştüler. İnsan (lara gelince: O, tuttu) bunu sırtına yükledi. Çünkü o çok zalümdür, çok cehûldür.”⁶⁴

İkbâl’e göre Kur’an-ı Kerim’in insanı hayat içinde bir bütün olarak almasına rağmen, tarihte Müslümanlar Doğu’nun (Hind, Budist, Zerdüş) ve Batı’nın (Yunan) etkisiyle bu bütünlüğü bozmuşlardır. O, bunların insanı anlamada yetersiz olduklarını eleştirel bir dille anlatmaktadır. İslam düşünürlerinin de Yunan düşüncesinden etkilenecek insanın iman, sezgi ve aşk boyutunu köreltiklerini söylemektedir.⁶⁵

⁶² Taha 20/122.

⁶³ Bakara 2/30.

⁶⁴ Ahzab 33/72.

⁶⁵ M. İkbâl, *Dini Tefekkür*, s.113 vd; Krş: Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, (çev: Alpaslan Açıkgenç – M. Hayri Kırbaçoğlu), Ankara 1990, s. 25-33.

İkbâl'in geliştirmeye çalıştığı Ene (Benlik) felsefesinde onun hürriyeti ayrı bir önem taşır. Ona göre, "enenin faaliyeti bir fikir ve hayaller silsilesidir ve nihayetinde his vahid-i kıyaslarına ayrılabilir fikri modern müsbet ilmin esasını teşkil eden sadece diğer bir cevheri maddiyettir.

İkbâl'e göre, enenin müstakil şahsi bir illiyet olduğuna dair en önemli delil, enenin faaliyetindeki rehberlik ve zabt-u rabtla idare unsurudur. Daha önce ifade edildiği gibi eneler, mutlak enenin hayat ve istiklalinden hissemend olurlar. O mutlak ene ki, hususi teşebbüse muktedir sonlu bir enenin ortaya çıkmasına izin vermekle kendi hür iradesinin hürriyetini sınırlamıştır. Bu şuuri davranışın istiklali, Kur'an-ı Kerim'in beyanında teyid edildiği gibi ene faaliyeti nazariyesine göredir. Bu noktayı kesin bir dille destekleyen ayetler vardır.

"De ki "O" (Kur'an) Rabbinizden gelen bir haktır. Artık dileyen iman etsin dileyen kafir olsun."⁶⁷

"İyilik ederseniz o iyiliği kendinize etmiş olursunuz. Kötülük de ederseniz, o kötülüğü yine kendinize etmiş olursunuz."⁶⁸

Hakikatte diyor İkbâl, İslamiyet insan psikolojisinin çok önemli bir keyfiyetini kabul etmektedir, yani hareket serbestisinin artıp eksilmesi ve hareket serbestisini muhafaza endişesi, enenin hayatında daimi ve eksilmeyen bir amildir. Günlük namazın vaktini tayin etmek –ki, Kur'an-ı Kerim'de buyurulduğuna göre, eneyi hakiki hayat ve hürriyet kaynağının daha yakınına getirmekle ona "vekar" ını iade eder-eneyi, uyku ve iş keyfiyetlerinin mekanik tesirinden kurtarmak içindir. İşte İslamiyette namaz, enenin, mekaniyetten kaçıp ihtiyar ve hürriyete iltica etmesidir.⁶⁹

İkbâl'in kader telakkisini sunarken de belirttiğimiz gibi, ona göre, Allah olmuş bitmiş bir yapıyı uzaktan seyreden bir müşahit değildir. Böyle bir ilahi bilgi anlayışı ile Allah'ın "her şeyi bildiği" inancını belki koruruz, ama bunu O'nun hürriyeti pahasına yapmış oluruz. İkbâl'e göre gelecek, bir imkanlar sahası olarak ilahi hayatta mevcuttur, bir gerçekler sahası olarak değil, eğer bu ikincisi olsaydı, o zaman tarih bir fotoğraf makinesinden farksız olurdu. Şöyle ki, kainatın başlangıç noktasından son noktasına kadar her şey olup bitmiştir. Zaman, sadece bir örtüyü kaldırmaktadır. Yeni hiçbir şey, hatta "yaratma" diye bir şey yoktur ortada. İkbâl'e göre, bütün bu yanlış düşünce ve

⁶⁷ Kehf 18/29.

⁶⁸ İsra 17/7.

⁶⁹ M. İkbâl, *a.g.e.*, s. 125-126; M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 173-174.

yorumlardan kurtulmak için geleceğin ilahi ilim, hikmet ve kudretle daima çizilmekte olan bir hat olduğunu düşünmemiz gerekir.⁷⁰

İkbâl, hürriyet konusuna açıklık getirmek için Allah'ın "ilim" sıfatı üzerinde nasıl duruyorsa "kudret" sıfatı üzerinde de durur. Ona göre, her ben (hatta basit bir atom bile) zaman içinde kendi kendisini organize eder ve kendi tecrübesi tarafından disiplin altına alır. "Ben", hür ve şahsi bir kozalitedir. Allah, herşeyi bir takım imkanlarla yaratır ve varlıklara kendi kendilerini belirleme güç ve hürriyetini verir. "Şüphe yok ki" diyor İkbâl "bir dış kaynaktan gelmeyen ve dolayısıyla önceden görülmeyen bir faaliyet imkanıyla donatılmış benlerin zuhur etmesi, bir bakıma, her şeyi ihata eden Ben'in Allah'ın hürriyetine gelen bir sınırlama demektir. Fakat bu sınırlama dışarıdan empoze edilmiş değildir. Sınırlama, Allah'ın kendi yaratıcı hürriyetinden doğmuştur ki, O, bu yolla sonlu benleri kendi hayatı kudret ve hürriyetine iştirak eden varlıklar olarak seçmiştir."⁷¹

İkbâl, gerek yukarıdaki paragrafta gerekse de "Dini Tefekkür" ün diğer yerlerinde insanın hürriyetinden bahsederken Allah'ın kendi hürriyetinde sınırlamaya gittiğini ifade eder. Fakat İkbâl "sınırlama" sözünden dini bir endişe duymaya gerek olmadığını da hatırlatır. Şunu da burada arz edelim ki, İkbâl'in görüşlerinin sınırlı bir uluhiyet anlayışını getirdiğine dair iddialar da vardır.⁷²

İkbâl'e göre insan hürriyetinin var olabilmesi için Allah'ın kendi kudretini sınırlaması insana verilen değerlerin bir işaretidir. Bu durumun aynı zamanda riski de vardır. İnsan bu hürriyeti yanlış yönde de kullanabilir. Fakat böyle bir "imkan" yahut güç olmasaydı, hürriyetin bir anlamı kalmazdı. İkbâl, insanın hürriyetiyle ilgili önemli bir kıssayı değerlendirerek dikkatimizi bu yöne yoğunlaştırır. Ona göre; Hz. Adem'in yasak meyveyi yiyerek ilahi itaatsizlikte bulunması ve yeryüzüne düşüşü (hubut-u Adem) herhangi bir ahlak bozukluğunu ifade etmez. İnsanın ilk itaatsizlik fiili, aynı zamanda ilk iradi fiilidir. Kur'an-ı Kerim'in beyanına göre, Adem'in ilk günahı bu yüzden cebri bir mesele değildir; bilakis zatın kendini ahlaki ideale gönül rızasıyla teslim etmesidir. Yoksa makine gibi hareketi tamamen tesbit ve tayin edilmiş bir varlıktan hayır hasıl olmaz. Bu itibarla hürriyet, hayır için ilk şarttır. İşte Allah'ın insana

⁷⁰ M. İkbâl, *Dini Tefekkür*, s. 96; M. Aydın, *a.g.e.*, s. 173; Mazharuddin Sıddıki, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce* (çev.: Murat Fırat - Göksel Korkmaz), İstanbul 1990, s.82-83.

⁷¹ M. İkbâl, *a.g.e.*, s.96. ; M. Aydın, *a.g.e.*, s. 173-174.

⁷² Bu iddiaların değerlendirmesi için bkz: M. Aydın, "İqbal's View of God's Infinity", *D.E.Ü.İ.F. Dergisi*, İzmir 1985, c. II, s.1-8.

vermiş olduğu “hürriyet” hususiyeti her ne kadar tehlikeli olsa da ona güveni gösteren bir delildir. İşte insan diyor İkbâl, bu güveni boşa çıkarmamak için çalışmalıdır ve imtihan içinde olduğunun şuuruna da varmalıdır.⁷³

İkbâl, daha “Dini Tefekkür” ün ilk konferansında insana dair görüşlerini açıklarken onun bütün kusurlarına rağmen tabiattan üstün olduğunu ve bu üstünlüğe sebep de kendi nefsinde taşıdığı büyük bir emanete işaret etmektedir.⁷⁴ Yukarıda da ifade edildiği gibi insana düşen bir vazife vardır. O Kur’an-ı Kerim’in beyanıyla:

“İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanıyor? O, (döl yatağına) dökülüp duran meniden bir damla su değil miydi? Sonra o (meni) bir kan pıhtısı olmuş, derken (Allah, onu) insan biçimine koyup yaratmış, uzuvlarını düzenlemiştir. Hûlaşa, erkek, dişi iki sınıf çıkarmıştır. (Bütün bunları yapan Allah) ölüleri tekrar diriltmeye mi kadir değil? (Elbette Kadirdir).”⁷⁵

Kendisini çepeçevre saran kuvvetlerin cazibesine kapıldığı zaman insanoğlunun bu kuvvetlere şekil verip onları sevk ve idare etmeye kudreti vardır. Muhalefetlerle karşılaştığı zaman ise, kendi deruni varlığının derinliklerinde çok daha geniş bir dünya kurmaya ve orada sonsuz sevinç ve ilham kaynakları bulmaya muktedirdir. Nasibi çetin, vücudu bir gül yaprağı gibi naziktir. Fakat insan ruhu derecesinde kudretli, ilham verici ve güzel olan hiçbir hakikat şekli yoktur. Bu itibarla, insanoğlu, en iç benliğinde, Kur’an-ı Kerim’de görüldüğü gibi, yaratıcı bir faaliyet, yükselme halinde bulunan bir ruh, ileri yürüyüşünde vücudun bir halinden diğer haline doğru yükselen bir varlıktır.⁷⁶

“And ederim o şafağa, geceye ve onun (sinesinde) derleyip topladığı şeylere, toplu bir hâle geldiği (nuru tamamlandığı) zaman aya ki, siz (ey insanlar) o halden bu hale bineceksiniz.”⁷⁷

İkbâl, insanın kendi maksat ve emellerine ulaşmak için bütün enerjisini sarf etmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü insanda o kadar büyük bir potansiyel var ki hem kendinin hem de kainatın mukadderatına şekil vermek insanoğlunun elindedir. Böyle ulvi bir yükselme ameliyesinde Cenab-ı Hak insanla iş birliği yapacaktır. Yeter ki insanoğlu ilk adım atsın.

⁷³ M. İkbâl, *Dini Tefekkür*, s.102; M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 174-175.

⁷⁴ Ahzab 33/72.

⁷⁵ Kıyamet 75/36-40.

⁷⁶ M. İkbâl, *Dini Tefekkür*, s.28.

⁷⁷ İnşikak 84/17-20.

O, hemen hemen bütün eserlerinde insandan özellikle Müslüman'dan bu ilk adımı atmasını beklemiştir. Kendisini bilen, tanıyan, çalışma şevki ve azminde olan insanın başaramayacağı iş yoktur. Tembelliği, uyuşukluğu ve miskinliği huy haline getiren insanların suçu “kader”e yüklemelerini şu veciz ifadesiyle şiddetle eleştirir:

“Başına gelenler ne zaman icabı, ne takdirin zulmüdür,
Şerefini ve yerini kaybedişin, kendini ve Allah’ı unutmandandır.”⁷⁸

İnsanın yaptıklarıyla sonunu hazırlayacağını belirten İkbâl, maksat ve gayenin akibetin iyi veya kötü olacağını belirleyen önemli unsurlardan biri olduğunu söyler:

“Gördüğün bu dünya, bir Tanrı’nın eseri değildir.
Hem çıkrık sendedir hem de çıkrıkta dokunan iplik!
“Amellerin ecri” ayınının önünde secde et.
Çünkü cehennem, araf ve cennet amelden çıkar.”⁷⁹

İkbâl, bu düşüncesini Kur’an-ı Kerim’deki şu ayetle pekiştirmek ister.

“Bütün mülk (ve tasarruf, ilahi kudretinin) elinde bulunan Allah’ın şânı ne yücedir. O, her şeye hakla kadirdir. O, hangisinin daha güzel amel (ve hareket) de bulunacağını imtihan etmek için ölümü de, hayatı da takdir eden ve yaratandır. O, gâlib-i mutlaktır, çok bağışlayıcıdır.”⁸⁰

İkbâl’in felsefesinde insan “yaratıcı faaliyete iştirak eden bir varlık” olma özelliğine sahiptir, mülk aleminden melekût alemine uzanan bir varlıktır. O, bir yandan aklıyla yer yüzünde hakimiyet kurarken, bir yandan da aşk sayesinde zaman ve mekanın ötesine kol salarak ilahi huzura ulaşmak ister.⁸¹ İkbâl bunu “Cavidname” adlı eserinde şöyle seslendirir:

⁷⁸ M. İkbâl, *Bal-i Cibril*, s. 35.

⁷⁹ M. İkbâl, *Cavidname*, s. 330.

⁸⁰ Mülk, 67 / 1-2.

⁸¹ M. Aydın, “İkbâl’in Felsefesinde İnsan”, *A.Ü. İ.F. Dergisi*, Ankara 1987, c. XXIX, s. 89-90.

“İnsanın akli dünyaya bir gece baskını yapıyor; onun aşkı, mekansızlığa taarruz ediyor!

O, bir iğne ucunun ipeğe girmesi gibi göğün vücuduna girer!”⁸²

İkbâl “ene” nin statik değil dinamik olması gerektiğini şöyle açıklar: “Benliğin nihai gayesi, bir şeyi gözle görmek değil, bir şey olmaktır. “Ene” bir şey olmak gayreti içindedir ki, onu daha derin olan bir “ben-im” şuuruna iletir. Nihai faaliyet zihni bir faaliyet olmayıp ben’in bütün varlığını saran hayati bir faaliyettir. Dünyada olup bitenler üzerinde oturup düşünmek yetmez. Dünya sadece kavramlar aracılığıyla görülen, tanınan bir varlık alanı değil, sürekli faaliyetle tekrar tekrar inşa edilecek bir imtihan alanıdır.”⁸³

İkbâl’in inanmış insanı, dünya işlerini son derece ciddiye alır. İbâdeti bahane ederek dünyevi faaliyeti bir yana itmek isteyenleri şiddetle eleştirir. O, Darb-ı Kelim adlı manzum eserinde “Kölelerin Namazı” başlığını taşıyan şiirinde bu durumu anlatır: 1935 yılında Türk Kızılay Heyeti Lahor’u ziyaret eder. Delegeler hep birlikte namaz kılmak için camiye giderler. İmam namazı uzattıkça uzatır. Namazdan sonra Türk Delegasyonunun başkanı namazın niçin o kadar uzatıldığını İkbâl’e sorar. Şairin cevabı şöyle olur:

“İman mücahidi Türk, namazdan sonra bana sordu:

İmamlarınız ibadette niçin bu kadar ağır?

Hür iman bekçisi, kölenin namazına akıl erdirememişti.

Hür insanların yapacakları daha bir sürü iş vardır,

İbadetten uzak köle ne yapacaktı?”⁸⁴

İkbâl, bu şiirinde de çok açık bir şekilde tembelliğin, miskinliğin ne derece içimizi kapladığını göstermektedir. Müslüman kendi meselesini kendisi çözümleyecektir. Problemlerini çözmeyi başkasına bırakan bir insan hakiki manada Allah’ın kulu değildir. Ona göre Allah’ın kulu, kendi geleceğine kendisi yön verir:

⁸² M. İkbâl, *Cavidname*, s. 22-23.

⁸³ M. İkbâl, *Dini Tefekkür*, s. 219. ; M. Aydın, a.g.m., s.93.

⁸⁴ M. Aydın, a.g.m., s. 93-94.

“Abduhu, kaderlere suret verendir; onun içinde harabeler tamir görür.”⁸⁵

Allah’a gerçek manada kul olan insan, Cenab-ı Hak’la olan münasebeti sayesinde mukadderatı bile değiştirebilir; harap olanları tamir, sağlam olanları tahrip edebilir.

“Mü’min insan, Allah’ın ayetlerindendir; her alem göğsünde bir elbise gibidir.”⁸⁶

İnsan diğer yaratıklar gibi Allah’ın bir ayetidir; onun kalbinde de Allah’ın harikulade faaliyeti görülmektedir ve her ayetin manaları her anda başka şekilde anlaşıldıkları gibi insanda da sonsuz imkanları yaratmaktadır; bütün görünen alem (ler) onun için yalnız bu iç manayı saran bir elbise gibidir.⁸⁷

İkbâl’in düşünce dünyasında insan, ancak hür ise o zaman bir değere sahiptir. Kendisini başka benlere esir etmiş insanın ne kendisi ne de görüşleri kıymetlidir onun nazarında :

“Kölelik güzellik zevkinden mahrum olmaktır.

Ancak hür insanların güzel dediği şeyler güzeldir!

Kim güvenir kölelerin görüşlerine kanaatlerine?

Çünkü dünyada hür insanların gözü gücüdür sadece!

Kendi gayretiyle yalnızca o hakimdir bugünün dünyasına,

O çıkmıştır zaman denizinden yarının cevherini meydana.”⁸⁸

“Evde tembel ve hareketsiz oturmak haramdır insan olana,

Duruyor gözükseler de harekettedir aslında dünyanın her şeyi.”⁸⁹

Dini , milliyeti ne olursa olsun İkbâl, çalışkan, üreten insanı faydalı görür ve onu daima takdir eder. Bunu bir şiirinde şöyle ifade eder:

⁸⁵ M. İkbâl, *Cavidname*, s. 25.

⁸⁶ M. İkbâl, *a.g.e.*, s.140.

⁸⁷ M. İkbâl, *a.g.e.*, s. 140.

⁸⁸ M. İkbâl, *Bal-i Cibril*, s. 20.

⁸⁹ M. İkbâl, *a.g.e.*, s. 45.

“Uyanık gözlü bir kafir putun önünde, haremde uyuyan bir müminden daha iyidir.”⁹⁰

Dinde uyanık olmak, hayatın her anında kendini tamamıyla Allah’a vermek, hiçbir zaman gaflette bulunmamak en mühim, hatta yegane problemdir. Kabenin civarında, en mukaddes yerde bulunmakla beraber Allah’a karşı gözlerini kapatan bir dindar, gönlü aşk ve huzur ile bir puta tapan kafire üstün olamaz.

“Ene”nin hürriyetiyle ilgili bunlar söylenirken o, asrındaki sözde hürriyeti savunanlara da ateş püskürüyor. Onun ulaşmak istediği hürriyet tabii ki görünüşten ibaret kalan özgürlük değil:

“Yirminci asır medeniyetinin bana verdiği hürriyet nedir?

Şekilde görünüşte hürriyet ruhta esaretin kendisidir.”⁹¹

İkbâl, yukarıdaki mısra da belirtildiği gibi iradenin ancak ruhların gönüllerin hür olmasıyla hür olabileceğini söylemektedir. İkbâl’in buna benzer ifadeleri çoktur. “Cavidnâme” adlı eserinde aynı düşüncelere şu şekilde rastlamaktayız:

“Gönül hür ise, vücud da hürdür. Yoksa vücud, rüzgarın yolunda bir saman parçasıdır.”⁹²

Buraya kadar ele aldığımız İkbâl’in, insanın (enenin) özgürlüğü hakkındaki görüşleri mutlak manada sınırsız bir hürriyeti savunuyor gibi görünse de bunun böyle anlaşılmaması gerektiğini yine kendi eserlerinden anlıyoruz.

“Ey gafil insan itaate çalış, ihtiyar, cebirden vücuda gelir.

İnsan vasfını hâiz olmayan, eğer emre itaat ederse insan olur. Ateş dahi olsa haddini tecavüz edip isyan etti mi, çörçöp menzilesine düşer.

Gel, ey eski kanunun hürriyet verdiği insan, bu gümüş zincirle ayağını süsle.

⁹⁰ M. İkbâl. *Câvidnâme*, s.78.

⁹¹ M. İkbâl. *Bâl-i Cibril*, s. 29.

⁹² M. İkbâl. *Câvidnâme*, s. 340.

Usul ve nizamın sertliğinden şikâyet etme; Mustafa'nın koyduğu şeriat hududundan dışarı çıkma.”⁹³

Bu mısralarda İkbâl sınırsız bir hürriyetin olamayacağını belirterek insanın olgunlaşması için belli usul ve nizamlara uyması gerektiğini ifade eder. İnsan ancak böyle yaparak isteğini elde edebilir. İkbâl'in söylediği gibi hürriyete sahip olmak isteyen kişinin yolu öncelikle cebirden geçmektedir ki gerçek özgürlüğe ulaşabilsin.

“Benlik” felsefesini daha ilk eserlerinden itibaren inşaaya koyulan İkbâl “Esrar-ı Hodi” adlı eserinde bununla ilgili bilgi verir. Hayata ve hürriyete dair şunları söyler:

“Hayatın sırrı, iş ve faaliyetin altında gizlenmiştir. Hayatın kanunu yaratma lezzetidir.

Kalk, yeni bir âlemin hallâkı (yaratıcısı) ol, alevî bağrına basıp İbrahim Halilullâh gibi şöret kazan.”⁹⁴

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

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

Hür insanın işi her an yeni bir şey yaratmaktır. Hür insanın teli daima yeni yeni nağmeler ibda eder.

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

Mazi ve istikbâl onun dar ağacındadır. Onun süratinin içinde gecikmeler dinlenir.”⁹⁵

Hürriyetin insanın hayatında ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu bu mısralarla da anlatan, İkbâl, felsefesinin bir neticesi olarak onun yaratıcılık üzerinde durmaktadır. Madem ki, onun ifadesiyle hür eneler yaratıcı faaliyete katkıda bulunurlar. O halde ona durmak yaraşmaz, Onun çizmiş olduğu plan ilâhi kazaya da yön verir.

İkbâl, “Esrar-ı Hodi” ve diğer eserlerinde işlemiş olduğu bu konuyu “Pes çi bayed kerd ey Akvam-ı Şark” (O Halde Ne Yapmalı Ey Şark Milletleri) adlı eserinde de aynı mevzuu işlemiştir. Burada “hür insan” adını taşıyan bir bölüm dikkatimizi

⁹³ M. İkbâl, *Esrar ve Rumuz*, s. 46-44.

⁹⁴ M. İkbâl, *a.g.e.*, s. 50.

⁹⁵ M. İkbâl, *a.g.e.*, s. 67-68.

çekmektedir. Bu bölümü aynen buraya alarak İkbâl'in mezkur mevzuudaki görüşlerine son vermek istiyoruz:

“Hür insan “Lâ tehaf” korkma” ayetini vird edindiği için daima kuvvetlidir ve sarsılmaz. Biz mücadele meydanında yakamızı çekip büzülürüz o başını elinde gezdirir.

Hür insan Lâ ilâh'ın (Allah'tan başka ilâh yoktur) nuru ile gönlünü aydınlatır. Sultanlara, beylere köle olmaz.

Hür insan develer gibi ağır yükün altındadır. Yük taşır, diken yer. Yere öyle kuvvetli basar ki, onun yanışıdan yolun nabızı fırlayacakmış gibi çırpınır.

Ölüm onun canını bekaya daha ziyade yaklaştırır. Onun tekbirinin yükselen sesi, ses ve sözün dışındadır.

Yolunun üzerindeki taşı sırça kadar mukavemetsiz gören derviş, sultandan haraç alır.

Senin yaradılışındaki hararet heyecan onun (Lâ ilâh) ın şarabındandır. Senin ırmağını onun denizi vücuda getirmiştir .

Padişahlar, ipekli kaftanlar içinde oldukları halde onun heybeti karşısında benzi sararmış, çıplak birer fakirdirler.

Dinin sırrını biz kulaktan bir haber gibi duyarız; o gözü ile görür. O, evin içindedir biz dışında...

Biz kilise dostuyuz; mescidi satarız. O, Mustafa' (Hz. Muhammed) nın elinden şarap içer.

O ne şarap satanların kuludur, ne elinde kadeh vardır. Bizim kadehimiz boştur, lâkin o “elestü”** bezminin sarhoşudur.

Gülün yüzü onun suyundan kızarmıştır. Onun dumanı, bizim ateşimizden daha parlaktır.

Sinesinde milletlerin Hakk'a karşı duydukları ulvi heyecan ve irfanın “tekbir” (Hakkın büyüklüğü, birliğini tasdik ve ifade) i, alnında milletlerin kaderi vardır. (O, tamamen cemiyet içinde ve ona inkılap etmiştir)

Bizim kiblemiz bazen kilise, bazen putperestlerin mabedidir. O, rızkını hiçbir zaman Allah'tan gayrısının elinden istemez.

* Kur'an-ı Kerim'de bu ifadenin geçmiş olduğu bir âyete telmihtir. Bu ayetleri için bkz.: Hud, 11/70; Tâhâ, 20/68; Neml, 27/10; Kasas, 28/25...

** Âraf suresi 172. âyet'e telmih yapmaktadır.

Biz hepimiz Frengin kuluyuz; O Allah'ın kuludur. O renk ve koku cihanına sığmaz.

Biz gece gündüz geçimimizi düşünürüz; sonumuz ölümün acıları içinde kıvrانmak

Bu sebatsız cihan içinde yalnız o sebat sahibidir. Ölüm onun nazarında hayat makamlarından biridir.

Gönül sahiplerini bizim sohbetimiz, arkadaşlığımız perişan eder. Halbuki bir nebat olan gül onun sohbetinin feyzi ile gönül sahibi olur.

Biz işlerimizi zan ve tahmin ile yürütürüz. O, sadece iş yapar, çok az konuşur.

Biz dilenciler açlıktan sarhoş sokak sokak dolaşırız. Onun fakrının elinde Lâ'ilâh (kelime-i tevhid) kılıcı vardır.

Biz dönen kasırga içinde düşmüş saman çöpüüz. O, koca dağdan bir vuruşla ırmaklar akıtır.

Ona yaklaş, ona mahrem ol, bizlere yabancı kalabilirsin. Evin viran olsun, zararı yok; fakat ev sahibi ol.

Bu dönüp duran felekten az şikâyet et. O diri insanın sohbetinden hayat kazan.

Sohbet kitaptan öğrenilen ilimden çok daha güzeldir. Hür insanların sohbeti insan vücuda getirir.

Hür adam derin ve uçsuz bucaksız bir deryadır. Denizden su al oluktan değil.

Bu insanın, göğsü ateş üstündeki tencere gibi kaynar ve coşar. Onun nazarında heybetli dağlar bir avuç kum gibidir.

O, sulh zamanında meclisleri şenlendiren insandır, çemenin üzerinde bahar rüzgarı gibi eser.

Mücadele anında o kendi kaderini bilir. Kendi mezarını kazar, hem de kendi kılıcı ile,

Ey, çok sevdiğim, bizden ok gibi kaç; onun eteğine sarıl hem de en derin bir acz içinde...

Gönül tohumu su ve çamurdan yetişmez, onun için gönül sahiplerinin nazarı kâfidir.

Eğer bu âlemde böyle bir insanın eteğine sarılmazsan, on para etmezsin. (Bir çöpe değmezsin)⁹⁶

⁹⁶ M. İkbâl. *Pes çi bâyed kerd ey Akvam-ı Şark*, s. 85-87.

“Her şeyde Hakkın âyetlerini (alâmetlerini) gören insan hürdür. Bu hikmetin aslı Kur'an-ı Kerimdeki “unzur” (gör ve düşün) hükmüdür (emridir).”⁹⁷

İkbâl, “insanın hürriyeti-özgürlüğü” mevzunu ele alırken de diğer konularda olduğu gibi öncelikle kendi görüşlerini Kur'an-ı Kerim'in âyetleri çerçevesinde ortaya koymaya çalışır. O, düşünce tarihimizdeki tartışmalara hiç girmeden kendi ekseninde meselelere yorum getirir. Tabii bu demek değildir ki geçmiş âlimlerin fikirlerinden etkilenmedi. İkbâl İslam tefekkür tarihinde, bahsetmiş olduğumuz konularla ilgili münakaşaları, izahları çok iyi bilmektedir. O, bütün bunları kendi düşünce süzgecinden geçirerek belli bir sisteme oturtmuş ve bir sentez yaparak kendine has yorum yapmıştır. Bu yüzden İkbâl'in insan hürriyeti meselesine yaklaşımında değişik mezheplerin izlerini görürüz. Fakat bunları okurken bütüncül bakış açısı yaptığımızda onu herhangi bir mezhebe yerleştiremeyiz. İlla da bir yerlere yakıştırmak adına kendimizi zorlarsak, onun Mutezile ile Eş'ari düşüncesi arasında bir yerde durduğunu görebiliriz ki bu da bize Maturidilik akımına daha yakın durduğu izlenimini vermektedir.

“Hürriyet, özgürlük” adı altında incelemiş olduğumuz konu tarihte değişik isimler altında incelense de, mesele dönüp dolaşmakta neticede insanın dünyada yapmış olduğu fiillerini zorlama altında mı yapmakta yoksa kendi hür iradesiyle mi yapmakta olduğu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Konu gerek tarihi açıdan gerekse özü itibariyle o kadar önemlidir ki mezheplerin ortaya çıkışına, yine mezheplerin birbirini tekfir etmelerine zemin hazırlamıştır. Mesele o kadar çok yönlüdür ki siyasi mücadelelere kadar giden bir ciheti de vardır. Biz bu tartışmaları bir kenara bırakarak⁹⁸ filozofumuzun yaptığı gibi çalışmamızın el verdiği ölçüde sadece düşünürümüzün konu ile alakalı görüşlerini vermeye çalıştık.

Bu bölüme son verirken acaba “insan hürriyeti” meselesi yakın dönemde nasıl ele alınmış ona da kısaca değinip bitirmeye çalışacağız:

Abdullatif Harputi “Tenkihu'l Kelâm fî Akaid-i Ehli'l-İslâm” adlı eserinde “Efal'i-İbâd” bölümünde bu konuyu işlemiştir. Harpûti, problemi mezheplerin görüşleri çerçevesinde ele almıştır. İnsanın ihtiyari olarak yaptığı fiilleri ifrata düşen

⁹⁷ M. İkbâl, *a.g.e.*, s. 104.

⁹⁸ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Ankara 1982; M. Watt, *a.g.e.*, s. 98-146; Muhammed Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, (çev.: Vahdettin İnce), İstanbul 1998, s. 109-280; M. Sait Yazıcıoğlu, *Maturidi ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul 1992, 21-133; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, İstanbul 1997, s. 49-187; H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefesine Giriş* (çev.: Kasım Turhan), İstanbul, 1996, s. 114-117.

(Cebriye'nin), tefrite düşen (Mutezile'nin) ve itidali yakalayan şeklinde üçe ayırarak görüşleri açıklamıştır. İtidali yakalayan bölümde, Eş'arinin , Kadi Ebu Bekr Bakıllâni ve Ebu İshak el-İsferâyini'nin düşüncelerini serdetmiştir.⁹⁹

Sırrı Giridi, “Kulların Fiilleri” bölümünde incelendiği meseleyi yine mezheplerin görüşleri açısından ele alır. İnsanın fiillerini ilk önce akli ve nakli delillerle ispatlayan Giridi, daha sonra konu hakkında Ehl-i Sünnet'in, Mutezile'nin telakkilerini sunar. Tabii ki bu arada yapılan itirazlara ve cevaplara da yer veren Giridi, sonraki mebahaslarda da ihtiyâri fiilleri, istitaat, emir ve teklif konularını açıklar.¹⁰⁰

Muhammed Abduh ise “Risaletü't- Tevhid” adlı eserinde, nasıl ki akli ve duyguları sağlam olan her insanın var olduğunu hissetmesi kendi kendine meydana geliyorsa, yani bunu ispat edecek ne bir delile ne de bunu öğretecek bir hocaya muhtaçtır. Aynı şekilde insan, isteyerek yaptığı işlerinde (ef'alu'l-ihtiyâriyye) bilinçli olduğunu hisseder; bu işlerinin neticelerini akli ile ölçer ve onları irâdesiyle gerçekleştirir ve nihâyet sâhip olduğu kudretle ifa eder. Bu hakikati inkâr etmek, insan için, akla ve fikre karşı çıkarak kendi varlığını inkâr etmek demektir.¹⁰¹

Abduh, insanın fiilleriyle ilgili düşüncelerini ortaya koyarken böyle bir başlangıç yapmıştır. Kulun kendi fiillerini kesbettiğine inanmanın insanı, Allah'a şirk koşmak anlamına geleceğine dair iddiaya da Abduh, bunun bir haksızlık ve günah olduğunu, aynı zamanda bu iddiada bulunanın Kur'an'da ve Sünnet'te “Allah'a şirk koşmak” teriminin taşıdığı manayı göz önünde bulundurmadığını belirtmiştir.¹⁰² Çünkü ameller her durumda kesb ve ihtiyar ile gerçekleştiğinden Allah'ın ilminde insanın fiillerindeki serbestliğe aykırı bir durum yoktur. Onun ilmindeki bir şeyin mutlaka vuku bulması o şeyin realitede meydana gelmesi ile ilgili olup bunda bir değişim düşünülemez. Ancak Allah'ın ilminin değişmezliği insanın kendi iradesini kullanmasına engel teşkil etmez. Nitekim pratik hayatta da azmeden bir insan işleyeceği bir suçun cezaya sebep olacağını bile bile, yine onu yapabilmektedir. Suç ve cezasının önceden bilinmesi, onun fiiline herhangi bir tesirde bulunmaz.¹⁰³

Şibli Numani ise, konuya toplumsal açıdan bakış yaparak, İslâm'a göre insanlığın ilerleme, düşüş, tekrar yükseliş ya da yok oluşunun bizzat insanların kendi

⁹⁹ Abdullatif Harputi, *a.g.e.* s. 197-205.

¹⁰⁰ Sırrı Giridi, *a.g.e.*, s. 199-229.

¹⁰¹ M. Abduh, *a.g.e.*, s. 112.

¹⁰² M. Abduh, *a.g.e.*, s. 114.

¹⁰³ M. Abduh, *a.g.e.*, s. 117.

çalışma ve gayretine bağlı bulunduğunu bildirir. Çünkü din ve dünya saadeti yine kişinin çalışmasına dayanmaktadır.* Kur'an'a bakıldığında Allah'ın fiillerinin insan fiillerine tabi kılındığı görülür. Bu âyetlerde Allah, hükmünü beşeri fiillerden sonraya bırakmaktadır.** İslam dini insanı tamamen hür kabul etmekle beraber bu özelliğinin onun haddi aşmasına yol açmamasını ister. "Allah dilemeyince siz dileyemezsiniz"¹⁰⁴ ya da "...herşey Allah'tandır"¹⁰⁵ gibi âyetler insana irâde gücünün verildiği, ancak bu kapasiteyi verenin de yine Allah olduğunu anlamındadır. İslam dininin, sahâbe ve onların takipçilerinin şahsında hür irâde, azim, faaliyet ve ciddiyetin öncüsü olduğuna tarih şahit olmuştur.¹⁰⁶

Meseleye fikir hürriyeti açısından yaklaşan İzmirli de, hürriyetin insanlar için tabii bir olgu sayıldığını ve bunun serbest düşünmenin şartı olduğunu savunur. Ona göre, Allah'ın dilediğine hidâyet, dilediğine dalâlet'i yaratması caizdir. Ancak Allah'ın bir insanda dalâlet ve şekavet yaratması o kişinin kötü tercih yapmasından ve cüz'i irâdesini kötüye kullanmasından kaynaklanır. Bununla beraber İzmirli şunu da belirtir: "...levh-i mahfuzda şaki (eğer) said olmasaydı, kitaplara, peygamberlere hâcet kalmaz idi."¹⁰⁷

Görüldüğü gibi yakın dönemin kelim âlimleri, insanın fiilerinde hür olduğu konusunda ittifak halindedirler. Dikkat edilirse genel olarak bu konuda Eşarilerin görüşünün terk edildiği, cebir anlayışına yol açacak hiçbir eğilimin kabul edilemediği ortaya çıkmaktadır.

* Bu konudaki âyetler için bkz: Enfâl, 8/53, Râd, 13/11; Necm, 53/59.

** Bkz: Yunus 10/9; Nahl. 16/104; Muhammed 47/7; Sâf 61/5.

¹⁰⁴ İnsan 76/30.

¹⁰⁵ Nisa 4/78.

¹⁰⁶ M. Sait Özervarlı, *a.g.e.*, s. 123.

¹⁰⁷ İzmirli, *a.g.e.*, s. 326; M. Sait Özervarlı, *a.g.e.*, s. 124-125.

SONUÇ

Allah'ın bilgisi'nin Allah-âlem ilişkisinde önemli bir sıfat olduğu ortadadır. Meselenin hem Aşkın Varlığı hem de O'nun yarattıklarına bakan bir yönü olduğu için konu, günümüze kadar konuşulmaya ve tartışılmaya devam edegelmiştir.

“İlim” sıfatı çerçevesinde ele aldığımız Muhammed İkbâl'in görüşleri her ne kadar bazı problemleri çözüyor gibi görünse de, yine de içinden çıkılmayan sorular daima varlığını korumaktadır. Düşünürümüz İkbâl, İslam filozofları gibi, ilahi bilgiyi var eden, fiili bir sebep olarak gördüğü için Allah'ın diğer sıfatlarını biraz daha geri plana atmıştır.

Kur'an-ı Kerim bize Allah-âlem ilişkisini anlatırken, sadece “ilim” sıfatı çerçevesinde dönüp dolaşmamakta bilakis O, Allah'ın her an yaratıcılığı ile devam etmekte olduğunu söylemekte, ilahi yaratıcılığın “ilim” sıfatıyla alakadar olduğu kadar onun bir irâde ve bir kudrete de dayandığını da açıklamaktadır. İlâhi bilginin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda başlangıçta yapılan tartışmalar, daha sonra onun bir devamı olan “kader, irâde hürriyeti ve özgürlüğü” gibi problemlere de yansımaktadır.

Üzerinde ne kadar tartışılırsa tartışılsın ve ne kadar eser yazılırsa yazılsın Allah'ın bilgisiyle ilgili problemler-yukarıda da belirttiğimiz gibi-konunun bir yönü insanı aşan mutlak varlıkla ilgili olduğu için bu hususta kesin bir çözüme kavuşmak mümkün olmamaktadır. Her düşünür kendine göre bir çözüm yolu önermekte fakat bu çözüm yollarıyla beraber her defasında boşa kalan bir yer daima bulunmaktadır.

Bu itibarla gerek “kader” gerekse “insan hürriyeti” konularında tartışmalar devam etmekte ve bu gidişle de devam edecek gibi görünmektedir. Meselenin çetin olduğunu Muhammed İkbâl, “dilini bu konuda bize yardım edemediği” ifadeleriyle anlatmaktadır. Her ne kadar kendine göre problemi halletmeye kalkışsa da sonuçta yine klasik manada getirilen çözüm yollarına o da aynen katılmaktadır.

M. İkbâl'in görüşlerini verirken, daha çok asrımızda değişik felsefi akımların da etkisiyle ortaya çıkan yeniliklere kendisinin de katkıda bulunduğu yönleri değerlendirmeye çalıştık. Yoksa biz onun Allah'ın bilgisiyle ilgili problemleri çözeceği iddiasıyla ortaya çıkmadık.

Biz sadece bir ihyâcı olarak İkbâl'in, İslam dinine ait meseleleri asrımızda tekrardan nasıl ele aldığını ve getirdiği orijinal yorumları sunmaya çalıştık. Bu anlamda o, kendi dönemindeki bazı düşünürlerin yaptığı gibi meseleleri klasik manada ele almamıştır. İkbâl, dini problemleri çözerken sadece bir alanla sınırlı kalmayıp pozitif

bilimlerden de istifade etmiştir. İktbal'in eserlerinde bu durumu çok açık bir şekilde görmekteyiz. Mezhep taassubu içinde olmayan bu tutumu ona Gazali'yi eleştirirken aynı zamanda İbn Rüşd'ü tenkit etme fırsatı da vermiştir.

İktba'in çalışmamıza esas teşkil eden Allah'ın bilgisi, insanın hürriyeti, kaza-kader vb. gibi konularda aşırılıktan uzak bir tavır sergilediği ortadadır. Sentezci bir yaklaşımı benimseyen İktbal, bahsi geçen konularda da ifrat ve tefritten uzak anlayış içindedir. O görüşlerini açıklarken herhangi bir mezhebin veya akımın etkisi altında değildir. Hayatı boyunca fikirlerini pervasızca söyleyen bu değerli düşünce adamının anlatmış olduğumuz usulüne dair aşağıda vereceğimiz ifadeler hem onun meselelere yaklaşımını hem de çalışmamızı özetlemek açısından aydınlatıcı bir mahiyet taşımaktadır:

“.....O (insan) zâhiren cebir altında, bâtınen de ihtiyarı elinde olan bir varlıktır. Bedir Sultanı Hazret-i Muhammed'in emri şudur: İman, cebir ve kaderin ortasındadır. Sen: “Her mahlûk cebir altındadır; uzak, yakın bir çok kayıtların esiridir.” diyorsun. Fakat can, canı yaratanın bir nefesinden ibarettir. Bütün bu günagün tecellilerine rağmen o vahdâniyet âleminde. Onun mecbur olduğuna dair ortada bir söz yoktur. Eğer can hür bir yaradılışa sahip değilse can değildir.”

BİBLİYOGRAFYA

Kur'ân-ı Kerîm

ABDUH, Muhammed (1323/1905), *Tevhid Risalesi* (çev.: Sabri Hizmetli), Ankara 1986.

ABDÜLCEBBAR, Kadi Abdullah b. Ahmed (415/1025), *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Beyrut 1422/2001.

ABDÜLHAMİD, İrfan, *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları* (çev.: M. Saim Yeprem), İstanbul 1994.

AHMED b.Hanbel, Müsnedü Ahmed b.Hanbel, I-VI, İstanbul 1413/1992.

ALBAYRAK, Mevlüt, "İkbâl'de Tanrı'nın Kudreti ve Kötülük Problemi", *Tasavvuf Dergisi*, sayı: 7, Eylül – Aralık 2001, s. 185-193.

ALİYYU'L-KÂRÎ, Molla Ali b.Sultan(1014/1606), *Şerhu Fıkhi'l-Ekber* (çev.: Yunus Vehbi Yavuz), İstanbul 1981.

ALPEREN, Abdullah, *Sosyolojik Açıdan Türkiye'de İslam ve Modernleşme*, Adana 2003.

ALTINTAŞ, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara 2002.

AMMARA, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu* (çev.: Vahdettin İnce), İstanbul 1998.

ATAY, Hüseyin,

-----*Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974.

-----*İslam'da İnanç Esasları*, Ankara 1992.

-----"Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, c. XXIX, Ankara 1987, s. 1-39.

AYDIN, Ali Arslan, *İslam İnançları Tevhid ve İlm-i Kelam*, Ankara 1984.

AYDIN, Mehmet,

-----*Din Felsefesi*, İzmir 1999.

-----"Muhammed İkbâl'in Din Felsefesinde Uluhiyet Kavramı", *A.Ü. İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, c. IV, Ankara 1980, s. 199-209.

-----"Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı – Alem İlişkisi", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, c. XXVII, Ankara 1985, s. 331-87.

-----"İqbal's View of God's Infinity", *D.E.Ü.İ.F. Dergisi*, c. II, İzmir 1985, s. 1-8.

-----"İslam'a Göre İlim", *D.E.Ü.İ.F. Dergisi*, sayı: 3, İzmir 1986, s. 1-18.

-----"İkbâl'in Felsefesinde İnsan", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, c. XXIX, Ankara 1987, s. 83-106.

----- “İkbâl” ,TDV *İslam Ansiklopedisi*, c. XXII, İstanbul 2000.

BAĞDADÎ, Ebu Mansur Abdülkaahir b. Tahir b. Muhammed (429/1037), *el-Fark Beyne 'l-Fırak* (Mezhepler Arasındaki Farklar), (Çev: E.Ruhi Fırlı), İstanbul 1979.

BERGSON, Henri, *L'evolution Creatrice* (Yaratıcı Tekamül), (Çev: M.Şekip Tunç), İstanbul 1986.

BEYÂDÎ, Kemâlüddin Ahmed b.Hasan(1098/1687), *İşâretü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm* (Tah.: M. Zâhid b. Hasan Kevserî), İstanbul 1368/1949.

BİLMEN,Ö.Nasuhi, *Muvazzah İlmi Kelam*, İstanbul 1972.

BOLAY, Süleyman Hayri,

-----*Aristo Metafiziği ile Gazâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1980.

-----*Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara 1999.

CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1997.

CİYLİ, Abdülkerim(820/1417), *İnsan-ı Kamil*, (çev.: Abdurrahman Ayyıldız), İstanbul 1391/1972.

CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed(816/1413), *et-Ta'rîfât*, Beyrut 1419/1980.

CÜVEYNÎ, İmâmu'l-Hameyn Ebu'l-Meâlî Abdülmelik(478/1085), *Kitâbu'l-İrşâd* (Tah.: Dr. Muhammed Yusuf Musa – Ali Abdülmunim Abdülhamid), Mısır 1369/1950.

ÇAĞATAY, Neşet, “Allâma Muhammed İqbal and Mehmet Akif Ersoy”, *A.Ü.İ.F. İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 4, Ankara 1980, s. 61.-65.

EBU HANÎFE, Numan b. Sâbit(150/767), *el-Fıkhu'l-Ekber* (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri, Haz.: Mustafa Öz), İstanbul 1992.

ELİAÇIK, R. İhsan, *İslam'ın Yenilikçileri*, I-III, İstanbul 2003.

ERSOY, M. Akif, *Safahât*, İstanbul 1977.

EŞÂRÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail(324/936),

-----*Kitâbu'l-Lum'a* (nşr.: Richard Mc Carthy), Beyrut 1952.

-----*Kitâbu Makâlâti'l-İslâmiyyîn ve 'h-tilâfi'l-Musallîn* (Tah.: Helmut Ritter), Wiesbaden 1963.

-----*Kitâbu'l-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine 1975.

FAHRÎ, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi* (çev.: Kasım Turhan), İstanbul 1992.

FARABÎ, Ebû Nasr Muhammed b. Turhan(1339/950),

-----*es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, 2. baskı, Beyrut 1993.

-----*el-Medînetu'l-Fâzıla* (çev.: Nafiz Danışman), Ankara 2001.

FAZLURRAHMAN,

-----*İslam*, (çev.: Mehmet Dağ – Mehmet Aydın), İstanbul 1981.

-----*İslam ve Çağdaşlık (İslam Eğitim Tarihinde Fikri Bir Geleneğin Değişimi)*
(çev.: Alpaslan Açıkgenç – M. Hayri Kırbaşoğlu), Ankara 1990.

-----*Ana Konularıyla Kur'an* (çev.: Alpaslan Açıkgenç), Ankara 1996.

GAZALÎ, Ebû Hâmid Muhammed(505/1111),

-----*el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, Beyrut 1989, (İtikad'da Orta Yol), Çev. Dr.Kemal Işık,
Ankara 1971.

-----*Tehafütü'l-Felasife*, Tah:Dr.Rıza Saadet, Beyrut 1990.

-----*İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, (Çev: Ahmed Serdaroğlu), İstanbul trs., c.I-IV.

GİRÎDÎ, Sırrı Muhammed b.Muhammed(1313/1895), *Nakdu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm*, Dersaadet 1324.

GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1980.

GÖLCÜK, Şerafeddin – TOPRAK, Süleyman, *Kelam*, Konya 1998.

GÜLER, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorumu*, Ankara 1998.

HARPÛTÎ, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm (Kelami Perspektiften İslam İnanç Esasları)* (çev.: İbrahim Özdemir –Fikret Karaman), Elazığ 2000.

HARTSHORNE, Charles, “Dine ve Felsefeye Göre Tanrı” (çev.: Mehmet Aydın), *A.Ü.İ.F. Dergisi*, c. XXIV, Ankara 1979.

ISFEHÂNÎ, Ebu'l-Kâsım er-Râgıb, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, (Tah.: Safvan Adnan Davudi), Beyrut 1418/1997.

İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said(456/1064), *Kitâbu'l-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut 1420/1999, c.I-III.

İBN RÜŞD, Ebû Velîd Muhammed b.Ahmed(595/1198), *Tehâfütü't-Tehâfüt* (Tah.: Süleyman Dünya, Kahire 1965,c.I-II.

İBN SİNA, Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh (428/1037),

-----*en-Necât fî'l-Hikmeti'l-Mantikiyyeti ve't-Tabîyyeti ve'l-İlâhiyye* (nşr.: Muhyiddin Sabri el-Kürdî), Tahran trs.

-----*eş-Şifâ (İlahiyat I-II)* (nşr.: G. C. Anawati – Said Zayed), Kahire 1960.

İKBÂL, Cavid, “Uluslararası Muhammed İkbâl Sempozyumu Bildirileri (Muhammed İkbâl Kitabı), İ.B.B.K.D.Y. no: 45, İstanbul 1997, s. 18-25.

İKBÂL, Muhammed,

-----*The Development of Metaphysics in Persia (İran'da Metafizik İlimlerin Tekamülü)* (çev.: Cevdet Nazlı, İstanbul 1997.

- İslam 'ın Ruhı* (çev.: Ali Nihat Tarlan), İstanbul 1963.
- Esrârı Hodî - Rumûzı Bi Hodî (Esrâr ve Rumuz)* (çev.: Ali Nihat Tarlan), İstanbul 1964.
- Cavidname* (çev.: Annemaria Schimmel), Ankara 2000.
- Armağan-ı Hicaz (Hicaz Armağanı)*, çev.: Ali Nihat Tarlan, İstanbul 1968.
- Bâl-i Cibrîl (Cebrâil'in Kanadı)* (çev.: Ahmet Kızılkaya), İstanbul 2000.
- Zebûr-u Acemden Seçmeler* (çev.: Ali Nihat Tarlan), İstanbul 1964.
- Gülşen-i Râz (Sır Güllerinin Açtığı Bahçe)* (çev.: Ali Nihat Tarlan), İstanbul 1959.
- Müsâfir, Pes çi Bâyed Kerd ey Akvâm-ı Şark, Bendegî-Nâme (Yolcu, Ey Şark Kavimleri, Kölelik Kitabı)*, (çev.: Ali Nihat Tarlan), İstanbul 1976.
- The Reconstruction of Religious Thought in Islam (İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü)* (çev.: Sofi Huri), İstanbul 1999.
- İslam and Ahmedism*, Lahor 1980.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı(1366/1946), *Yeni İlm-i Kelam* (çev.: Sabri Hizmetli, Ankara 1981.
- KOMİSYON, *Allame Dr. Muhammed İkbâl*, b.y.y., trs.
- KARADENİZ, Osman,
- Ecel Üzerine*, İzmir 1992.
- “Kader Konusunda Bazı Yanlış Anlamalar”, *D.E.Ü.İ.F. Dergisi*, c. VII, İzmir 1992, s. 191-241.
- KARAHAN, Abdülkadir,
- “İkbâl, Hayatı, Şahsiyeti ve Şiirleri” *Türkiye'de Dr. Muhammed İkbâl*, (nşr.: Türkiye – Pakistan Kültür Cemiyeti), İstanbul 1962, s. 12-19.
- “Dr. M. İkbâl ve Mevlânâmız”, *Pakistan'ın Büyük Milli Şairi İkbâl Hakkında Konferanslar*, (nşr.: Türkiye – Pakistan Kültür Cemiyeti), İstanbul 1952, s. 35-38.
- KENNY, Anthony, “Tanrının Önceden Bilmesi ve İnsan Hürriyeti” (çev.: Hanifi Özcan, *D.E.Ü.İ.F. Dergisi*, c. VI, İzmir 1989, s. 625-638.
- KESKİN, Halife,
- İslam Düşüncesinde Allah – Alem İlişkisi*, İstanbul 1996.
- İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, İstanbul 1997.
- Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*, İstanbul 2000.

- KOMİSYON, *Türkiye 'de Dr. Muhammed İkbâl* (nşr.: Türkiye – Pakistan Kültür Cemiyeti), İstanbul 1962.
- KOMİSYON, *Pakistan'ın Büyük Milli Şairi İkbâl Hakkında Konferanslar*, nşr.: Türkiye – Pakistan Kültür Cemiyeti, İstanbul 1952.
- KOMİSYON, *Allâme Dr. Muhammed İkbâl*, b.y.y., trs.xx
- KOMİSYON, *TDV İlmihal*, I-II, Ankara 2002.
- KILAVUZ, A. Saim, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*, İstanbul 1997.
- KÜÇÜK, Hasan, *Mukayeseli İslam ve Batı Felsefelerinde Sistemik Problemler*, İstanbul 1974.
- KUTLUER, İlhan, “İlim” *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXII, İstanbul 2000.
- LAPIDUS, Ira M., *Modernizme Geçiş Sürecinde İslam Dünyası*, (çev.: İ. Safa Üstün), İstanbul 1996.
- LEIBNİZ, G. W., *Monadoloji*, (çev.: Suut Kemal Yetkin), İstanbul 1997.
- MACİT, Nadim, *Ehl-i Sünnet Ekolünün Doğuşu*, İstanbul 1996.
- MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd (333/944), *Kitâbu't-Tevhîd* (Tah.: Fethullah Huleyf), İstanbul 1979 (*Kitâbu't-Tevhîd Tercemesi*, Bekir Topaloğlu, Ankara 2002).
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, İstanbul 1992.
- MEVLANA, Celaleddin Rumî, *Mesnevî* (çev.: Veled İzbudak), I-VI, İstanbul 1991,
- MÜNEVVER, Muhammed, *İkbâl ve Kur'ânî Hikmet* (çev.: M. Ali Özkan), İstanbul 1995.
- NEDVÎ, Ebu'l-Hasan, *Büyük İslam Şairi Dr. Muhammed İkbâl* (çev.: Ali Ulvi Kurucu), Ankara 1957.
- NESEFÎ, Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn* (Tah.: Hüseyin Atay), Ankara 1993.
- ÖÇAL, Şamil, *Kemalpaşazâdenin Kelami ve Felsefî Görüşleri*, Ankara 2000.
- ÖNER, Necati, *İnsan Hürriyeti*, İstanbul 1982.
- ÖZCAN, Hanifi,
- Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993.
- “Bilgi – Obje İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti”, *D.E.Ü.İ.F. Dergisi*, c. V, İzmir 1989, s. 263-285.
- ÖZCAN, Zeki, *Augustinus'ta Tanrı ve Yaratma*, İstanbul 1999.
- ÖZDEMİR, Metin, “Ezelî Bilgi Anlayışının Problematik Yönü”, *C.Ü.İ.F. Dergisi*, c. VI, Sivas 2002, s. 209-226.

- ÖZERVARLI, M. Sait, *Kelam 'da Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998.
- ÖZLER, Mevlüt, *İslam Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, İstanbul 1997.
- PEZDEVÎ, Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yüsr Muhammed (493/1099), *Usûlu 'd-Dîn*, Kahire 1383/1963. (*Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc.: Şerafettin Gölcük, İstanbul 1988).
- RÂZÎ, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer el-Hatîb (606/1209), *el-Muhassal (Kelam 'a Giriş)* (çev.: Hüseyin Atay), Ankara 2002.
- SÂBÛNÎ, Nureddin Ahmed b. Mahmud (580/1184), *el-Bidâye fî Usûli 'd-Dîn (Mâturîdiyye Akaidi*, çev.: Bekir Topaloğlu, Ankara 1995).
- SCHİMMELE, Annemaria, *Çağın Mevlana 'sı Muhammed İkbâl* (çev.: Senail Özkan), İstanbul 2001.
- SİDDİKÎ, Mazharuddin, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce* (çev.: Murat Fırat – Göksel Korkmaz), İstanbul 1990.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebî Bekr Ahmed (548/1153), *Kitâbu Nihâyeti'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm* (Tah.: Alfred Guillaume), Beyrut trs.
- ŞERİATÎ, Ali, *Biz ve İkbâl* (çev.: Ergin Kılıçtutan), İstanbul 1995.
- TAFTAZÂNÎ, Sa'duddin Mesud b. Ömer (793/1390), *Şerhu'l-Akâid (Kelam İlmi ve İslam Akaidi)* (haz.: Süleyman Uludağ), İstanbul 1991.
- TUNÇBİLEK, H. Hüseyin, *İslam Düşüncesinde Allah'ın İlmi*, İstanbul 2003.
- TÜRKER, Mübahat, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara 1956.
- TOPALOĞLU, Bekir,
 -----*İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vâcib)*,
 Ankara trs.
 -----*Kelam İlmi*, İstanbul 1996.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi*, İstanbul 1995.
- YAZICIOĞLU, M. Sait, *Mâturîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, İstanbul 1992.
- YEPREM, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâturîdî*, İstanbul 1984.
- WATT, Montgomerie, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev.: Ethem Ruhi Fırlı), İstanbul 1998.
- WOLFSON, H. Austryn, *Kelam Felsefesine Giriş* (çev.: Kasım Turhan), İstanbul 1996.

ÖZGEÇMİŞ**KİŞİSEL BİLGİLER**

Adı Soyadı : Ali Kürşat TURGUT
Doğum yeri-yılı : Adana – 1975
Medeni Durumu : Bekar
Telefon : ev: 322 - 6496270
Adresi : Isırganlı Köyü CEYHAN/ADANA

EĞİTİM DURUMU

2000-2004 Yüksek Lisans, Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana.
1994-1999 Lisans, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa.
1989-1993 Lise, Ceyhan İmam Hatip Lisesi, Ceyhan.
1986-1989 Ortaöğretim, Ceyhan İmam Hatip Lisesi, Ceyhan.

Yabancı Dil : İngilizce, Arapça.

İş Durumu : 2003-... Gaziantep İli Şahinbey İlçesi Yığmatepe Köyü Camii İmam Hatibi