



İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı

MUHAMMED İKBAL'İN SÜREÇ FELSEFESİ

Ferhat Onur

Danışman

Yrd. Doç. Dr. Şahin Efil

Yüksek Lisans Tezi

Malatya, 2013

MUHAMMED İKBAL'İN SÜREÇ FELSEFESİ

Ferhat Onur

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı

Danışman

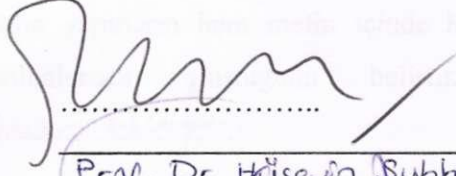
Yrd. Doç. Dr. Şahin Efil

Yüksek Lisans Tezi

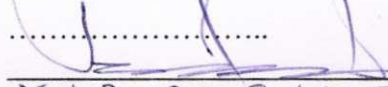
Malatya, 2013

KABUL VE ONAY

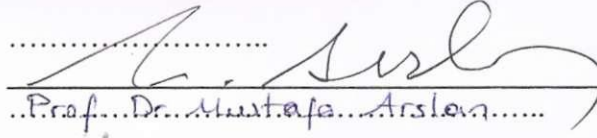
Ferhat Onur tarafından hazırlanan "Muhammed İkbâl'in Süreç Felsefesi" başlıklı bu çalışma, ..12..09..2013 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Hüseyin Subhi Erdem (Başkan)



Yrd. Doç. Dr. Sahin Efil (Danışman)



Prof. Dr. Mustafa Arslan

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.



Enstitü Müdürü
Prof. Dr. Mehmet KARAGÖZ
Enstitü Müdürü



ONUR SÖZÜ

"Yrd. Doç. Dr. Şahin Efil'in danışmanlığında yüksek lisans tezi olarak hazırladığım **MUHAMMED İKBAL'İN SÜREÇ FELSEFESİ** başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün yapıtların hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım."

(...Fakhat...Anur...*Anur*...)



ÖNSÖZ

M. İktbal, içinden çıktığı bölgenin entelektüel mirasından ve kültüründen kopmadan, eğitim gördüğü Batı dünyasının felsefi ikliminden de istifade ederek son derece renkli, canlı ve ilerici bir felsefi dünya görüşü geliştirmiş, ayrıca uzun zamandır uyuklayan İslam düşüncesine dinamik bir görünüm kazandırmaya, hatta bu düşünceyi yeniden inşa etmeye koyulmuş önemli bir figürdür. Günümüzün tek boyutlu felsefi anlayışlarını tatmin edici bulmayanlar için İktbal'in çok yönlü düşüncesi üzerine çalışma yapmak kendi içinde değerli iken, bir de bu çalışmayı, süreç felsefesi gibi yenilikçi ve umut vaat eden bir felsefeyle olan ilişkisi bağlamında yapabilme imkanı bizi böyle bir araştırmaya sevk etti. Ayrıca İktbal'in süreç felsefesiyle olan ilişkisine değinen birkaç makale dışında kapsamlı bir çalışmanın görebildiğimiz kadarıyla ne ülkemizde ne de ülkemiz dışında yapılmamış olması, İktbal'in süreççi filozoflarla olan sıkı ilişkisi de dikkate alınınca, bizi, bize göre eksiklik arz eden bu durumu bir nebze olsun gidermenin gerekli bir girişim olduğu düşüncesine götürdü. Buna göre bu çalışmanın İktbal'i yeterince tanıdığını düşünenler için farklı bir perspektif sağlaması bakımından, süreç felsefesine bir şekilde ilgi duyanlar içinse İslam düşüncesinin bu felsefeyle uyumlu olabileceğinin gösterilmesi bakımından önemli olduğunu düşünüyor ve faydalı olmasını ümit ediyoruz.

Herhangi bir çalışmanın, özellikle de felsefi bir tezin olgunlaşmasında ve hazır olmasında eleştirinin belirleyici ve zorunlu bir faktör olduğunu düşünüyoruz. Bu noktada beni destekleyen danışmanım Yrd. Doç. Dr. Şahin Elif hocama teşekkür ediyorum. Ayrıca her daim yanımda olan aileme de minnettarlığımı sunuyorum.

ÖZET

ONUR, Ferhat. Muhammed İkbāl'ın Süreç Felsefesi, Yüksek Lisans Tezi, Malatya, 2013.

Düşüncesinin zenginliği dolayısıyla M. İkbāl'ın felsefesi çeşitli şekillerde, örneğin bir benlik felsefesi, yaşam felsefesi veya varoluşçu bir felsefe olarak yorumlanabilir ve yorumlanmıştır da. Bu tür yaklaşımları hatalı görmemekle birlikte, biz, bir başka felsefi tarzın, süreç felsefesinin, İkbāl'ın felsefesini özgül bir çatı altında görmek ve anlamak bakımından daha elverişli olduğunu düşünüyoruz. Buna göre bu çalışmada göstermeyi hedeflediğimiz şey, İkbāl'ın süreççi bir filozof veya düşünür olarak görülebileceği ve bu yolla onun daha iyi anlaşılabilenidir.

Değişimin ve oluşun daha temel olduğunu ileri süren ve varlığı süreçler yoluyla anlamaya çalışan süreç felsefesinin her şeyden önce genel itibarıyla metafizik bir felsefe olmasından ve İkbāl'de metafiziğin merkezi bir yer işgal etmesinden ötürü, çalışmada daha çok İkbāl'ın metafizik görüşlerine yer verilmiştir. Buna göre, öncelikle İkbāl'ın uzay ve hareket konularını da içeren evren görüşü ve dolayısıyla kozmolojisi ele alınmış ve daha başlangıçta onun hareket ve eylem eksenli düşüncesiyle nihayetinde tinsel olduğunu düşündüğü varlığa süreççi bir tutumla yaklaştığı gösterilmeye çalışılmıştır. Daha sonra İkbāl'ın metafiziğinin belki de en önemli unsuru olan zaman konusu, onun sezgi ve süre anlayışı doğrultusunda ve çeşitli zaman görüşlerine bakışıyla birlikte işlenmiştir. Çalışmanın bu birinci bölümünde, İkbāl'ın görüşlerinin, özellikle iki süreççi filozofla; bildiğimiz şekliyle bir süreç felsefesi oluşturan ve giriş bölümünü bu felsefenin genel taslağına ayırdığımız A. N. Whitehead ve gerçeklik anlayışıyla İkbāl'i etkileyen H. Bergson'la olan yakınlığına da dikkat çekiyoruz. İkinci bölümde ise İkbāl'ın Tanrı anlayışını ve bu anlayışla ilişkili olarak insan özgürlüğü, kötülük problemi ve ölümsüzlük problemini irdeliyoruz ve İkbāl'ın teolojisinin süreç teolojisiyle bazı önemli farklılıklara rağmen genel olarak uyduğu sonucuna varıyoruz.

Anahtar Sözcükler: Süreç Felsefesi, Sezgi, Süre, Benlik, Ölümsüzlük

ABSTRACT

Due to the richness of his thought, M. Iqbal's philosophy can be interpreted and has already been interpreted in various forms such as a philosophy of self, a philosophy of life or an existential philosophy. While these approaches are not inaccurate, we think that another form of philosophy, namely process philosophy, is more appropriate in seeing and understanding Iqbal's thought in a specific framework. Accordingly, in this study, we intend to show that Iqbal can be seen as a philosopher or thinker of process and by this account can be understood better.

Owing to the fact that process philosophy, which asserts that change and becoming is more fundamental and which seeks to understand being by processes, is first of all in general a metaphysical philosophy and because metaphysics occupies a central ground in Iqbal, this study contains mostly his metaphysical views. Accordingly, we first dealt with Iqbal's concept of universe and his cosmology that contains the issues of space and movement and aimed to show that with his movement and act oriented thought he approaches being which he thinks ultimately spiritual in a processive manner. Then we examined probably the most important element of Iqbal's metaphysics which is the subject of 'time' in accordance with his concepts of intuition and duration and his view of various concepts of time. In this first chapter of the study, we are drawing attention to that Iqbal's views are closely related with especially two philosophers of process; the first one is A. N. Whitehead, who established process philosophy as we know it and whom we devoted 'introduction' to the general outline of this philosophy and second one is H. Bergson, who influenced Iqbal with his concept of reality. In the second chapter, we examined Iqbal's concept of God and we also studied the freedom of man, the problem of evil and the problem of immortality regarding to his concept of God and we concluded that despite some important differences Iqbal's theology is compatible with process theology.

Key Words: Process Philosophy, Intuition, Duration, Ego, Immortality

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ.....	i
ÖNSÖZ.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR.....	vi
GİRİŞ.....	1

I. BÖLÜM

SÜREÇ FELSEFESİ

1.1. SÜREÇ FELSEFESİ NEDİR?.....	4
1.2. SÜREÇ KOZMOLOJİSİ.....	7
1.3. İKBAL VE SÜREÇ FELSEFESİ.....	14

II. BÖLÜM

İKBAL'E GÖRE EVREN VE ZAMAN

2.1. SÜREÇ OLARAK EVREN.....	17
2.2. İKBAL'İN ÇEŞİTLİ ZAMAN GÖRÜŞLERİNE BAKIŞI.....	28
2.3. DÜŞÜNCE VE SEZGİ.....	37
2.4. SÜRE.....	46

III. BÖLÜM

İKBAL'DE TANRI

3.1. NİHAİ GERÇEKLİK VE BENLİK OLARAK TANRI.....	54
3.2. TANRI'NIN BİLGİSİ VE KUDRETİ	
3.2.1. Tanrı'nın Bilgisi ve İnsanın Özgürlüğü.....	67
3.2.2. Tanrı'nın Kudreti ve Kötülük Problemi.....	74

3.3. TANRI VE ÖLÜMSÜZLÜK PROBLEMİ.....	80
SONUÇ.....	94
KAYNAKÇA.....	100

KISALTMALAR

bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
M.Ö.	: Milattan Önce
M.S.	: Milattan Sonra
PR	: Process and Reality
R	: Reconstruction of Religious Thought in Islam
RM	: Religion in the Making
S.	: Sayı No
s.	: Sayfa No
SMW	: Science and the Modern World
vb.	: ve benzeri
yy.	: Yüzyıl

GİRİŞ

Muhammed İkbâl'in (1877-1938)¹ felsefesi, doğu ve batı düşüncesini İslami ya da daha doğru bir deyişle Kuran'ı bir dünya görüşü temelinde birleştiren, bunun yanında modern bilimin bulgularına da yabancı olmayan eklektik bir felsefedir. Bu özelliği sebebiyle onun felsefesine çeşitli perspektiflerle yaklaşmak mümkündür. Düşüncesinin genel yapısını, ilham aldığı kaynakları da göz önünde bulundurarak yakından incelediğimizde, süreççi yaklaşımın bu perspektiflerden sadece birisi olmadığını, aynı zamanda onun görüşlerini en iyi açıklayanlardan birisi olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla, bizim buradaki amacımız da onun felsefesini süreç felsefesi çerçevesinde değerlendirmek ve anlamaya çalışmak olacaktır.

Halihazırda İkbâl ile alakalı oldukça fazla sayıda yayınlanmış makale, tez ve kitap bulunsa da² doğrudan İkbâl'in süreç felsefesiyle olan ilişkisi üzerine yapılmış görebildiğimiz kadarıyla temelde üç çalışma mevcuttur diyebiliriz. Birincisi, Robert C. Whitemore'un "*The Process Philosophy of Sir Muhammad Iqbal*" adlı kısa makalesi. Her ne kadar makale "Muhammed İkbâl'in Süreç Felsefesi" adını taşısa da, esasında makalede İkbâl'in süreç felsefesiyle olan bağı üzerine pek bir şey söylenmiyor. Daha ziyade onun kişisel ve entelektüel serüvenine yer veriliyor ve bu serüvenin süreç düşüncesiyle kesiştiğine dikkat çekiliyor.³ Diğer iki çalışma ise İkbâl'i özellikle süreç teolojisiyle ilişkilendirmekte. Prof. Dr. Mehmet Aydın, "*Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi*" adlı kapsamlı makalesinde İkbâl'in süreç felsefesinin temel çizgilerini benimsemiş gördüğünü, İkbâl ve A. N. Whitehead'in⁴

¹ Pakistanlı Müslüman şair-filozof. Gençlik yıllarında yazdığı *İktisat İlmi* ve doktora tezi olan *İran'da Metafizik İlimlerin Gelişimi* adlı çalışmalarını saymazsak, yedi konferanstan oluşan *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası* (The Reconstruction of Religious Thought in Islam), nesir halinde yazılmış tek kitabıdır. (Bu kitap, İkbâl'in olgunluk dönemi eseri olması sebebiyle de bizim tezimizde sıkça başvuracağımız temel bir kaynaktır.) Bunların dışındaki eserlerinin tümü manzum olarak kaleme alınmıştır (Albayrak, 2007: 43). Manzum eserleri arasında Celaleddin Rumi'nin (1207-1273) *Mesnevi*'sinden esinlenerek yazdığı *Benliğin Sırları* ve Dante'nin (1265-1321) *İlahi Komedya*'sından esinlenerek yazdığı *Câvidnâme* en önemlileridir.

² Türkçe yayınlar için bkz., "Türkçe'de Muhammed İkbâl", *Divan: İlmi Araştırmalar Dergisi*, S. 14, 2003, s. 233-313.

³ Bkz., "The Process Philosophy of Sir Muhammad Iqbal", *Tulane Studies in Philosophy II Vol. XXIV*, Robert C. Whitemore (der.), 1975, s. 113-130, New Orleans: Tulane University.

⁴ Daha çok B. Russell (1872-1970) ile birlikte yazdığı *Matematiğin İlkeleri* adlı eseriyle bilinen matematikçi ve filozof.

(1861-1947) alem anlayışlarının birbirlerine yakın olduğunu belirtmekte ve İkbâl'in Tanrı anlayışıyla Whitehead-Charles Hartshorne (1897-2000) ikilisinin Tanrı anlayışlarını karşılaştırmaktadır.⁵ Bu çalışma, işlediği konuyu detaylı olarak ele almasıyla bu alandaki nitelikli çalışma eksikliğini bir nebze olsun gidererek sonraki çalışmalara da ön ayak olmuştur. Kasım Küçükakp ise, “*Süreç Teolojisi ve Muhammed İkbâl*” adlı makalesinde felsefe tarihinde değişme ve süreklilik ekseninde oluşturulan varlık ve Tanrı anlayışlarının kısa bir görünümünü verip İkbâl'i süreç şemsiyesi altına yerleştirirse de, hem makalesinin doğası gereği yaptığı gözlemler yüzeysel kalmış hem de süreç felsefesi ve teolojisi arasında gerçekte olduğunun aksine herhangi bir ayrım gözetmemiştir.⁶ Bu çalışmalar kendi içlerinde önem ihtiva etmelerine karşın İkbâl-Süreç ilişkisini metafizik planda tüm boyutlarıyla ele almaktan uzaktırlar. Örnek olarak İkbâl'in süreççi pozisyonunu anlamakta kilit unsurlardan biri olan, dolayısıyla üzerinde önemle durulması elzem olan ‘zaman’ görüşüne neredeyse hiç değinilmemiştir. Buna göre bizim tezimizde yapmaya çalıştığımız ve hedeflediğimiz şey, olabildiğince etraflı bir şekilde İkbâl'i daha geniş bir süreççi bağlama yerleştirmek ve onun düşüncelerini bu minvalde yorumlamak olacaktır.

Burada şöyle bir soru sorulabilir: İkbâl'in süreççi bir düşünür olduğunu kabul ettik diyelim, bunun fikir dünyamız açısından ne gibi bir önemi olabilir? Bize göre, İkbâl'in süreççi bir düşünür olarak görülebilmesi, aynı zamanda İslam düşüncesinin de süreç felsefesiyle uyumlu olabileceği anlamına gelmektedir. Zira, her şeyden önce İkbâl bir İslam düşünürüdür. Onun öncelikli hedefi İslam düşüncesini canlandırmak ve ona yeni bir çehre kazandırmak olmuştur. Klasik İslam anlayışlarının bu dine mensup milletleri çok fazla ilerilere taşımadığı malumumuzdur. Ortodoks düşünce insanlara daha çok öte dünyayı işaret etmekte ve eylem temayülleri zayıflatmaktadır. Oysa İkbâl, benliğin yetiştirilmesindeki rolünü vurgulayarak yaşadığımız dünyanın önemine dikkat çekmekte, hayattan el etek çekmeyi öğütleyen her türlü platonizmi yermektedir. Ona göre İslam düşüncesinin özü, bizlere, dinamik,

⁵ Bkz. Aydın, Mehmet, “Süreç (Process) Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27:1, 1986, s. 31-87. Ayrıca bu çalışma yazarın *Alemde Allah'a* adlı eserinde de yayınlanmıştır. Bkz. Aydın, Mehmet, 2000, *Alemde Allah'a*, İstanbul: Ufuk Kitapları.

⁶ Bkz., Küçükakp, Kasım, “Süreç Teolojisi ve Muhammed İkbâl”, *Hece Dergisi*, 17:193, Ocak 2013, s. 302-309.

canlı ve tutkulu bir dünya görüşü sunmakta ve bizi faal olmaya çağırmaktadır. İşte bu noktada onun düşüncesi süreç felsefesiyle de birleşmektedir. Buna göre bilimsel, dini ve estetik düşüncayı aynı potada eriten süreç felsefesinin, Tanrı, alem ve insan arasında kurduğu özgürlükçü ve yaratıcı ilişki, yeni yaklaşımlar ve okumalar için fırsatlar sunabilir ve böylece İslam düşüncesinin gelişimine önemli katkılar sağlayabilir.

İkbal'in felsefesinin süreç felsefesiyle olan yakınlığını ve onun neden süreççi bir düşünür olarak görülmesi gerektiğini ayrıntılarıyla ortaya koymadan önce, süreç felsefesinin ne olduğuna, ismi bu felsefeyle birlikte anılan ve bu felsefeyi tam teşekküllü bir şekilde biçimlendiren Whitehead'in düşüncesinin genel karakteri ve kozmolojisi doğrultusunda bakmamız gerekiyor. Zira onun burada genel hatlarıyla özetleyemeye çalışacağımız fikirlerinin yankısını tezimiz boyunca duyacağız ve bu bölümde anlatılanlar sonraki bölümlerde Whitehead'in bahsi geçen görüşlerinin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Ayrıca İkbal ile Whitehead arasında karşılaştırma yapma imkanı da elde etmiş olacağız. Bununla birlikte, her ne kadar giriş bölümünü Whitehead'in felsefesini tanıtmaya ayırsak da, sonraki iki bölümde, İkbal ile diğer süreççi düşünürler [özellikle Henri Bergson (1859-1941)] ve Whiteheadci süreç geleneğini devam ettiren düşünürler [özellikle Hartshorne] arasında da paralellikler kurmaya çalışacağız.

I. BÖLÜM

SÜREÇ FELSEFESİ

1.1. SÜREÇ FELSEFESİ NEDİR?

Genel anlamıyla süreç felsefesi, değişimin, hareketin ve oluşun daha temel olduğunu, varlık sahasının sabit yapılardan ziyade olaylardan ve süreçlerden meydana geldiğini savunan metafizik bir pozisyonudur. Batı felsefesinde bu düşünce tarzını en erken Heraklitus'ta (M.Ö. 535-475); doğuda ise Budist felsefelerde görüyoruz.⁷ Fakat daha modern bir felsefi hareket olarak alınırsa, süreç düşüncesi Bergson ve William James (1842-1910)' te açık bir şekilde kendisini gösterir ve en büyük sistematik ifadesini Whitehead'de bulur (Cobb, 2004)⁸. Whitehead'e göre bizlerde sezgisel bir farkındalık olarak gelişen 'her şey akar' sözü görüldüğünden daha derin manalar içerir. Öyle ki, düşünce sistemimiz bu farkındalık üzerine bina edilmelidir: "Şüphe yok ki, teorinin karmaşıklığıyla çarpıtılmamış, o esas, izahı felsefenin nihai amacı olan bütünleyici tecrübeye dönersek, şeylerin akışı, felsefi sistemimizi üzerine kurmamız gereken nihai bir genellemedir." (PR 208)

Bir kere bu anlayışı kabul edince, kendimizi bir başka anlayışın karşısında konumlandırmış oluyoruz. Aristoteles'in (M.Ö. 384-322) ifadesiyle "en son dayanak, başka hiçbir şeyin yüklemi haline getirilemeyen şey" (Metafizik 254) veya René Descartes'ın (1596-1650) sözleriyle "var olmak için yalnızca kendisine gereksinim duyan şey" (İlkeler 81); yani töz anlayışı. Zira, bu felsefede töz kavramı, yerini olaylara ve sürece bırakıyor. Bununla birlikte, töz anlayışının reddedilmesi her şeyin süreçte olduğu anlamına da gelmiyor. Çünkü bu kabul, her şeyin süreçte olduğu gerçeğinin kendisinin de değişimin konusu olduğunu ima edecektir. Sürecin

⁷ Budizm ve süreç felsefesi arasındaki ilişki üzerine yapılan çalışmalar için bkz., <http://www.ctr4process.org/publications/Biblio/Thematic/Buddhism.html>

⁸ James'le birlikte diğer Amerikan pragmatistleri John Dewey (1859-1952) ve Charles Sanders Peirce (1839-1914), ayrıca Friedrich Nietzsche (1844-1900), Samuel Alexander (1859-1938) ve G. Herbert Mead (1863-1931) de süreççi filozoflar olarak görülürler (Browning & Myers, 1998). 'Süreç filozofu' tabirinden genellikle Whitehead ve onu takip eden düşünürler anlaşıldığından, biz daha çok 'süreççi' sözcüğünü kullanacağız.

değişmeyen ilkeleri ve soyut formlar vardır; fakat aktüel olmak süreçte olmak demektir. Süreçte olmayan herhangi bir şey, aktüalite olarak değil, süreçten bir soyutlama olarak görülmelidir (Cobb & Griffin, 1976: 14). Buna göre, aslolan süreçtir ve varoluş en iyi süreçler yoluyla anlaşılabilir. Bu anlayış, statizmin yerine dinamizmi, izolasyonun yerine ilişkiselliği/iç içeliği ve monotonluğun/aynılığın yerine yaratıcılığı/yeniye geçiriyor ve diyor ki, kendi başına, izole halde bulunan, karşılıklı ilişki içinde olmayan ve etkileşime kapalı olan hiçbir şey yoktur. “Şey” dediğimizde bile Nicholas Rescher’in (2006) ifadesiyle nispi bir durağanlık girdabını, bir süreç denizini kastediyoruz; yoksa zamana karşı duran, stabil bir yapıyı değil. Bu yapı, zorunlulukla somut nesnelerden ibaret de değildir; düşünceler, duygular ve hisler de sürecin ürünüdürler.

Whitehead, en önemli ve bir o kadar da zor anlaşılan eseri *Process and Reality*’ e yazdığı önsözde reddettiği yaygın düşünce alışkanlıklarını bir liste halinde sunar. Bunlar: Spekülatif felsefeye (metafiziğe) duyulan güvensizlik, dile duyulan güven, yeti-psikolojisini⁹ içeren ve bu psikoloji tarafından içerilen felsefi düşünce biçimi, özne-yüklem ifade formu, algının duyumsal doktrini, boş aktüalite doktrini, nesnel dünyanın saf sübjektif deneyimin kuramsal inşası olarak düşünüldüğü Kantçı doktrin, *ex absurdo*¹⁰ argümanlardan keyfi çıkarımlarda bulunma ve mantıksal tutarsızlıkların öncüldeki hatalardan başkasına işaret edebileceği inancıdır (PR, xiii). Whitehead’e göre, bu dokuz maddenin bazılarının veya hepsinin ön kabulü on dokuzuncu yüzyıl felsefelerinin birçoğunu günlük yaşamın açık gerçeklerinin dışında bırakmıştır. Diğer bir deyişle, bu felsefeler tecrübeye gereken önemi vermemişlerdir. Whitehead, kendi felsefesini Descartes’la başlayan ve David Hume’la (1711-1776) sona eren felsefi düşüncenin tekerrürü olarak ‘organik felsefe’ şeklinde nitelendirir (PR xi). ‘Süreç felsefesi’ adı Whitehead’in ardılları tarafından onun bakış açısını tanımlamak için verilmiştir. Peki, Descartes’tan Hume’a uzanan bu felsefi düşüncenin özelliği neydi ve Whitehead neden bu düşünceyi canlandırmak istiyordu?

⁹ İnsan zihnini belli bölümlere ayırarak her bir bölümün belli bir zihinsel işlevi yerine getirdiğini savunan psikoloji (Rippa, 1971).

¹⁰ Sonuçlarının saçmalığı veya imkânsızlığı gösterilerek çürütülebilen önermelere verilen Latince ad.

Batı düşüncesinin bu döneminin karakteristik özelliğini gerçekliğin doğasının ne olduğu üzerine yapılan rasyonel araştırmalar oluşturmaktadır denilebilir. Immanuel Kant (1724-1804)'ın kritiğine kadar bir dizi filozof bu yönde metafizik teoriler ortaya koymuşlardı. Daha sonra Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'yle özellikle Hume'dan aldığı etkilerle insan bilgisinin sınırlarını çizmeye çalıştı. Kant, dünyayı *numen* ve *fenomen* olmak üzere ikiye bölmüştü. Bu ayrım, numen alemine dair konuşmalarımızın bilgi değeri taşımadığını imliyordu. Mademki dünyayı bize görüldüğü şekliyle biliyorduk, o halde gerçekliğin doğasının ne olduğuyla değil, görüneni nasıl bildiğimizle ilgilenmeliydik. Kant'ın *Kopernik Devrimi*'nin iki önemli sonucu olmuştu: Birincisi, felsefenin epistemolojiye ve dil araştırmalarına indirgenmesi; ikincisi ise, Hume'la birlikte temelleri sarsılan bilime (nedenselliğin zihinsel bir alışkanlık olduğu tezi dolayısıyla) sağlam bir dayanak vermesi. Açıkçası, böyle bir tabloda metafiziğe yer yoktu. Bilimsel alanda elde edilen başarılarla birlikte metafizik iyice gözden düştü ve 'bilimsel materyalist' anlayış modern fiziğin ve yeni felsefi yaklaşımların doğuşuna değin entelektüel sahada etkin oldu.

Whitehead, yirminci yüzyılın başlarında fizik ve felsefede yaşanan gelişmelerin modern dünyanın temellerini atan bazı bilimsel ve felsefi fikirlerin ayağını kaydırıldığını düşünüyordu (Griffin, 2007: 3). Özellikle James'in, madde ve ruh arasında yaptığı tözsel ayrımla modern dönemin başlatıcısı olarak görülen Descartes'ın Kartezyen düalizmine ve bilimsel materyalizme çifte meydan okuyuşunun iki yüz elli yıllık bir dönemin sonunu getirdiğini ve bu hareketlenmeyle birlikte felsefede yeni bir dönemin başladığını söylüyordu¹¹ (SMW, 205). David Ray Griffin'e¹² göre (2007: 4), düalizmin Jamesçi reddi ile rölativite ve kuantum fiziğinin felsefi sonuçlarını birleştirmeye çalışan Whitehead'in felsefesi bu sebeple belirgin bir şekilde post-modern, daha özgül olarak da yapıcı post-modern bir felsefedir.¹³ Bu anlayışa göre, bilimsel gelişmelere yabancı olmayacak ve insani tecrübenin her yönünü bir bütün içinde tutarlı olarak entegre edecek yeni bir vizyona ihtiyacımız

¹¹ Whitehead, James'in "Does 'Consciousness' Exist?" adlı makalesinden yola çıkıyordu. Bu makalesinde James (1904), bilincin bir 'şey' değil, bir 'işlev' olduğunu ileri sürmüştü.

¹² John Cobb'la birlikte süreç felsefesinin ve süreç teolojisinin önemli çağdaş düşünürlerindendir.

¹³ Bilimsel ve felsefi paradigmaların evrensel geçerliliği olamayacağı noktasında yapı-bozumcu post-modernizmle aynı fikirde olan yapıcı post-modernizm, daha iyi teorilerin geliştirilmesi için girişimde bulunulması gerektiği yargısıyla yapı-bozumcu post-modernizmden ayrılmaktadır (Cobb, 2002).

vardır. İşte Whitehead'ın genel olarak metafiziği, özel olarak da kozmolojisi bu ihtiyacı karşılamaya yönelik atılmış bir adımdır.

1. 2. SÜREÇ KOZMOLOJİSİ

Whitehead, metafiziği; eş deyişle spekülatif felsefeyi, insan bilgisinin sınırlarının ötesinde aşkın bir alem hakkında konuşma olarak değil, evreni olabildiğince etraflı bir biçimde anlayabilmek için bir yol arama, bilgimizi genele yayma çabası olarak görmektedir (Mesle, 2008). “Spekülatif felsefe, deneyimimizin her bir unsurunun yorumlanabileceği şekilde, genel fikirleri tutarlı, mantıksal, zaruri bir sistem olarak kurma çabasıdır.” (PR 3) Ayrıca tecrübeyle ilgili hiçbir şeyin dışarıda bırakılmaması, kurulan sistemin ‘uygulanabilir’ olmasını da gerektirir. Yani, pratiğin bu sistemde bir karşılığı olmalı, metafizik hayattan kopuk olmamalıdır. “Pratikte ne varsa, metafizik tanımlamanın kapsamında yer almalıdır. Tanımlama pratiği içermeyi başaramazsa, metafizik elverişsizdir ve revizyon gerektirir. Metafiziği tamamlamak için pratiğe başvurulamaz.” (PR 13)

Hatları böylece çizilen spekülatif felsefe iki taraflıdır. Bir yandan rasyoneldir; diğer yandan da ampirik. Whitehead'ın anladığı şekliyle rasyonalizm asla ampirizmin karşısında yer almaz. Zira rasyonel düşünce, tecrübeden yola çıkar. Whitehead'e göre rasyonalizm, düşüncenin aydınlatılmasında sürekli olarak ilerleyen, hiç sonlanmayan bir maceradır ve bu macerada sağlanan kısmi başarılar bile önemlidir (PR 9). Gerçek rasyonalizm, ilham arayışında her zaman için somut olana dönmelidir. Rasyonel düşüncenin ürettiğiyle yetinmesi, keyfi bir duraklamaya girmesi, bir tür anti-rasyonalizmdir (SMW 289).

Whitehead için son derece önemli olduğunu gördüğümüz ‘tecrübe’ veya ‘deneyim’ kavramını, biz, genellikle insanlar için, belki bazılarımız da hayvanlar ve insanlar için kullanır. Fakat süreç felsefesi söz konusu olduğunda deneyim, insanlardan hayvanlara ve bitkilere, hücrelerden moleküllere, atomlardan atom altı parçacıklara kadar bütün doğa için geçerlidir. Kartezyen düalizmi için en büyük problem, deneyimden yoksun maddeyle deneyimleyen ruh arasındaki bağlantının

nasıl sağlandıydı. Keza, materyalizm için de benzeri bir problem, deneyimden yoksun maddeden deneyimleyen öznenin (akıl, ruh) nasıl çıktığı problemi çözümsüz kalıyordu. Süreç felsefesinin tüm-deneyimci (*pan-experientialism*) yaklaşımına göre ise, aktüel olan her şey deneyimler. Aktüel olup deneyimden yoksun olan hiçbir şey yoktur (PR 167). Bununla birlikte, bir insanın yaşadığı deneyimle, örneğin bir karıncanın yaşadığı deneyim elbette aynı düzeyde değildir. Fakat aradaki farklılık bir tür farkı değil, bir derece farkıdır (Griffin, 2007: 75). Dolayısıyla düalizmin ve materyalizmin yüz yüze kaldığı problemlere süreç felsefesi daha köktenci yaklaşmaktadır denilebilir. Deneyime konu olan şeyler aktüel/bilfiil şeylerdir:

Aktüel şeyler – aynı zamanda ‘aktüel durumlar’ olarak da adlandırılır – dünyanın kendilerinden yapıldığı nihai şeylerdir. Aktüel şeylerin ötesinde daha gerçek bir şey yoktur. Tanrı da bir aktüel şeydir, boş uzaydaki en önemsiz varlık da. Ehemmiyetin dereceleri olmasına ve işlevlerin çeşitliliğine rağmen, prensipte hepsi aynı düzeydedir. Sonuç olarak hepsi aktüel şeylerdir ve bu aktüel şeyler karmaşık ve birbirlerine bağlı deneyim damlalarıdır (PR 18).

Yukarıdaki alıntıdan aktüel şeylerin bir nevi töz oldukları izlenimine kapılmak mümkündür. Fakat aktüel şeyler tözsel anlamda ‘şeyler’ değildirler. Aktüel şeyler oluş sürecindeki olaylardır. Töze zıt olarak onlar ancak diğer aktüel şeylerle veya olaylarla olan ilişkileriyle tanımlanırlar. Aktüel olmak, birlikte olmak demektir (SMW 251). Buna göre, izole halde bir aktüel şeyden bahsedilemez. Aktüel şeyler tek sebeptirler, yani bir sebep aramak demek bir veya daha fazla aktüel şey aramak demektir (PR 24). Şeylerin sebebi aktüel şeylerin doğasında aranmalıdır. Cevapları bulmak için aktüel şeylerin izini sürmelisiniz. Bu, Whitehead’in ontolojik ilkesidir.

Burada şöyle bir soru sorulabilir: Şayet aktüel olmak süreçte olmaya, süreçte olmak da deneyim durumlarına karşılık geliyorsa ve gerçeklik bu düşünceye dayandırılıyorsa, çevremizde gördüğümüz dayanıklı yapılar nedir? Örneğin, bir kayaya bakınca biz bir süreç değil, yer kaplayan sabit bir cisim görüyoruz. Whitehead’e göre bu, aktüaliteden yapılan soyutlamanın somut aktüelin kendisine eşitlenmesinden kaynaklanan bir hatadır (*fallacy of misplaced concreteness*) (SMW 51). Bir kayaya baktığımızda dış görünüşünden yola çıkarak durağan ve dayanıklı yapısını o kayanın doğası olarak yorumlarsak bu hatayı işlemiş oluruz. Zira gördüğümüz şey, esasında atom-altı parçacıkların sürekli hareket ve etkileşim

halindeki birliktelikleridir (*nexus/society*).¹⁴ Griffin'in deyişiyile (2001: 99): "Görsel algının doğada bir deneyimi açığa vurmadığı gerçeği... bize doğanın doğası hakkında söylediğinden daha fazlasını duyuşsal algının doğası hakkında söyleyebilir." Biz kayayı süreçten soyutlanmış haliyle algılıyoruz. Kayanın doğası kayayı oluşturan olayların akışında, aktüel şeylerin etkileşimlerinde aranmalıdır. Örneğin, fırtına anındaki bir hortumu düşünelim. Hortum fenomeni meteorolojik olayların içsel yapılanmalarından (*concrecence*)¹⁵ başka bir şey değildir. Bununla beraber, onu ölçebilir, yıkıcı etkilerini gözlemleyebiliriz. O bize bir nesne gibi görünse de aslında ani bir hava akımıdır. Belirli bir formu vardır, açık alan boyunca hareket eder ve sonunda enerjisini tüketerek içinden çıktığı akışa tekrar geri döner (Quincy, 2002). İşte bir aktüel şey, tıpkı bir hortum gibi büyür, olgunlaşır (*satisfaction*)¹⁶ ve dağılır. PR'nin tamamı, bu sürece tabi olan aktüel şeylerin/durumların veya deneyim damlalarının/durumlarının karakterleri ve aralarındaki ilişkiyle ilgilidir (Sherburne, 1981).

Oluş sürecindeki aktüel şeyler kendi deneyimlerinin öznesi iken, oluş süreçlerini tamamlayarak doyuma ulaştıklarında sonraki aktüel şeyler için nesne haline gelirler (*objectification*).¹⁷ Bu somutlaşma veya nesnelleşme meydana geldiğinde aktüel şeyler diğer aktüel şeyleri etkileme potansiyeline sahip olurlar. Başka bir deyişle, gelecek aktüel şeylere kendilerini kavramaları/yakalamaları (*prehension*) için malzeme olurlar. *Prehension*¹⁸, aktüel şeyler arasındaki ilişkiyi,

¹⁴ Aktüel şeylerin oluşturduğu birliktelik veya topluluk *society* olarak adlandırılır. Society, sosyalle olmuş, düzenli birliktelikleri, *nexus* ise her türlü birlikteliği ifade eder. Kaos, sosyalle olmamış nexustur (PR 72). Aktüel şeyler bir topluluk oluştururken belirli karakteristik özellikleri doğrultusunda bir araya gelirler (PR 102).

¹⁵ Whitehead'in Latince *concrecere* (birlikte büyüme) kelimesinden türettiği, birçok çeşitliliğin birlikte yeni bir birliğe doğru büyüyerek sürecin doruğunda tam gelişmiş bir 'şey'e dönüşmesini anlatan sözcük (Emmet, 1932). *Concrecence*, bir aktüel şeyin/durumun içsel yapılanması (PR 212), somutlaşma sürecidir.

¹⁶ İçsel yapılanma veya somutlaşma sürecinin son safhasında aktüel şey büyüyüp olgunlaşır, karmaşık ve belirlenmiş bir hale gelir. Bu safha aktüel şeyin doyuma ulaşması anlamında *satisfaction* olarak adlandırılır (PR 26). Artık aktüel şey oluşunu tamamlamıştır.

¹⁷ Potansiyel bir aktüel şeyin diğer bir aktüel şeyde gerçekleşmesidir. Bir aktüel şey için iki tanımlama söz konusudur. Aktüel şeyin kendi varlığını inşa etme süreci ve aktüel şeyin diğer aktüel şeylerin oluşunda objektifleşmesi veya nesnelleşmesi (PR 23). Birincisinde aktüel şey kendi kendini yaratıcı iken, ikincisinde tamamen belirlenmiştir.

¹⁸ Türkçede bu sözcüğü doğrudan karşılayacak bir kelime mevcut değildir. Bu sözcük bir aktüel şeyin diğer bir aktüel şeyi kapsamına almasını, dikkate almasını, duygusal olmayan bir anlamda hissetmesini anlatır. Burada dikkat edilmesi gereken bu eylemin bilinç içermesinin zorunlu

etkileşimi anlattığı için Whitehead'ın kendine özgü terminolojisinde çok önemli bir yere sahiptir.

Her kavrayış, üç faktörden oluşmaktadır: (a) kavrayan 'özne', yani kavrayışın somut bir unsur olduğu aktüel şey; (b) kavranan 'veri'; (c) öznenin veriyi nasıl kavradığına işaret eden 'özel form'.

Aktüel şeylerin kavranışları – verileri aktüel şeyleri içeren kavrayışlar – 'fiziksel kavrayışlar' olarak adlandırılır; ve ezeli objelerin¹⁹ kavranışları 'kavramsal kavrayışlar' olarak adlandırılır.

İki tür kavrayış vardır: (a) 'hisler' olarak adlandırılan 'pozitif kavrayışlar', ve (b) hissin elimine edildiği 'negatif kavrayışlar'. Negatif kavrayışların da özel formları vardır. Bir negatif kavrayış, öznenin inşasını gerçekleştiren kavrayışların gelişen somutlaşma süreçlerinde verisini etkisiz bir şekilde tutar (PR 23).

Bu alıntıda anlatılanları belki bir benzetmeyle ifade etmek daha aydınlatıcı olacaktır. Farz edelim ben (özne/aktüel şey), bir film izlemek için sinemaya gidiyorum. Film (veri) hakkında bir ön araştırma yaptığımdan sinema koltuğuna otururken olumlu bir beklentiyle ve ilgiyle (özel form) oturuyorum. Filmi izlerken (fiziksel kavrayış) filmin benim için anlamlı olan bazı bölümleri özellikle dikkatimi çekiyor (pozitif kavrayış) ve bu bölümlere ait anlar duygusal tecrübeme zenginlik katıyor. Filmin diğer bazı bölümlerini ise bana hitap etmediklerini düşündüğümünden önemsemiyorum (negatif kavrayış). Bununla birlikte bu anlar da film izleme deneyiminin bir parçasıdır ve kendilerine göre (benim onları göz ardı etmeme sebep olan) bir formları vardır. Film bittikten sonra dışarı çıkıp yürümeye başlıyorum ve yürüdüğüm sırada filmin bana duygusal heyecan yaşatan anları zihnimde canlanıyor ve daha zayıf da olsa beni tekrar etkiliyorlar (kavramsal kavrayış). Bütün bunlar bir aktüel şey olarak benim bireysel oluşumumu şekillendiriyorlar ve ben ancak bu ilişkiler yoluyla tecrübe ediyorum. Bu yüzden Whitehead, bir aktüel şeyin özünü onun kavrayan bir şey olmasının oluşturduğunu söylüyor (PR 41). Bir aktüel şey, tıpkı bu örnekteki gibi fakat zorunlulukla bilişsel olmamak koşuluyla tecrübe eder, seçer ve hisseder. Her hissetme eylemi, yeni bir eylemdir ve dünyaya yeni bir deneyim katması bakımından yeni bir tecrübe etme şeklidir. Dolayısıyla, bir deneyimin iki kez yaşanması söz konusu değildir. Aktüel şeyin seçimi ise onun özel

olmadığıdır (PR 23). *Prehension*, genel olarak bilinçten arındırılmış saf etkileşimi ifade eder. Biz burada sözcüğü hem *apprehension* (yakalama, kavrama, tutma) ve *comprehension* (anlayış, kavrayış) kelimelerini hatırlatması veya onlardan türetilmiş olması sebebiyle hem de kullanımının kolaylığı nedeniyle 'kavrayış' sözcüğüyle karşılayacağız.

¹⁹ Saf potansiyeller, imkânlar (PR 149)

amacı doğrultusunda olur. Whitehead bu kavramı bir şeyin gelişimini belirleyen ‘sabit bir son’ olarak Aristotelesçi bir anlamda değil²⁰, aktüel duruma içkin bir ereksellik olarak ‘görünürdeki bir son’ olarak kullanır. Bu öznel amaçla bir aktüel şey, kendi oluşumunu tamamlama sürecinde diğer aktüel şeyler tarafından kendisine sunulan veriyi organize eder (Emmet, 1932). Bununla birlikte, bir aktüel şeyin öznel amacının olması, o aktüel şeyin kabul edeceği veya reddedeceği birtakım seçeneklerin, olasılıkların veya imkanların varlığını gerektirir. Aksi takdirde ‘öznel’ kelimesini kullanmamız boşunadır ve Aristotelesçi erekselliğe tekrar dönmüş oluruz. İşte aktüel şeylere bu imkanı veren, onların oluş süreçlerine bir belirlenmişlik sağlayan formlar, yukarıdaki alıntıda da bahsi geçen ezeli objelerdir. Ezeli objeler aktüel değildirler ve değişmezler. Bu anlamda onlar Platon’un formlarına veya pre-modern dönemin tümellerine benzeseler de onlardan farklı olarak kendi başlarına bir varlıkları yoktur. Onların varlıkları fiili değil potansiyeldir ve aktüel şeylerin varlığına bağlıdır. Aynı şekilde ezeli objeler de aktüel şeylerin varlığı için zorunludur. Zira, ezeli objelerin yokluğunda aktüel şeylerin belirli bir form almaları mümkün olmazdı. Buna göre geçici olan şeyler (aktüel şeyler), ezeli olan şeylere (ezeli objelere) katılımlarıyla ortaya çıkarlar (PR 40).

Ezeli objelerin kavranışlarının ‘kavramsal kavrayışlar’, aktüel şeylerin kavranışlarının ise ‘fiziksel kavrayışlar’ olduğunu söylemiştik. Bu ayrım aynı zamanda bize deneyimin çift yönlü veya kutuplu olduğunu bildirir. “Deneyimin her örneği çift kutupludur, ister bu örnek Tanrı olsun, isterse herhangi bir aktüel durum.” (PR 36) Her olay, geçmişin belirlenmiş gerçeklerinden veya geçmiş deneyimlerden çıkması anlamında fizikseldir ve kendi oluşu için birtakım olasılıklar arasından seçim yapması, kendine mümkün bir gelecek çizmesi anlamında zihinseldir. O halde her aktüel şeyin bir fiziksel, bir de zihinsel kutbu vardır. Bununla birlikte bu iki kutup tek bir tecrübeye birleşirler (Mesle, 2008). Yani Descartes’ın düşündüğü şekilde iki ayrı aleme ait iki ayrı töz yoktur. Tek bir oluş sürecinin veya tek bir deneyim durumunun, tıpkı bir demir paranın iki yüzünde olduğu gibi iki ayrı veçhesi veya yönü vardır. Deneyimin öznel fikirsel değerlendirmelerden çıkan sübjektif yönü

²⁰ Aristoteles’in teleolojisi bir çeşit determinizmdir (Arslan, 2011: 185).

zihinsel kutba; dış dünyadan çıkan objektif yönü ise fiziksel kutba karşılık gelir (PR 277).

Peki, süreç felsefesinde şu ana kadar bahsettiğimiz kadarıyla aktüel bir şey olan, dolayısıyla tecrübe eden ve çift kutuplu olan Tanrı'nın yeri nedir? Bu sorunun cevabını araştırmadan önce son bir kavrama, bir nihai ilkeye bakmamız gerekiyor ki, o da *yaratıcılıktır*. “Bütün felsefî teorilerde arazları dolayısıyla aktüel olan bir mutlak vardır... Organik felsefede bu mutlak ‘yaratıcılık’ olarak adlandırılır ve Tanrı onun geçici olmayan ilk arazıdır²¹.” (PR 7)

Yaratıcılık, gerçekliğin en temel karakteridir ve tıpkı ezeli objeler gibi aktüel şeylerden ayrı olarak herhangi bir statüsü yoktur; yani başlı başına bir şey değildir (Christian, 1959). Yaratıcılık, yenilik ilkesidir. Nihai metafizik ilke, parçalanmış veya bölünmüş bir şekilde verilmiş şeylerden yeni şeyler yaratarak parçalanmadan birleşmeye doğru gelişmedir. Yaratıcılık, evrenin düzensiz çokluğuna düzenli bir birlik kazandırılmasında evrene yenilik ilkesini tanıtan şeydir (PR 21). Başka bir deyişle, kaostan düzene geçişin altyapısını oluşturur. Fakat ne yaratıcılık ne de ezeli objeler kendi başlarına bir şey oluşturamazlar. Whitehead'in deyişiyle, “sınırsız imkanlar ve soyut yaratıcılık hiçbir şey üretemez.” (RM 152) Bu nedenle ezeli objeler ve yaratıcılık Tanrı'ya gereksinim duyarlar. Bu gereksinmenin açıklanması Tanrı'nın yerini ve önemini belirleyecektir.

Her aktüel şey, kendi oluş sürecine, geçmiş dünyanın deneyimi ve geleceğin sınırsız imkânlarıyla başlar. Aktüel şeylerin kendi kendilerini yaratmaları veya oluşturmaları için sınırsız imkânlar arasından kendi süreçlerine uygun olanları seçebilmeleri gerekir. Tanrı, sonsuz kavramsal idrakiyle bütün potansiyelleri/ezeli objeleri kavradığından her aktüel şeye kendi oluşumlarıyla ilgili olan imkânları sunar. Yani her aktüel şey, kaynağını Tanrı'da bulan bir ilk hedefle sürece başlar (PR 244). Fakat ‘ilk hedef’ teriminden bir tür determinizm anlaşılmamalıdır. Zira, aktüel şeyler, oluşumlarını daha önce de gördüğümüz gibi, öznel hedefleri doğrultusunda tamamlarlar. Tanrı, sadece onlara gerçekleştirebilecekleri fırsatlar sunar. Nitekim O,

²¹ Whitehead, bununla Tanrı'nın başka bir gerçekliğin ürünü olduğunu değil, kendi kendisini yaratıcı olduğunu, yani kendi özgür kararlarıyla kendisini geliştirici olduğunu anlatmak istemektedir (Johnson, 1983: 12).

var olan bütün fırsatları bilmektedir. Henüz gerçekleşmemiş imkânlar da kendilerine sürekli aktüel olan Tanrı'da yer bulurlar. Yaratıcılığa gelince; o, aktüel bir şey değildir. Belirli bir amacı, kendine ait özellikleri ve bir formu yoktur. Yaratıcılık, yeniliğe doğru yönsüz bir açılımdır, saf orijinallik tutkusudur. Tanrı'nın yönlendirmesi olmadan yaratıcılık hiçbir anlam taşımaz. Bu yüzden yeniliğin ve düzenin varlığı, Tanrı'nın varlığına bağlıdır (PR 247). *Religion in the Making* adlı eserinin bir pasajında Whitehead, Tanrı'nın zorunlu rolü ile ilgili şunları söyler:

Dünyadaki düzen bir rastlantı değildir...Dünyanın düzeni, dünyanın gerçekliğinin derinliği, bütününde ve parçalarında dünyanın değeri, dünyanın güzelliği, yaşamın lezzeti, yaşamın barışı ve kötülüğün egemenliği; hepsi birbirlerine bağlıdır – kazara değil, şu hakikatten dolayı: Evren sınırsız özgürlükle bir yaratıcılık ve sınırsız imkânlarla bir formlar alemi sergiler. Fakat bu yaratıcılık ve formlar, tamamlayıcı ideal bir ahenk olmadan aktüaliteye erişemezler; işte o ahenk de Tanrı'dır. (s. 119)

Ezeli objelerin, yaratıcılığın ve genel olarak evrenin Tanrı'ya gereksinim duyduğu oranda Tanrı da onlara gereksinim duyar (PR 225, 247). Zira onların yokluğunda sürekli aktüel olan Tanrı atıl hale gelirdi. Buna göre Tanrı ve evren bir birlik içindedirler. Whitehead, yoktan yaratan aşkın bir Tanrı teorisini kabul etmez (PR 95). Evrenden ayrı bir Tanrı olmadığı gibi, Tanrı evrenin yaratıcısı da değildir; onun kurtarıcısıdır (PR 346). İçinde bulunduğumuz evren (*cosmic epoch*) belli bir geçmişte varlığa gelmiştir; fakat bu bir başlangıç değil, belli tipte bir düzenin gelişidir (PR 96). Yani içinde yaşadığımız evren veya kozmik dönem zorunlu değildir; ama Tanrı'nın etkin olduğu başka bir varoluş zorunludur.

Diğer aktüel şeyler gibi, Tanrı'nın doğası da çift kutupludur. Tanrı'nın doğasının bir yönü (*primordial nature*) onun kavramsal deneyimiyle oluşur. Bu deneyim aslidir ve hiçbir aktüalite tarafından sınırlandırılmamıştır. Bundan dolayı sınırsızdır ve bütün negatif kavrayışlardan yoksundur²². Doğasının bu yönü özgür, tam, asli/ilk, sonsuz, fiili olarak eksik ve şuursuzdur²³. Diğer yönü (*consequent nature*) ise geçici dünyadan türetilen fiziksel deneyimlerden kaynaklanır ve sonra asli yönüyle bütünleşme sağlar. Bu yönü, belirlenmemiş, tamamlanmamış, ikincil, sürekli devam eden, tamamıyla aktüel ve şuurludur (PR 345). Tanrı, bu yönüyle

²² Başka bir deyişle, Tanrı tüm aktüel şeyleri pozitif olarak kavrar veya kavramsal olarak hisseder.

²³ Tanrı'nın ilk doğası fiziksel hislere sahip olmadığından şuurlu değildir.

bütün aktüel şeylerin deneyimlerini paylaşır. Bu yüzden Whitehead, Tanrı'nın büyük bir dost, acıları paylaştığı için anlayan bir arkadaş olduğunu söyler (PR 351). Tek bir cümleyle söyleyecek olursak, Tanrı, ilk yönüyle evreni etkilerken; ikinci yönüyle onun tarafından etkilenir diyebiliriz.

Kısaca özetlediğimiz Whitehead'in Tanrı anlayışı, kendisinden sonra gelen birçok düşünürü etkilemiştir. Bu düşünürlerden en önemlisi olan ve süreç teolojisini geliştiren Hartshorne'un görüşlerine ikinci bölümde yer vereceğiz.

1. 3. İKBAL VE SÜREÇ FELSEFESİ

İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası adlı, felsefi görüşlerini bir bütün halinde ortaya koyduğu eserine “İçinde yaşadığımız evrenin karakteri ve genel yapısı nedir? Evrenin kuruluşunda kalıcı bir unsur var mıdır? Evrene ne şekilde bağlıyız? Evrendeki yerimiz ve işgal ettiğimiz yere yaraşan davranış şekli nedir?” (R 1) sorularıyla başlıyor, İktbal. Bu sorularıyla o, temel ilgisinin neye yönelik olduğunu açıklığa kavuşturmuş oluyor. Tıpkı Whitehead gibi veya kendinden önceki İslam düşünürleri gibi gerçekliğin doğasının ne olduğunu ve insanın bu gerçekliğin neresinde durduğunu araştırıyor. Araştırmasında o, felsefi düşüncenin doğasının farkında olarak “felsefi düşünce için bir sonun söz konusu olmadığını”, görevimizin “insan düşüncesinin gelişimini dikkatle izleyip bağımsız eleştirel tutumumuzu korumak” olduğunu vurguluyor.

Gerçekten de o, söylediklerini uygulamaya da dökerek adı geçen eserinde birçok isme atıfta bulunup onların görüşlerini eleştirel bir yaklaşımla değerlendirir. İktbal'in felsefesinin şekillenmesinde çok çeşitli kaynakların etkisi bulunmakla birlikte Kuran'ın onun için ayrı bir yeri olduğu şüphesizdir. İktbal, Kuran'ın verileriyle modern bilimin getirdiklerini kendine özgü yöntemiyle buluşturur. Nitekim o, aynı gerçekliğin farklı perspektiflerle peşinde olduklarını düşündüğü dinsel ve bilimsel düşüncenin uzlaştırılmasında, ikincisinin birincisini açıklayıcı potansiyelini vurgulayarak dinsel bilginin bilimsel şeklinin oluşturulmasının gerekliliğine dikkat çeker (R 1). Biz de burada, İktbal'in süreç felsefesinin

şekillenmesinde rol oynayan tüm faktörleri görebilmek ve onu olabildiğince eksiksiz biçimde anlayabilmek için yeri geldikçe Kuran'ı referanslara değineceğiz.

İkbal'in de aktif olduğu ve havasını teneffüs ettiği 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başları arasındaki dönemin düşünce iklimine şöyle bir göz attığımızda belirgin bazı felsefî akımlara tanık oluyoruz. Alman idealist hareketinin etkisiyle faydacı ve deneyci felsefelere tepki olarak doğduğunu söyleyebileceğimiz İngiliz idealizminin ve bu idealist damarın karşısında naturalist bir metafizik üzerine inşa edilmiş Whitehead ve Alexander'ın realizminin, yine Amerika'da Josiah Royce'un (1855-1916) başını çektiği idealizmin ve son dönemlerinde iyice plüralist bir çizgiye yerleşen James'in popülerleştirdiği pragmatizmin bunların başlıcaları olduklarını söyleyebiliriz. Ayrıca uzay ve zamana bakışımızı değiştiren Albert Einstein'ın (1879-1955) görelilik teorilerinin ve mikro dünyanın derinliklerine inen kuantum fiziğinin bilim alanında yaptığı devrim de bu döneme denk geliyordu. Hiçbir düşünürün içinde bulunduğu dönemin entelektüel seyrinden bağımsız bir şekilde boşlukta felsefe yapmadığını göz önüne aldığımızda, İkbal'in de kendi döneminin bir nevi aynası olduğunu söylememiz mümkündür. Bununla birlikte, temelde İkbal'in felsefesi, düşüncesinin kendi Müslüman özgeçmişine organik bir şekilde bağlı olması hasebiyle İslam düşüncesi geleneğinin bir uzantısıdır. Zira onun Tanrı, evren, hakikat, ben ve mükemmel insan (*Mard-i Mumin*) hakkındaki fikirleri köklerini İslam düşüncesinde barındırmaktadır (Ishrat, 1990). Zaten İkbal'in kendisi de düşüncesinin izlerini bu köklere doğru sürmektedir. Onun eklektisizmi tüm bu fikir havzasından beslenmesine, eylem ve hareket odaklı dünya görüşünü olgunlaştırıp sağlamlaştırmasına imkan tanımıştır.

Varlığın bir taraftan bir ve sürekli olarak, diğer taraftan da çok ve değişken olarak görülebilmesi, Antik Yunan düşünürlerinin zihinlerini meşgul ettiği gibi modern düşünürleri de meşgul etmiş, bu ikisinin uzlaştırılması yolunda birçok kozmoloji meydana getirilmişti ve İkbal de bu duruma bir istisna teşkil etmiyordu. Fakat, Whittemore'un söylediği gibi (1975: 113), İkbal'in görevi çağdaşlarınkinden daha zordu. Zira o, sadece birliği ve çokluğu uzlaştırmakla ve sınırlı benlerin Nihai Ben'le olan ilişkilerini açıklamakla kalmayacak, aynı zamanda

girişimini Kuran'ın öğretileriyle de uyumlu kılacaktı. İkbâl, bir yandan da modern bilimi kendine dayanak noktası olarak aldığından, bu üçünün; felsefenin/metafiziğin, dinin/teolojinin ve bilimin tutarlı bir bütün halinde birbirlerine bağlandığı bir anlayış geliştirmek durumundaydı. Bu anlayış, ona İslam düşüncesini dönüştürme çabasında da sağlam bir zemin sağlayacaktı. İşte bu noktada onun düşüncesi, süreççi filozoflarla da yakınlaşıyordu. Zira süreççi perspektif kendine çıkış noktası olarak somut deneyimsel veriyi alsa da *sonsuza* yer açmayı da ihmal etmiyordu. Şimdi bu yaklaşmanın ne düzeyde olduğuna bakalım.

II. BÖLÜM

İKBAL'E GÖRE EVREN VE ZAMAN

2.1. SÜREÇ OLARAK EVREN

İkbal, Whitehead'le birlikte o görüştedir ki, evren veya doğa, dinamik olmayan bir boşlukta duran statik bir olgu değil, devamlı yaratıcı akışkan bir karaktere sahip olaylar yapımıdır (R 33). İkbal'e göre statik evren anlayışı, Newton fiziğinin, başka bir deyişle klasik fiziğin doğurduğu bir sonuçtu. Fakat Einstein'ın görelilik teorileri ve kuantum mekaniğinin yirminci yüzyılın başlarındaki gelişimleriyle başlayan modern fizik, bu anlayışa yer bırakmıyordu. I. Newton (1642-1727), uzay ve zamanın evrene katı ve değişmez bir alan sağlayan mutlak ve sabit şeyler olduklarını düşünüyordu. Fakat Einstein, uzay ve zamanın mutlak değil, görelî ve birbirleriyle ilişkili, bir bütünün parçaları olduklarını gösterdi. Newton'un sunduğu katı ve durağan yapının çok ötesinde, Einstein'ın evreni esnek ve dinamikti (Greene, 2004). Uzay ve zaman, yerini uzay-zamana bıraktı.

Newton'un eşyanın sabit bir şekilde yer aldığı mutlak boşluk olarak uzay görüşü, doğanın saf madde olarak düşünüldüğü bilimsel anlayışa kapı aralamıştı. Bu anlayış, madde teorisi veya yaygın dildeki kullanılışıyla materyalizm olarak bilinir. Bu teoriye göre, duyu verileri (renkler, sesler, kokular, vb.), duyumlar olarak algılayan öznenin zihninin durumlarına tekabül ederler. Bunlar, zihinsel durumlar veya zihinsel izlenimler olarak sınıflandırılmakla fiziksel doğadan soyutlanırlar. Yani, bu veriler objektif değil, sübjektiftirler ve şeylerin ikinci dereceden nitelikleridirler. Örneğin, bir ağaç aslında yeşil değildir, ağaç maddesi zihnimizde yeşil rengin duyumunu oluşturur. Etkilerin sebebi maddedir veya maddi şeylerin duyu organlarımız, sinirlerimiz ve beynimiz üzerindeki faaliyetidir. Ve bu nedensellik mekaniktir, dolayısıyla fiziksel sebep, büyüklük, şekil, sertlik gibi birinci dereceden niteliklere sahip olmalıdır (Hoernle, 1923). Kabaca, her şeyin maddeye indirgenmesi olarak tanımlanan materyalizmin özü budur. Buna göre, algılarımız birer yanılsamadır; çünkü biz doğayı olduğu gibi veya bildiğimiz şekliyle

değil, maddenin duyu organlarımız aracılığıyla zihnimize oluşturduğu etkiyle algılıyoruz. Sonuç olarak, doğa ikiye bölünmüş oluyor: Zihinsel izlenimler ve bu zihinsel izlenimlere neden olan algılanamaz şeyler.

Materyalizme felsefi anlamda ilk ciddi tepki, İngiliz filozof George Berkeley'den (1685-1753) gelmişti. Berkeley'e göre birincil ve ikincil nitelikler birbirlerinden ayrılamaz olduklarından (ağacı renginden soyutlayarak düşünemezsiniz) sadece ikincil nitelikler değil, birincil nitelikler de zihnimize ait olmak durumundadırlar. Bütün bilğimiz, zihnimizdeki idelerin bilgisidir ve ideler, onları algılayan bir zihin olmadığı sürece var olamayacağından maddi töz kavramı çelişik bir varsayımdır. Yine, var olmak demek algılanmak demektir, dolayısıyla algılanamayan bir maddeden bahsetmek de anlamsızdır. Burada şunu belirtmek gerekir ki, Berkeley'in reddettiği tecrübe ettiğimiz şeyler değil, materyalizmin ortaya koyduğu şekliyle madde veya maddi tözdür (Treatise 212). İktbal, modern bilimin, bir zamanlar kendi temellerine bir saldırı olarak gördüğü Berkeley'in eleştirisi ile artık uyduğu düşüncesindedir (R 33). Ne var ki, Berkeley'in immateryalizmi madde teorisinin güçlüğünü gösterse de, sorunu çözmemiş, maddenin yerine Tanrı'yı koyarak idelerimize neden olanın Tanrı olduğunu ileri sürmüştür.

İktbal'e göre, madde teorisi en büyük darbeyi Einstein'dan almıştır. Russell'ın söylediği gibi, görelilik teorisi uzay ve zamanı birleştirerek geleneksel töz fikrine filozofların bütün argümanlarından daha fazla zarar vermiştir (R 32). Madde, artık kalıcı ve durağan bir şey olarak değil; birbirleriyle ilişkili olayların oluşturduğu bir sistem olarak görülmektedir. Bir olay, geleneksel madde gibi zamanda süredurup uzayda hareket etmez, bir an için varlığa gelip sonra yok olur. Buna göre bir parça madde, bir olaylar serisi olarak düşünülebilir (Russell, 1985: 142). İktbal de, fiziğin dış dünyadaki nesnelerin tutarlı ve hakiki bilgisini inşa edebilmesi için geleneksel madde teorisinin reddedilmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü madde teorisi,

...fizikçinin gözleyen ve deneyleyen olarak güvendiği duyularımızın tanıklığını gözleyen zihninin saf izlenimlerine indirgemektedir. Teori, doğa ve doğayı gözleyen arasındaki uçurumu, kaptaki bir şey gibi mutlak bir yer işgal eden ve bir çeşit etkiyle duyularımıza sebep olan 'şüpheli algılanamayan şey' hipotezine başvurarak

kapatmaya mecbur kalmaktadır. Profesör Whitehead'in sözleriyle, teori, doğanın bir yarısını 'rüya'ya, diğer yarısını ise 'varsayım'a indirgemektedir²⁴ (R 32).

Materyalizmin köklerinde daha eski ve daha önemli bir teori yatmaktadır ki, o da materyalizmin atası olan atomizmdir. Şimdi atomizmin Grek felsefesinde nasıl ortaya çıktığına kısaca değindikten sonra, biraz daha ayrıntılı bir şekilde İslam dünyasındaki yorumlanışına bakacağız ve bu konuyla doğrudan ilintili olan hareket konusunda kelimcilerin ve bazı modern düşünürlerin görüşlerini aktarıp İktal'in değerdirmelerine geçeceğiz. Böylece, hem onun uzay ve hareket konusunu ele aldığı zemini hem de felsefî pozisyonunu görmüş olacağız.

Atomizmin kurucuları olarak görülen Leukippos (M.Ö. 5.yy) ve Demokritos (M.Ö. 460-370), Parmenides'in (M.Ö. 6.yy) varlığın değışmezliğı ve birliğı teziyle duyu deneyiminden elde edilen veriyi, yani değışim dünyasını uzlaştırmak için 'atom' fikrini ortaya atmışlardır. Onlar, Elealıl原因 Bir'ini nitelikleriyle oynamadan sınırsız sayıda atoma bölerek görünür değışiklikleri bu sınırsız sayıdaki atomların farklı şekil ve büyüklüklerle ve farklı yollarla bir araya gelmeleriyle açıklamaya çalışmışlardır. Atomlar, meydana gelmemiş veya yaratılmamış, ortadan kaldırılamaz, bölünemez, parçalanamaz, eş türden, değışmezdirler ve içlerinde hareket barındırmazlar (Arslan, 2009: 317). Atomlar, şekil ve büyüklük gibi birincil niteliklere sahiptirler; fakat ikincil niteliklere (renk, tat, koku, vb.) sahip değildirlir. "Hep kullanılagelen konuşma tarzına göre renk, tatlı, acı vardır; gerçekteyse var olan atomlar ve boşluktur" (Kranz, 1994: 170). Atomcuların resmettiğı evren tablosu Newton'un evreni gibi baştan aşağı deterministtir.

Atomculuk, dokuzuncu yüzyılda İslâm kelimcileri tarafından da savunulmuştur. İktal'e göre, atomculuğun ortaya çıkışı ve gelişimi, Aristoteles'in sabit evren fikrine karşı entelektüel bir başkaldırının ilk önemli işareti olarak İslâm düşünce tarihinin en ilginç bölümlerinden birini oluşturur (R 64)²⁵. Bilindiğı gibi Aristoteles'in evreni, sınırları belirlenmiş, yaratıma kapalı bir evrendir. Aristoteles'in Tanrısı da yaratıcı bir Tanrı değildir. Oysa kelimciler, atomculuğı tam da bu

²⁴ Bkz., Whitehead, A. N. (1920), *The Concept of Nature*, s. 30, London: Cambridge University.

²⁵ İktal, Yunan felsefesinin Müslüman düşünürlerin bakış açılarını genişletse de, bütün olarak bakınca onların Kuran görüşlerini kararttığı düşüncesindedir (R 3).

sebeple, yani Tanrı'nın yaratıcılığını açıklamak için benimsemişler, dolayısıyla kendilerine Yunan felsefesinden miras kalan düşünceyi bambaşka bir şekilde yorumlamışlardır (Ülken, 2005: 50). Başka bir deyişle, onların teoriyi gündeme getirmelerinin arkasında bilimsel değil, dinsel bir gaye bulunmaktadır. Eş'ari atomcularına göre²⁶ dünya, *cevher* dedikleri bölünemeyen sonsuz küçük parçalardan veya atomlardan ve bu atomlara katılan arazlardan oluşmuştur. Tanrı'nın yaratıcı aktivitesi biteviye olduğundan atomların sayısı sınırlı olamaz. Her an, yeni atomlar varlığa gelirler ve böylece evren sürekli bir şekilde büyür. Atomun özü var oluşundan ayırdır. Yani, var oluş atoma Tanrı tarafından yüklenmiştir. Atom bu niteliği almadan önce, Tanrı'nın yaratıcı enerjisi içindeymiş gibi hareketsizdir ve onun var oluşu Tanrısal enerjinin görünür olmasından başka bir anlam taşımaz. Bundan dolayı, atom, özünde bir büyüklüğe sahip değildir; uzam içermeyen bir pozisyonu vardır. Atomlar bir araya gelip genişleyerek uzayı meydana getirirler (R 64). Buna göre, Yunanlıların atom telakkilerinden farklı olarak kelamcıların atomlarının büyüklükleri yoktur ve yer kaplamazlar.²⁷ İkincil olarak, atomlar doğaları gereği bozulabilir veya dağılabilirler. Onlar, her an varlığa gelirler ve yok olurlar. Atomun anlık varoluşu, Tanrı'nın arazı o atomda yaratmasıyla olur. Zira atom, ancak arazıyla varlığa gelir, yani arazıyla ayrılmaz bir birlik oluşturur. Tanrı arazı yaratmadığı takdirde atom varlıktan kesilir. Şimdi, dünya atomların bir araya gelmelerinden meydana geldiğine ve atomlar da anbean var olup yok olduklarına göre, buradan çıkan sonuç, Tanrı'nın dünyayı her an tekrar yarattığıdır. Biz sürekli aynı dünyayı gözlemlese de, esasında Tanrı, her an yeni bir dünyayı varlığa getirmektedir.

Kelamcıların atomlarının bazı özelliklerinin, Whitehead'in aktüel şeylerine benzediğini görüyoruz. Her aktüel şeyin oluş eyleminde geçici uzama sahip bir yapı vardır; fakat oluş sürecinin kendisi uzamsızdır. Başka bir deyişle, yaratılmış

²⁶ Atom teorisi Mu'tezili kelamcılar ile daha bütün bir formuna kavuştuğu Eş'ari kelamcılar arasında farklılık gösterir. Bu teörinin en kapsamlı şekli ise İbn Meymun (1135-1204) tarafından ortaya konulmuştur (De Boer, 1902). Teörinin bu değişken yapısından dolayı biz burada İktbal'in formülasyonunu vermeyi uygun gördük. İktbal'in daha çok İbn Meymun'un versiyonuna bağlı kaldığını belirtelim.

²⁷ Uzamsız atomların İslâm atomizmine nasıl girdiği ile ilgili olarak bkz. H. A. Wolfson (1976), *The Philosophy of Kalam*, s. 473, London: Harvard University.

uzamlıdır, ama yaratılmışın oluşu uzama sahip değildir (PR 69). Aktüel şeyler de cevherler gibi doğanın en gerçek yapıtaşlarıdır ve varlığa gelip yok olurlar. Fakat onlar, cevherler gibi hareketsiz Tanrı'nın yaratmasını bekleyip sürece giren tözler değil, bizatihi süreçtirler. İki anlayış arasındaki önemli bir farklılık, cevherlerin var oluşlarının Tanrı'nın arzuları onlarda yaratmasına bağlı olmasına karşılık; aktüel şeylerin oluşlarının temel dinamiğini kavrayışların oluşturmalarıdır. Son kertede, kelamcılar bütün işi kadir-i mutlak bir yaratıcıya yüklerken, Whitehead, doğanın daha naturalist bir açıklamasını vermektedir.

Kelamcılar arasında bölünemeyen cevher düşüncesine dayanan atomculuğu reddedenler de yok değildir. Onlardan biri olan²⁸ ve şeylerin sonsuza kadar bölünebileceğini, dolayısıyla uzayın sürekli olduğunu ileri süren İbrahim Nazzam (775-845), Eş'arilerin, her değişimin Tanrı'nın yeni bir yaratışı olarak görüldüğü sürekli yaratılış fikrine karşı çıkar. O, değişimin yeni bir yaratılış değil, potansiyelden aktüele geçiş süreci olduğunu ileri sürer. Ona göre, her şey Tanrı tarafından kendilerine yerleştirilmiş bir doğaya (*ma'na*) sahiptir. Değişime sebep olan başlangıçta gizli olan bu doğanın açığa çıkmasından başka bir şey değildir. Bu, Nazzam'ın gizlenme (*kumun*) ve açığa çıkma (*zuhur*) teorisidir (Wolfson, 1976). Bu teoriye göre, Tanrı evreni bir defada yaratmış ve sonra olaylar aşama aşama ortaya çıkmaya başlamıştır. Nazzam'ın dönemine göre son derece yenilikçi olan bir diğer teorisi, sürekli bir uzayda hareketin nasıl gerçekleştiğini açıklamak için ortaya attığı sıçrama (*tafra*) teorisidir.

'Hareket' kavramından bahsedince aklımıza ilk olarak, Parmenides'in varlığın değişmezliği ve birliği öğretisini savunmak amacıyla hareketin imkânsızlığını öne sürdüğü argümanlarıyla veya paradokslarıyla Zenon (M.Ö. 490-430) gelir. Bu paradokslardan birine göre, bir koşu pistinin sonuna hiçbir zaman ulaşamayız. Çünkü pistin önce yarısını, sonra bu yarının da yarısını, daha sonra bu yarının da yarısını geride bırakmak zorundayız ve bu böyle sonsuza kadar gider. Bir diğer paradoksa göre, uçan ok hareket etmemektedir. Çünkü bu ok, her an belli

²⁸ Bir diğer isim, İbn Hazm'ın (994-1064) eleştirileri için bkz., Koloğlu, O. Ş., "İbn Hazm'ın Atomculuğu Reddi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16:2 (2007), s. 169-194.

bir noktada bulunacaktır. Belli bir noktada bulunmak demek de durmak demektir. Şayet ok, hareketinin her anında duruyorsa yolunun bütününde de durmaktadır (Gökberk, 2011: 28). Bu akıl yürütmelerden Zenon şu sonuca varır: Sonsuz uzay aralıklarının sonlu bir zamanda geçilmesi mümkün değildir, dolayısıyla hareket aldatıcı bir görünüşten ibarettir; gerçeklik bir ve durağandır.

Nazzam, Zenon'un paradokslarından kurtulmak için sıçrama teorisine başvurur. Bu teoriye göre hareket eden bir cisim uzaydaki bütün noktaları tek tek geçmez, bir konumla diğer bir konum arasındaki boşluğu zıplayarak aşar. Bu yüzden, hızlı hareket ve yavaş hareket hızı göre değil, hareket eden cismin kaç noktada durduğuna göre ölçülür (R 65). Eş'arilerin sonsuza kadar bölünebilen uzay fikrini reddederek bölünemeyen atom düşüncesini kabul ettiklerini görmüştük. Eş'ariler için uzay, zaman ve hareket atomizedir, yani süreksizdir. Onlara göre hareket ve hareketsizlik, tözlerin kipleridir. Uzayın bir noktasından diğer bir noktasına hareket eden bir töz, ikinci noktaya göre durmakta; birinci noktaya göre hareket etmektedir. Bunun sebebi, hareketin cisme, cisim ancak ikinci noktaya yerleştiğinde eklenmesidir (Fakhry, 1983: 40). Zira Eş'arilerin sürekli yaratılış öğretisi gereği atomik düzeyde aynı atomun uzayın bir noktasından diğer bir noktasına geçtiğini söyleyemeyiz, atomun ikinci noktada tekrar yaratıldığını söyleyebiliriz. Bu hareket teorisinin doğal sonucu, boşluğun bağımsız varlığının onaylanması olacaktır (Bakar, 1991).

Modern düşünürlerden Russell ve Bergson da hareket bağlamında Zenon'un argümanlarıyla ilgilenmişlerdir. Russell, probleme matematiksel süreklilik teorisıyla yaklaşır. Bu teoriye göre, uzay ve zaman birbirlerinden ayrı noktalar ve anlardan oluşmaktadır ve her sınırlı uzay parçasında ve zaman aralığında noktaların ve anların sayısı sınırsızdır. Böyle sınırsız bir seride iki nokta hiçbir zaman yan yana gelmez; çünkü iki nokta arasında her zaman bir başkası daha vardır. Buna göre uzayın sonsuza kadar bölünebilir olması, nokta serilerinin aralık olmayacak kadar sıkı veya yoğun olduğu anlamına gelir (Carr, 1920: 35). Russell'a göre (1914: 142), sürekli bir harekette, hareket eden cisim herhangi bir anda belirli bir yer işgal eder, başka anlarda da başka yerler işgal eder; iki yer ve iki an arasındaki aralık her zaman için

sınırlıdır; fakat hareketin sürekliliği iki yeri ve iki anı ne kadar yaklaştırırsak yaklaştıralım, hala yan yana olan anlar tarafından işgal edilmiş sınırsız sayıda yan yana yerin var olduğu gerçeğinde açığa çıkar. Hareket eden cisim bir pozisyon dan diğerine sıçramaz; fakat her zaman sınırsız sayıdaki aradan kademeli bir geçişle geçer.

Bergson'a göre (1911: 119), Zenon'un argümanları hareketin geçilen yola uygulanması ve yol için doğru olanın hareket için de doğru olduğunun düşünülmesinden doğar. Bir çizgi, istenildiği kadar parçaya, istenildiği kadar uzunlukta bölünebilir; fakat çizgi aynı çizgidir. Buradan yola çıkarak, biz, hareketi istediğimiz doğrultusunda ne kadar ayırıştırırsak ayırıştırılalım hep aynı kaldığı sonucuna varmakta bir mahsur görmeyiz. Sonra da bir sürü saçmalığa ulaşırız. Hareketin geçilen yola uygulanması ancak hareketin dışında bulunup her anda potansiyel bir duraklama gören ve bu potansiyel hareketsizliklerden kalkarak gerçek hareketi yeniden oluşturan bir gözlemci için söz konusudur. Saçmalık, her birimizin kolumuzu kaldırdığımızda veya bir adım attığımızda farkında olduğumuz gibi düşüncemizle gerçek hareketin sürekliliğini yakaladığımız an ortadan kalkar. O halde Bergson, problemin uzay ve zamanı kavrayışımızda olduğunu düşünmektedir. Bir süreç olarak hareket, temel gerçekliktir. Oysa harekete dışarıdan bakışımız bize gerçekliğin entelektüel görüntüsünü verir. Gerçek hareketi, uzay ve zamanın nokta ve anlarını birleştirerek oluşturamayız.

Şimdi İkbâl'in mülâhazalarına geçelim. İkbâl, Eş'ari atomizminin araz öğretisinden iki sonuç çıkarır: Birincisi, hiçbir şeyin durağan bir doğası olmadığı; ikincisi, atomların tek bir düzeni olduğudur ki, buna göre ruh (*nefs*) dediğimiz şey ya maddenin daha ince bir çeşididir ya da sadece bir arazdır. İkbâl'e göre, birinci sonuca götüren sürekli yaratılış teorisi, bütün eksikliklerine rağmen Kuran'ın ruhuna Aristoteles'in sabit evren fikrinden daha uygundur. İkinci önerme ise, saf materyalizmdir (R 67). İkbâl, Eş'ari atomlarını ilahi enerjinin potansiyelleri olarak görmektedir. Bu anlamda atomlar tinseldirler. İlahi enerji ile de o, Tanrı'nın yaratıcı aktivitesini kastetmektedir. Tinsel olan atom, uzamını Tanrı'nın arazı atomda var etmesi sayesinde elde eder. O halde, Eş'arilerin ruhu bir araz olarak görmeleri kendi

teorilerinin bizi götürdüğü sonuca ters düşer. Zira, maddeleşmeyi sağlayan arazdır ve ruh da maddesel olmadığına göre araz olamaz. Eş'arilerin sürekli yaratılış teorisi değişimi ve yeniliği destekleyen bir teori olduğundan İkbāl tarafından olumlu karşılanır. Bu bağlamda o, Eş'arileri Nazzam'a tercih edecektir. Çünkü, Nazzam'ın kumun ve zuhur teorisi yaratıcılığa ve yeniliğe kapalı determinist bir teoridir.

İkbāl'e göre, Eş'ariler, atom ve araz arasında kurdukları ilişkiyle modern bir kavram olan nokta-an (*point-instant*)²⁹ düşüncesini belirsiz bir şekilde ön görmüşlerdir; fakat nokta ve an arasındaki karşılıklı ilişkinin doğasını anlayamamışlardır. İkisi içinde 'an' daha temeldir; bununla birlikte 'nokta', anın tezahürünün gerekli bir kipi olduğundan andan ayrılamaz (R 67). İkbāl'in bu eleştirisiyle uzay-zaman birliğinin zaman yönüne ağırlık verdiğini görüyoruz. Zamanın İkbāl'in felsefesinde ne kadar önemli bir yer tuttuğunu sonraki başlıklar altında göreceğiz.

Hareket konusuna gelince; Eş'ariler uzayın atomize olduğunu, başka bir deyişle uzayın atomların bir araya gelmeleriyle veya yığılmalarıyla oluştuğunu düşündüklerinden bir cismin başlangıç noktasıyla varış noktası arasındaki bütün uzay noktalarından geçişi olarak hareketi açıklayamamışlardır. Böyle bir açıklama zorunlu bir şekilde bağımsız bir gerçeklik olarak boşluğun varlığını varsaymak durumunda olacaktır. Fakat Einstein'ın görelilik teorisine göre (1922: 32-105), uzayın fiziksel karakteri maddeden etkilenmeyecek şekilde bütünüyle bağımsız değildir ve mutlak olan uzay ve zaman değil, uzay ve zaman arasındaki ilişkidir. İkbāl, Nazzam'ın sıçrama teorisinin ise zorluğu nasıl giderdiğini anlamadığını; fakat modern atomizmin de benzeri bir çözüm sunduğunu ifade eder (R 66). Gerçekten de, ilk olarak Max Planck (1858-1947) tarafından geliştirilen kuantum teorisi, Nazzam'ın çözümünü destekler niteliktedir. Niels Bohr'un (1885-1962) kuantum fiziğine dayalı olarak geliştirdiği atom modeline göre, elektronlar, farklı enerji seviyelerine sahip yörüngeler arasındaki geçişlerini bir yörüngeden diğerine aradaki uzay boyunca hareket ederek değil, birinden diğerine sıçrayarak yaparlar (Epperson, 2004: 25). İkbāl'in Whitehead'den aktardığı bir örnekle ifade edersek, bir elektron tıpkı saatte

²⁹ Uzay-zamanın en küçük birimi; olay.

ortalama otuz mil hızla giden ve yolu sürekli olarak geçmeyip her mil başında iki dakika bekleyen bir otomobil gibidir (SMW 52).

İkbal, Russell'ın hareketi matematiksel süreklilik teorisiyle açıklayışının, sorunu halletmediği düşüncesindedir. İkbal'e göre, zorluk bölünebilirlikten kaynaklanmaktadır. Sonsuz seriler şeklindeki matematiksel süreklilik, ancak hareketin dışarıdan görülen resmine uygulanabilir, bir eylem olarak harekete uygulanamaz. Düşünülen değil, yaşanan anlamda hareket eylemi bölünme kabul etmez. Oku, uzay koridorundan geçiş şeklinde zihnimizde canlandırırız bu geçiş bölümlere ayrılabilir; fakat uçuşu bir eylem olarak kabul edersek, o bir bütündür, parçalara ayrılamaz (R 35-36).

Görüldüğü gibi İkbal, hareket konusunda Bergson'la birbirine benzer görüşler serdetmektedir. İkisi de, düşüncenin özünde dinamik olan hareketi statikleştirdiğini düşünmektedirler. Buna göre saf entelektüalist bakış, bize, hareket ve değişim olarak deneyimlediğimiz hayatın donuk bir resmini vermektedir. Fakat İkbal, daha sonra da göreceğimiz gibi, Bergson'dan farklı olarak düşüncenin tek çalışma şeklinin bu olduğunu düşünmemektedir. Bir başka yerde İkbal şunları söyler:

...evren özgür yaratıcı bir harekettir. Fakat hareketi, hareket eden somut bir şeyden bağımsız olarak nasıl kavrarız? Cevap, 'şeyler' kavramının türetilmiş olmasıdır. Şeyleri hareketten türetebiliriz; fakat hareketi hareketsiz şeylerden türetemeyiz. Şayet, örneğin Demokritus'un atomları gibi maddesel atomları orijinal gerçeklik olarak alırsak, doğalarına yabancı olan hareketi onlara dışarıdan yüklememiz gerekir. Oysa hareketi orijinal olarak alırsak, statik şeyler onlardan türetilir... Şeyler dediklerimiz, düşüncenin kendi amacı doğrultusunda izole ederek uzamlaştırdığı doğanın sürekliliğindeki olaylardır. Bize şeylerin koleksiyonu olarak görülen evren, boşluğu dolduran katı bir eşya değil, bir eylemdir (R 48-49).

Dolayısıyla, evren, kapalı, tamamlanmış ve ölü bir yapı değil, genişlemeye müsait canlı bir oluşumdur (R 10). Alıntıdan çıkaracağımız iki sonuç, gerçekliğin maddesel olmadığı ve hareketin maddenin doğasına yabancı olduğudur. O halde, hareketi sağlayan tinsellik ve bir eylem veya bir süreç olan evrenin köklerinde tinsellik yatar. Rumi'nin deyişiyle (1991): "Şarap bizimle sarhoş oldu, biz şarapla değil; beden bizden varlığa geldi, biz bedenden değil." İkbal, Rumi'nin bu sözleriyle İslam'ın ruhuna Gazali'den (1058-1111) daha sadık kaldığı görüşündedir. "Şahsen

ben” diyor İkbâl, “gerçekliğin nihai karakterinin tinsel (*spiritual*) olduğuna inanıyorum.” (R 36)

İkbâl’e göre, gerçekliğin tinsel olduğu inancı bilimsel düşünceye aykırı bir inanç değildir. Einstein’ın teorisi, bilimsel bir teori olarak, fiziğin konusu olan şeylerin yapısıyla ilgilenmiştir; fakat bu yapıya sahip olan şeylerin nihai doğası üzerine ışık tutmamıştır. Felsefî olarak Einstein’ın teorisi uzayda konumlanmış (*simple location*)³⁰ töz anlayışını yıkmıştır. Modern fizik için töz artık değişken durumlara sahip kalıcı bir şey değil, iç ilişkilere sahip bir olaylar sistemidir. Whitehead’in teoriyi sunumunda madde kavramı yerini ‘organizma’ kavramına bırakmıştır (R 36). Whitehead’in kendi felsefesini organizma felsefesi olarak tanıttığını görmüştük. İkbâl de, Whitehead’in organizma kavramını benimser görünmektedir. Zira bu kavram, canlılığı ve dinamizmi çağrıştırdığı için İkbâl için daha tercih edildir. Madde, gerçek doğasında sürekli bir harekettir, fakat düşünce onu bir şeyler çokluğuna ayırır. Arthur Eddington’un (1882-1944) sözleriyle (1920: 198) “bir prizmanın gökkuşağının renklerini beyaz ışığın kaotik titreşimlerinden süzdüğü gibi, zihin de maddeyi anlamsız nitelikler karışımından süzer.” Bu sebeple, maddenin iç ilişkilerle şekillenen akışkan ve dinamik yapısını göz ardı ederek onun doğasının sabit parçalardan oluşmuş statik bir yapı arzettiğini düşünürsek, Whitehead’in, İkbâl’in de katılacağı üzere, ‘soyutlamayı somut aktüele eşitleme’ dediği hataya düşmüş oluruz. Bu hatanın bir sonucu da doğanın nihai birimlerinin maddesel olarak düşünüldüğü materyalist görüştür.

Gerçekliğin tinsel olduğunu düşünen İkbâl, tinselliğin nihai biriminin ‘ben’ (*ego*) olduğu görüşündedir. “İlahî enerjinin her atomu, var oluş skalasında ne kadar aşağıda olursa olsun, bir bendir.” (R 68) Eş’ari atomizminin İkbâl üzerindeki etkisi bu cümlede görülmekle birlikte, onun ‘ben’i, ne Eş’ari’nin atomu, ne de G. W. Leibniz’in (1646-1716) monadıdır. O, daha çok Whitehead’in aktüel şeyidir. İkbâl’in benlerini aktüel şeylere yaklaştıran temel özellikler, deneyim, bireysellik ve ilişkiselliktir.

³⁰ İkbâl, Whitehead’in kullandığı ‘simple location’ kavramını kullanıyor. Bu kavram ile Whitehead, maddenin uzay ve zamanın diğer bölgeleriyle olan ilişkisi hesaba katılmadan belli bir zamanda ve belli bir yerde yerleşik olarak düşünüldüğünü anlatır (SMW 84).

Gerçekliğin derecesi, benliğin hissinin derecesine göre değişkenlik gösterir. Benin doğası öyledir ki, diğer benlere cevap verebilme kapasitesine rağmen bencildir ve kendisinden başka diğer benleri dışarıda bırakan bireyselliğin özel bir çemberine sahiptir. Bir ben olarak onun gerçekliği buna (bireyselliğine) dayanır (R 68).

Eş'ari atomlarının bu özelliklere sahip olmadıklarını biliyoruz. İktbal'e göre, Eş'ari atomizmi, detayları İslam'ın gelecek ilahiyatçıları tarafından çalışılacak bir tinsel çokçuluğa veya çoğulculuğa³¹ dönüşebilir. Aslında İktbal, atomları tinsel varlıklar şeklinde yorumlayarak bu alanda öncülük yapmaya çalışmıştır ve kanaatimizce Eş'ari atomları böyle bir dönüşüme müsaittir. Elbette tinsel çoğulculuk deyince tek tip bir form, örneğin Leibniz'in monadları anlaşılmamalıdır. Zira, İktbal de Leibniz gibi bir tinsel çoğulcu olmasına karşın onun benleri Leibniz'in monadlarından önemli bir farkla ayrılır. İktbal'in benleri, diğer benlerle etkileşime girebilir; ancak Leibniz'in monadları penceresizdir, yani birbirlerine kapalı olduklarından birbirlerini etkileyemezler (Monadoloji 219).³² Monadlar arasındaki uyum Tanrı tarafından ezeli olarak kurulmuştur. 'İlişki' kavramı, Leibniz'de yerini 'önceden kurulu uyum'a bırakır. Bu noktada Leibniz'in önceden kurulu uyum anlayışını ihtimallere ve yeniliklere açık kapı bırakmadığı için reddeden James Ward'ı (1843-1925) hatırlamak yerinde olacaktır. Ward, Leibniz'in benzetmesine polemik olarak (1911: 260) "bütün monadlar pencerelidir" der. "Onlar, çabalayan ve hisseden öznelardır, atıl parçacıklar veya şeyler değil." (s. 266) Burada detayına giremeyeceğimiz bu monad tasavvuruyla Ward'ın hem Whitehead'i, hem de İktbal'i etkilemiş olması muhtemeldir.

İktbal'e göre, atom altı parçacıklardan insana kadar her şey benlerden oluşur. "Madde, birleşmeleri ve etkileşimleri belli bir koordinasyon seviyesine ulaştığında daha yüksek düzende bir benin çıktığı, düşük düzende bir ben topluluğudur" (R 100) veya Whitehead'in deyişiyle bir *nexustur*. Bu koordinasyon, insanda en üst düzeye ulaşır. "Benlik, insanda mükemmelliğe ulaşınca kadar bütün varlık sırası boyunca kademeli şekilde yükselir." (R 68) Dolayısıyla, İktbal'in ontolojisi hiyerarşıktır.

³¹ Özellikle Leibniz'in monadolojisiyle örneklendirilen, atomların yerini basit, nihai, kendinden var olan tinsel varlıkların aldığı sistemdir (Cevizci, 2010: 387).

³² Leibniz ve İktbal karşılaştırması için bkz., Urhan, Veli, "Leibniz ve İktbal'de Tanrı-Evren İlişkisi", *Hece Dergisi*, 17:193, Ocak 2013, s. 43-70.

Hiyerarşinin tepesinde ise Tanrı bulunur. Tanrı da bir bendir: Mutlak veya Nihai Ben.

Özetleyecek olursak, İkbâl'in, evreni, birbirlerine bağlı olaylarla örülü yaratıcı bir süreç, büyüyen bir organizma olarak gördüğünü, dolayısıyla klasik fiziğin ve Grek atomculuğunun ileri sürdüğü determinist ve materyalist evren tablosunu, hem modern bilime dayanarak hem de felsefi planda reddettiğini ve böylece süreççi bir tavır sergilediğini söyleyebiliriz. Yine o, kelam atomculuğunu idealist bir bakışla yorumlayarak Bergsoncu hareket anlayışı temelinde kendi benlik teorisini ortaya atmış ve tinsel bir gerçeklik düşüncesine ulaşmıştır.

2.2. İKBAL'İN ÇEŞİTLİ ZAMAN GÖRÜŞLERİNE BAKIŞI

İkbâl'in uzay-zaman birliğinin zaman tarafına daha çok önem verdiğini söylemiştik. Bunun sebebi, onun zamanı nihai gerçekliğe açılan bir kapı olarak görmesinden ve bu gerçekliğin özüne ilişkin bir şey olduğunu düşünmesindendir. İkbâl'e göre zamanı anlayabilirsek Tanrı'yı ve hayatı daha iyi anlayabilir ve takdir edebiliriz. O halde İkbâl için zaman problemi esaslı bir problemdir ve zamanın doğasına dair bir araştırma elzemdir.

'Zamanın doğası nedir' sorusu çağlar boyu zihinleri kurcalamış, hâlâ da kurcalamaya devam eden bir sorudur. Aziz Augustine (354-430), sorunun zorluğuyla ilgili şu tespiti yapar (2004: 244): "Zaman nedir? Kimse bana sormazsa, onun ne olduğunu bilirim. Fakat soran kişiye açıklamaya kalkarsam, bilmem." Augustine'nin bu sözleri sadece bir itiraftan ibaret değil, bize, yaşadığımız, hissettiğimiz zamanı kavramlaştırmaya kalkıştığımızda güçlüklerle karşılaştığımızı, gerçek zamanın tümüyle içsel olduğunu ve bilişsel kavrayışa elvermediğini bildiren anlamlı cümlelerdir. Bu noktadan hareket eden İkbâl, zamanın biri seri; diğeri gerçek olmak üzere çift taraflı düşünülmesi gerektiğini savunur.

İkbâl'e göre zaman, gerçekliğin esaslı bir unsurudur. Fakat bu unsur, *geçmiş*, *şimdi* ve *gelecek* şeklindeki bir ayrımın özünü oluşturduğu seri zaman değil, saf

süredir (R 55). Seri zaman, basitçe geçmişten geleceğe uzanan doğrultudur. Geçmiş, bir hatıra olarak gerimizdedir, sadece şimdiyi yaşar ve deneyimler, kaçınılmaz geleceği kabul ederiz. Seri zaman, kendi içinde bir zorunluluk ihtiva etse de onu mutlak zamanla karıştırmamalıyız. Mutlak zaman, Newton tarafından postüle edilen klasik fiziğin yasalarına dayalı bir modeldir. Bu modele göre zaman, olaylardan bağımsız olarak referans noktası ne olursa olsun evrendeki her gözlemci için aynıdır. Bu zaman, mutlak, doğru ve matematikselidir ve herhangi bir dışsal faktörle ilişkisi olmadan kendinden ve kendi doğasıyla, değişkenlik göstermeden akar (Mughal, 2009). İktbal, Newton'un tanımındaki akıntı metaforunun bu objektif zaman görüşüne ciddi itirazlar getireceği düşüncesindedir. Zira ona göre, benzetmeden yola çıkarak, bir şeyin bu akıntıya girmekle nasıl etkilendiğini ve bu şeyin kendi akışına katılmayan diğer şeylerden ne gibi bir farklılık gösterdiğini anlayamıyoruz. Ayrıca zamanı akıntı benzetmesiyle anlamaya çalışırsak, zamanın başlangıcı, sonu ve sınırları hakkında bir fikir de oluşturamıyoruz. Dahası, eğer akış, hareket veya geçiş, zamanın doğası hakkında söylenebilecek son sözlerse, birinci hareketin zamanını gösteren başka bir zaman, ikinci hareketin zamanını gösteren bir diğer zaman olmak zorundadır ve bu böyle sonsuza kadar gider. Dolayısıyla bütünüyle objektif bir zaman kavramı zorluklarla karşılaşacaktır (R 70). İktbal'in objektif zaman kavramının yetersizliğini göstermek için ileri sürdüğü bu argümanlar, açıkçası, pek tatmin edici değildir. Öncelikle bu görüşte şeyler için farklı akışlar değil; her şey için tek bir akış söz konusudur. Yani, her şey aynı akışa katılır – dışarıdan dahil olmak anlamında değil – ve aynı akışla sürüklenir. 'Akıntıya girmek' diye bir şey yoktur; çünkü her şey zaten akıştadır. İkincisi, sadece akıntıya benzetilen objektif zaman değil, daha başka zaman anlayışları da bize zamanın başlangıcı, sonu ve sınırları hakkında bir şey söyleyemez. Dolayısıyla İktbal'in bu argümanı, özünde subjektif olduğunu düşünürsek, kendi zaman anlayışı için de aynen geçerli olabilir. Belki kozmik zaman için bir başlangıçtan ve sondan söz edilebilir. Zira, kozmolojik yaklaşıma göre, evrenin doğumu (*big bang*) uzay ve zamanın başlangıcıdır ve eğer evren genişlemesini sürdürmeyip kendi içine çökerek başladığı tekilliğe dönerse zaman da sona erecektir. Üçüncüsü, Newton, akıntı benzetmesiyle zamanın harekete özdeşliğini değil, daha çok zamanın kesintisizliğini, sürüp gittiğini anlatmak ister gibidir. Buna göre İktbal'in üçüncü argümanı da zorlama bir yoruma dayanıyor

görülmektedir. Aslında İkbal, her ne kadar zamanı algılayacak bir duyu organımız olmasa da bir çeşit akış olduğunu ve bu anlamda bir objektifliğinin olduğunu inkar etmemektedir. Onun kabul etmediği şey, zamanın sadece bu yönüyle düşünülmesidir. Zamanın bu yönü, onun atomik yönüdür. İkbal'e göre, modern bilim (kuantum teorisi) Eş'arilerin ulaştığı, maddenin süreksizliği sonucuna varmıştır. Daha önce de söylediğimiz gibi, Eş'arilere göre zaman atomizedir. Yani, tek tek anlar silsilesidir. İkbal, bu görüşün bizi saçma sonuçlara götüreceği düşüncesindedir. Zira bu görüşe göre, tıpkı uzamda olduğu gibi her iki 'şimdi' veya zaman anları arasında, boş bir an veya zaman boşluğu olacaktır. Zenon'un argümanları uzay ve hareket için nasıl geçerliyse zaman için de aynen geçerlidir. İkbal'e göre, bu sonucun saçmalığının sebebi, Eş'arilerin araştırma konularına bütünüyle objektif bir noktadan bakmalarıdır (R 70).

Kuantum fiziği araştırmaları, gerçekten de düşünme alışkanlıklarımıza çok ters düşen sonuçlar doğurmuştur. Bu dalın önde gelen teorisyenlerinden Werner Heisenberg (1901-1976), "Cidden doğa bize bu atomik deneylerde görüldüğü kadar saçma olabilir mi?" (2000: 13) diyerek şaşkınlığını ortaya koymuştur. Bir diğer ünlü fizikçi Erwin Schrödinger (1887-1961) de kuantum sıçraması ile ilgili memnuniyetsizliğini şu sözlerle anlatır: "Bu lanet kuantum sıçramasından kurtulmayacağımızı bilseydim, bu işe hiç bulaşmazdım." (Gribbin, 1984: 117). Bu sözler ışığında İkbal'in Nazzam'ın sıçrama teorisine neden anlam veremediğini daha iyi takdir edebiliriz. Fransız filozof Louis Rougier (1889-1982) (1921), atomik zamanı şöyle açıklar:

Eski 'doğa sıçrama yapmaz' özdeyişinin tersine, aşikâr olmuştur ki, evren ani sıçramalarla değişir, hem de algılanabilen derecelerde. Bir fiziksel sistem ancak sınırlı sayıda farklı hal (*distinct state*) bulundurabilir... İki farklı ve ardışık hal arasında dünya hareketsiz kaldığından zaman askıya alınır, bu yüzden zamanın kendisi süreksizdir: yani atomik bir zaman var (s. 143).

İkbal'e göre, Eş'arilerin ve modern düşünürlerin yapıcı çabaları psikolojik analizden bütünüyle yoksundur ve bu eksikliğin sonucu olarak hepsi de zamanın sübjektif yönünü kavramakta başarısız olmuşlardır. Bu başarısızlıktan dolayı onların teorilerinde maddesel ve zaman atom sistemleri, aralarında hiçbir organik ilişki

olmadan ayrılmıştır (R 71). Oysa, bu ayrıma gitmeden farklı bir yaklaşım sergilemek mümkündür. Yaşanan zaman, şimdi ile geçmiş arasındaki ilişkinin şimdi ile gelecek arasındaki ilişkiden tür bakımından farklı olması anlamına gelen ‘asimetri’yi³³, şimdinin hareketsiz kalmadığını, sürekli olarak olayları geçmiş ve gelecek şeklinde böldüğünü anlatan ‘daimi oluş’u ve olayların sadece geçmişten geleceğe doğru tek bir yöne doğru gidebileceğini ifade eden ‘tersinmezliği’ içerir. O halde atom, hissiz bir madde olarak değil de, her biri selefini kendi içinde bulunduran ve kendini halefine yansıtan bir deneyim durumları serisi olarak görülürse, o takdirde asimetri, daimi oluş ve tersinmezliği içeren zaman bir tek atom için bile vardır denilebilir (Griffin, 2007: 107-136). Bu tüm-deneyimci yaklaşım, İkbâl için de kabul edilebilirdir. Zira, İkbâl’in benleri de deneyimleyen şeylerdir ve ona göre zaman psişik veya ruhsal bir yaşamdan gelir. “Psişik bir yaşam yoksa, zaman yoktur; zaman yoksa, hareket yoktur.” (R 67). Nihai gerçekliğin tinsel olduğunu düşünen İkbâl için psişik yaşam, belli derecelerde olmak şartıyla her varlığın sahip olduğu doğal bir olgudur. Whittemore’a göre (1966), İkbâl’in bu tüm-ruhçu görüşe ulaşmasındaki ilham kaynağı, hiçbir batılı düşünür değil, Rumi’dir. Sadece *Reconstruction*’dan kalkarak bu görüşe varmak zor görünse de – ki Whittemore öyle yapmaktadır – İkbâl için tüm-ruhçu kavramını, daha da uygun olarak Whiteheadci süreç felsefesinin ‘tüm-deneyimci’ kavramını kullanabiliriz. Zira, tüm-ruhçu kavramı bir insanın yaşadığı deneyimle doğanın en küçük birimlerinin yaşadığı deneyimin aynı derecede olduğu izlenimini verebilir. Oysa, İkbâl’in durumunda bunun böyle olmadığını hiyerarşik varlık anlayışından biliyoruz. Sonuç olarak İkbâl, atomik düzeyde psişik bir yaşamı, dolayısıyla zamanın atomik düzeydeki geçerliliğini olumlayarak ayrı bir atomik zaman varsayımından kurtulmaya çalışmıştır diyebiliriz.

İkbâl’in, Newton’un uzay görüşünü, Einstein’ın görelilik teorilerine dayanarak eleştirdiğini görmüştük. Fakat Newton’un zaman görüşünü değerlendirirken, onun daha çok felsefi argümanlara başvurduğunu görüyoruz. Bunun sebebi, İkbâl’e göre, Einstein’ın genel göreliliğinin büyük bir zorluğu, zamanın gerçek-dışılığını öne sürmesidir. İkbâl, teorinin, zamanı uzayın bir nevi dördüncü boyutu olarak değerlendirdiğinden dolayı geleceğe tıpkı geçmiş gibi kesin

³³ Geçmiş sabittir, gelecek sabitlenecek imkanlar içerir. Geçmiş hatırlar, geleceği umarız.

olarak belirlenmiş bir şey gözüyle bakmak zorunda olduğunu ileri sürer. Özgür yaratıcı bir hareket olarak zamanın teori için bir anlamı yoktur. Zaman geçmez. Olaylar gerçekleşmez, biz sadece onlarla karşılaşırız. Bununla birlikte, şunu da göz önünde bulundurmalıyız ki, teori, zamanın sadece fiziksel yönüyle veya doğanın ancak matematiksel olarak muamele edilebilecek yönleriyle ilgilendiğinden, kendi sistematik yaklaşımı adına, zamanın bizler tarafından deneyimlenen belirli karakteristiklerini göz ardı etmiştir (R 37). İktbal'e göre, muhtemelen Einstein'ın teorisinde zamanın geçiş özelliğini kaybetmesi ve gizemli bir şekilde kendini uzaya çevirmesi sebebiyle Whitehead'ın görelilik teorisi Müslüman öğrencilere daha çekici gelmiştir (R 127). İktbal, aynı gerekçeyle (zamanın uzayın dördüncü boyutuna indirgenmesi) Rus yazar Peter D. Ouspensky'nin (1878-1947) zaman görüşünü de eleştirir. Ouspensky (1922: 33-48), dördüncü boyutu, üç boyutlu bir şeklin kendinde bulundurmadığı bir yöne doğru hareketi olarak tasavvur eder. Bir noktanın, bir çizginin ve bir yüzeyin kendinde bulundurmadıkları bir yöne doğru hareketleri bize nasıl üç boyutlu uzayı veriyorsa³⁴, aynı şekilde üç boyutlu bir şeklin kendinde bulundurmadığı bir yöne, yani kendisinden öteye doğru hareketi de bize uzayın dördüncü boyutunu vermelidir. Bir çizginin, noktalar arasındaki uzaklık; bir yüzeyin, çizgiler arasındaki uzaklık; ve bir katının yüzeyler arasındaki uzaklık olduğunu; yine bir çizginin birçok noktayı belli bir bütünde birleştirdiğini, bir yüzeyin birçok çizgiyi belli bir bütünde birleştirdiğini ve bir katının birçok yüzeyi belli bir bütünde birleştirdiğini söyleyebiliriz. Zaman da olayları diziliş sıralarına göre ayıran ve onları farklı bütünlerle birleştiren bir uzaklık olduğundan, bu uzaklık üç boyutlu uzayın kendisinde bulundurmadığı bir yöne uzanır. İşte bu yön uzayın dördüncü boyutudur. Buna göre, üç boyutlu bir cismin kendisinden öteye doğru hareketi bize zamanı verir. Zaman hissimiz, uzay hissimizin sınırı veya yüzeyidir. Zaman hissini bittiği yerde, uzay hissi başlar. Zaman, özellikleri itibarıyla uzayla özdeşdir ve zamanı mekânsal olarak hissetmememiz, zaman hissimizin belirsiz bir uzay hissi olmasındandır. İktbal'e göre, Ouspensky, seri karakteri sebebiyle zamana uzayda yeni bir yön olarak bakabilmiştir. Fakat sonra zaman bu karakterinden sıyrılmış ve uzayın başka bir boyutuna indirgenmiştir. Bu teoride zaman, hakiki yaratıcı bir hareket olarak

³⁴ Noktanın hareketinin izi çizgiyi, çizginin hareketinin izi yüzeyi, yüzeyin hareketinin izi üç boyutlu cisim verir.

görülmez ve gelecek olaylar yeni oluşumlar değil, bilinmeyen bir uzayda yer alan önceden belirlenmiş şeylerdir (R 38). Pakistanlı ünlü bir teorik fizikçi ve bir İktbal araştırmacısı olan Raziuddin Siddiqui'ye (1908-1998) göre (1973) İktbal, Ouspensky tarafından ortaya konulan seri zaman anlayışına karşı çıkmakta haklıdır. Zira bu teoriye göre, olayların gerçekleştiği sistemin ve gözlemcinin hızları (*velocity*) dikkatlice seçilirse etkinin nedeni öncelemesi mümkün olur. Oysa, seri zaman Kant'ın tanımladığı gibi nedenselliğin özünü oluşturur. Fakat İktbal, aynı itirazı Einstein'a yapmakla hata etmiştir. Çünkü, Einstein zamanı uzayın dördüncü boyutu olarak değil; uzay-zaman sürekliliğinin dördüncü boyutu olarak almıştır. Aynı noktayı vurgulayan M. S. Raschid'e göre de (1981: 24) Einstein, zamanı gerçek dışı olarak görmek bir yana, son derece ciddiye almıştır. Onun dört boyutlu uzay-zaman sürekliliğinin dördüncü koordinatı olarak zaman temel bir öneme sahiptir. Ancak böylece biz uzay-zamanın özel geometrik konfigürasyonuna ulaşırız. Raschid'in söylediklerini klasik bir düşünce deneyiyle daha iyi anlayabiliriz. Bir kişinin bir başka kişiyle bir akşam yemeği için bir binada görüşme ayarladığını farz edelim. Görüşme için seçilen yer, üç koordinat kullanılarak tanımlanmalıdır; ikisi binanın cadde kesişimi için, biri de buluşma odasının bulunduğu kat. Fakat bu yeterli bir bilgi değildir, ayrıca görüşmenin zamanı da belirlenmelidir. Dört koordinatın dördü de bir noktayı tanımlamak için gereklidir ve bu gereklilik evrendeki bütün olaylar için genelleştirilebilir (Sobel, 2009). Öyleyse uzay ve zaman ayrılmaz bir bütünün parçasıdır ve aynı derecede önemlidirler. Einstein'ın kendisi de (1922: 32), olayların dört boyutlu sürekliliğinin bölünmezliğinin, uzay koordinatlarının zaman koordinatlarına eşit olduğu anlamına gelmediğini, aksine zaman koordinatının uzay koordinatlarından tamamen farklı bir şekilde tanımlandığını söyler. Anlaşıldığı kadarıyla, İktbal, görelilik teorisinin uç bir yorumuna gitmiştir. Göreliliği İktbal gibi yorumlayanlar olmakla birlikte Ouspensky ve Einstein'ın teorilerinin aynı neticeyi verdiklerini söylemek de kolay değildir.

İktbal, Whitehead'in göreliliğini, ona göre bu teoride zaman geçiş özelliğini koruduğu için Einstein'ın kine tercih ediyor. Bu tercihinin Whitehead'in *Concept of*

Nature kitabına dayanıyor görünen³⁵ “Doğa, ...karşılıklı ilişkilerinden uzay ve zaman kavramlarının çıktığı iç içe geçmiş olaylar bütünüdür” (R 61) sözleriyle de belli ediyor. Einstein’ın düşünce çizgisinde olanlara göre, uzay ve zamandaki ilişkiler ölçümleri kendi referans sistemine bağlı olan gözlemcinin zihninin yapımlarıdır. Bu ilişkiler, büyük ölçüde sübjektiftirler ve algıladığımız şeylerin altında yatan uzay-zaman sürekliliği gerçeğinden oldukça farklıdır. Diğer taraftan, Whitehead’e göre, uzay ve zaman şüphesiz gerçekte soyut olan metotlarla inşa edilir; fakat onlar sürekliliğin ait olduğu doğa geçişindeki olaylar üzerinde temellenirler. Gözlenen şeyin karakterinde çeşitlilik oluşturacak şekilde dolaylı ve farklı koşullar altında gözlenmelerine rağmen, onlar gerçekte bize göründükleri gibidirler. Yani Whitehead’e göre, uzay ve zaman farklı çeşitliliklerde olmakla birlikte doğada gerçekten de vardır (Haldane, 1921: 70). O halde İkbâl’in Whitehead’i tercih etmesinin sebebi, Whitehead’de zamanın sübjektif bir yönü olmakla birlikte gerçekliğinin korunmasıdır. Oysa ona göre, Einstein’ın teorisi zamanı gerçek dışı yapmaktadır. Sonuçta Whitehead’e göre (1920: 168), uzay ve zaman, olaylar arasındaki ilişkiler hakkında belirli doğruları ifade etme yollarıdır. Onlar, soyutlamalardır; fakat bu onların dış dünya hakkında bize bir şey söylemedikleri anlamına gelmez. Bununla birlikte uzay ve zamanı yorumlayışımız görelî olabilir. Örneğin, belli şartlar altında zaman için kastettiğimiz şey, başka şartlarda başka anlamlara gelebilir. Bu görüşün mantiki sonucu, deneyim durumlarının veya seviyelerinin farklılığına göre şartlar da değişmiş olacağından zamanın da farklılık gösterebileceğidir. Bu bağlamda sufi düşünür ve şair İrâkî’nin³⁶ (1098-1131) zaman görüşüne de değinebiliriz. İrâkî’nin uzay ve zaman hakkındaki görüşleri, Eş’arîlerinki gibi teolojik nedenlere dayanıyordu. Ona göre, Tanrı’nın bilgisi tikelden tümele veya tümelden tikele doğru giden tümevarımsal veya tümdengelimsel bir bilgi olmadığından, başka bir deyişle, Tanrı her şeyi aracısız bir şekilde bildiğinden şeylerle olan eş zamanlı var oluşunun açıklanması gerekmektedir (Kamali, 1969). Ayrıca, şeyler için kullanılan yakınlık, temas, ayrılık gibi kelimeler Tanrı’ya atfen kullanılamaz. Fakat, Tanrı’nın şeylerle olan ilişkisi de göz ardı edilemez. Bu sebeple

³⁵ Bkz. Whitehead, A. N. (1920), *Concept of Nature*, s. 167-168, London: Cambridge University.

³⁶ Uzay ve zaman üzerine *Ghayat al-İmkan fî Dirayat al-Makan* adlı bir risale yazan İrâkî’nin gerçek adı, ‘Abd Allâh ibn Muḥammad ‘Ayn al-Quḍāh al-Hamadhānî’dir.

Iraki, çoklu zaman ve çoklu uzay teorisini ortaya atar.³⁷ Iraki'ye göre zaman, varlığın madde ve saf tinsellik arasındaki göreceli derecesine göre farklılık gösterir. Kaba cisimlerin zamanı geçmiş, şimdi ve geleceğe bölünebilir ve doğaları öyledir ki, bir gün geçmedikçe sonraki gün gelmez. Maddesel olmayan varlıkların zamanı da seri karakterlidir; fakat kaba cisimlerin bir yılı onların bir gününden fazla değildir. Tinsel varlıklar skalasında yükseldikçe son olarak zamanın geçiş özelliğinin olmadığı, bölünme, sıra ve değişim kabul etmediği ilahi zamana ulaşırız. Bu zaman, sonsuzluğun ötesindedir; ne başlangıcı ne de sonu vardır. Tanrı'nın önceliği, zamanın önceliğinden dolayı değildir; aksine zamanın önceliği Tanrı'nın önceliğinden dolayıdır (İkbal, 2011: 186-87).³⁸ İkbal'in, psikik yaşamları dolayısıyla, zamanın her ben için geçerli olduğunu kabul ettiğini düşünürsek, Iraki'nin çoklu zaman teorisinin onun tarafından olumlu karşılandığını ve mümkün bir hipotez olarak görüldüğünü söyleyebiliriz. Ne var ki o, Iraki gibi ilahi zamanın değişimden yoksun olduğunu düşünmez. Ona göre Iraki, ilahi zamanın değişimden yoksun olduğunu düşündüğünden, ilahi zaman ve seri zaman arasındaki ilişkiyi kuramamış ve büyüyen bir evren anlamına gelen sürekli yaratılış fikrine ulaşamamıştır (R 131). İkbal'in zamanı Tanrı'yla nasıl ilişkilendirdiğini ve Iraki'den ne şekilde ayrıldığını bu bölümün sonunda göreceğiz.

Zamanın gerçek-dışılığını felsefi düzlemde en güçlü şekilde savunanlardan biri, İkbal'in de bir dönem öğretmenliğini yapmış olan Hegelci John McTaggart'tır (1866-1925). McTaggart (1908), "*Zamanın Gerçek-dışılığı*" adlı makalesinde, zamanın aslında bir yanılsama olduğunu savunur. O, zamanın değişim içerdiği ön kabulünden yola çıkarak iki tip zaman serisi belirler. Birincisi, 'geçmiş', 'şimdi' ve 'gelecek' şeklinde bölümlenen A serisi; ikincisi ise, 'önce' ve 'sonra'dan ibaret olan B serisidir.³⁹ Zaman olayları, hem A serisini hem de B serisini oluşturur. Fakat B serisi değişim içeremez. Çünkü bu seride, hiçbir olay, olay olmaktan çıkamaz ve olay olamaz, yani serideki yeri değişmez. Olay önceyse öncedir, sonraysa sonradır. Buna

³⁷ İkbal, Iraki'nin teorisine ilk olarak "*Müslüman Bilim Adamlarının Daha Derin İncelenmesinin Gereksesi*" adlı makalesinde, daha sonra da *Reconstruction*'da yer verir.

³⁸ Iraki'nin uzay görüşü için bkz., İkbal, Muhammed, *İkbâl'in Konuşma ve Yazıları*, s. 185-186, Ahmed L. Şirvani (der.) (2011), (çev. Can Ceylan), İstanbul: İnkılâb.

³⁹ Aslında bir üçüncü seri (C serisi) daha vardır, fakat bu seri zamansal bir seri değil, sadece bir sıralamadır.

karşılık, A serisinde olay gelecek olarak başlar, yakın gelecekte olaylar halinde gelerek şimdi olur, sonra geçmiş olur ve olaylar halinde uzak geçmişe doğru gider. O halde, değişim A serisi için geçerli olduğundan zaman A serisine göre tanımlanmalıdır. Lakin A serisi de bizi çelişkiye götürür. Zira, gerçekleşen her olay bir zaman gelecek, bir zaman şimdi ve bir zaman da geçmiş olur. Yani her olay, bütün zamansal özellikleri; geleceği, şimdiyi ve geçmişi örnekler. Örneğin Kraliçe Anne Stuart'ın ölümü bizim için geçmiştir; çağdaşları için şimdidir ve III. William için gelecektir. Olay aynı olay olmasına rağmen, zamansal özellikleri değişmiştir. Buna göre A serisi mümkün değildir ve A serisi olmadığından değişim de yoktur, dolayısıyla zaman gerçek değildir. İkbal, haklı olarak, McTaggart'ın, argümanını ileri sürerken zamanın sadece çizgisel bir doğaya sahip olduğu varsayımıyla hareket ettiğini ifade eder. Eğer geçmiş, şimdi ve geleceği zaman için asıl olarak görürsek, o takdirde zamanı bir kısmını geçip arkada bıraktığımız ve bir kısmını henüz geçilmemiş bir şekilde önümüzde bulduğumuz düz bir çizgi olarak resmetmiş oluruz. Böylece, zamanı yaşayan yaratıcı an olarak değil, tamamen şekillenmiş kozmik olayların dış gözlemci için film şeridi gibi seri olarak açığa çıktığı statik bir mutlak olarak almış oluruz. Elbette, Kraliçe Anne'nin ölümü, şayet bu olayı zaten tamamen şekillenmiş, gelecekte yatan ve oluşunu bekleyen bir olay olarak düşünersek III. William için gelecektir. Fakat gelecek bir olay, bir olay olarak karakterize edilemez. Kraliçe Anne ölmeden önce onun ölümü var değildi. Anne'nin hayatı süresince onun ölüm olayı gerçekleşmemiş bir imkân olarak bulunuyordu. Ta ki, oluş süreci olayın aktüel olarak gerçekleştiği noktaya ulaşana kadar. O halde, McTaggart'ın argümanına verilecek cevap, geleceğin bir gerçeklik olarak değil, sadece açık bir imkân olarak var olduğudur. Yine, bir olayın geçmiş ve şimdi olarak tanımlandığı zaman birbirleriyle uyumsuz karakteristikleri birleştirdiği de söylenemez. Bir X olayı gerçekleşince kendisinden önce olmuş bütün olaylarla değişmez bir ilişkiye girer. Bu ilişkiler, X'in kendisinden sonra gerçekleşecek diğer olaylarla olan ilişkileri tarafından hiç de etkilenmiş değildir. Bu ilişkiler hakkında yapılacak hiçbir doğru veya yanlış önerme, hiçbir zaman yanlış veya doğru olmayacaktır. Bundan dolayı, bir olayı hem geçmiş, hem de şimdi olarak düşünmek için herhangi bir mantıki zorluk yoktur (R 54-55). İkbal, McTaggart'ın argümanını tahlilinde süreççi yaklaşımını göstermektedir. Zira, süreç felsefesi düşünürleri için 'belirlenmemiş

gelecek' veya 'imkân olarak gelecek' teması, yeniliğin, çeşitliliğin ve yaratıcılığın garanti altına alınması ve tekrarın önüne geçilmesi için son derece önemlidir. İkbâl için seri zaman, gerçek zaman değildir; gerçek zaman, McTaggart'ın argümanının hiçbir şekilde dokunmadığı saf süredir. İkbâl, saf süreyi 'sırasız değişim' olarak tanımlar (R 55). Seri zaman, saf sürenin düşünce tarafından parçalanmışlığıdır. Daha fazla ayrıntıya girmeden önce, konunun aydınlatılması için düşüncenin İkbâl'in felsefesinde oynadığı rolü, sezgi anlayışıyla birlikte incelememiz gerekiyor.

2.3. DÜŞÜNCE VE SEZGİ

İkbâl, sezgi ve düşünce arasında ayrım yapar. Fakat bu ayrım, gerçek anlamda bir ayrım değildir. Bunu dememizin sebebi, İkbâl'in, zihnî bu iki fonksiyonu arasında bir karşıtlık görmemesindendir. Ona göre, ikisi de aynı kökten türer ve birbirini tamamlar. Düşünce, gerçekliği parça parça kavrar; sezgi bütünüde kavrar. Düşünce, bakışını gerçekliğin geçici yanına çevirirken; sezgi sonsuza yönelir. Birincisi, gözlem yapmak için bütünü, yavaşça özelleştirerek ve çeşitli kısımlarını yakından izleyerek geçmeyi hedeflerken; ikincisi, bütün gerçekliğin şimdide yakalanmasıdır. İkisi de karşılıklı ihya için birbirine muhtaçtır. İkisi de hayattaki işlevlerine göre kendisini onlara sunan aynı gerçekliğin görünümelerini ararlar (R 1). İkbâl, seri zamanı düşünce ile gerçek zamanı veya saf süreyi de, tahmin edilebileceği gibi, sezgiyle ilişkilendirir. Ayrıca o, düşünce ve sezgi arasında kurduğu organik ilişkinin bir benzerini *idea* ve *his*; *bilim* ve *din*; *duyu algısı* ve *kalp* arasında da kurar. İkbâl, kurduğu bu ilişkilerde önceliği her zaman için ikincilere verir.

İkbâl'e göre his ve idea, aynı içsel deneyimin zamansal/geçici olmayan ve zamansal/geçici olan yönleridir. Bütün hisler, bilişsel bir unsura sahiptir ve bu bilişsel unsurdan dolayı kendisini idea şeklinde açar. Düşünceyle ifade edilme, hissin doğasındandır (R 20). W. Ernest Hocking'ın (1873-1966) dediği gibi (1912: 66), bir his, zihni ele geçirdiğinde, bu hissin bütünleyicisi olarak kendisini hareketsizliğe sürükleyecek zihnî içerdiği bazı idealara da sahip olur. Bilincimizin bazı belirsiz

durumlarında bütünüyle yönden yoksun görünürüz; fakat bu gibi durumlarda hissin de aynı şekilde atıl olması dikkat çekicidir. Hocking şöyle bir örnek verir: Bir darbeyle sersemlediğimde, o an için ne olduğunu anlamam ve acı çekmem; fakat bir şeylerin olduğunu bilincindeyimdir. Deneyim, bilinç koridorunda, idea kendisine bir tepki rotası belirlemeden önce, bir his olarak değil; ama bir olgu olarak bir an için bekler. İşte o andan itibaren acı verici bir şey olarak hissedilir. Hocking'e göre, eğer bu doğruysa, his, idea kadar nesnel bir bilinç halidir. Hocking'in ideadan ayrı bir hissin olmadığı, ideanın bütün hislerin tamamlayıcı parçası olduğu tezi, dinsel bir hissin neden kendini ideaya dönüştürmeye eğilimli olduğunu açıklamak için ileri sürülmüştür. İktbal de benzer bir biçimde his ve idea arasındaki organik ilişkinin, bir zamanlar Müslüman düşünörlere çok sorun çıkarmış sözsel vahiy hakkındaki tartışmaya⁴⁰ ışık tuttuğı düşüncesindedir (R 21). Lakin bu konu bizim buradaki amacımızın dışındadır. Bizi burada asıl ilgilendiren şey, İktbal'in felsefesinde düşünce ve sezgi arasındaki ilişkinin farklı formlar altında nasıl işlendiğidir.

İktbal'e göre, gerçeklikle biri doğrudan, diğeri dolaylı olmak üzere iki yolla bağlantı kurabiliriz. Birincisi, bizi çevreleyen gerçekliğin kendini duyu algılarımıza ifşa ettiğı şekliyle sembollerini kontrol altına almak ve gözlem yapmak; ikincisi ise, gerçekliğin bize kendini içeriden sunduğı şekliyle onunla irtibata geçmektir (R 14). İktbal'in yaptığı bu ayrım aslında Kuran'ın *afak* (dış dünya) ve *enfüs* (iç dünya) ayrımına tekabül eder.⁴¹ Buna göre, gerçekliğin tam bir görünümüne ulaşmak için duyu algısı, Kuran'ın *fuad* veya *kalb* dediğı şeyle desteklenmelidir. Kalp, Rumi'nin sözleriyle güneş ışınları üzerinde beslenen⁴² ve bizi gerçekliğin duyu algısına açık olmayan yönleriyle ilişkiye sokan bir nevi içsel sezgi veya iç görüdür. Fakat bu görüyü veya sezgiyi, gizemli, özel bir yeti olarak düşünmemeliyiz. Bu daha çok, gerçekliğe yaklaşımda, kelimenin psikolojik anlamıyla, duyunun rol oynamadığı bir tarzdır (R 15).

⁴⁰ Tartışma, akılcı Mu'tezile ile gelenekçi Eş'ari arasında geçen Kuran'ın yaratılmış mı, yoksa ezeli mi olduğu üzerinedir. İktbal'in bu konu hakkındaki belki de son sözleri *Armağan-ı Hicaz* içindeki “*Şeytanın Parlamentosu*” adlı şiirinde görölebilir: “Kuran'ın sözleri yaratılmış mı, yaratılmamış mı? Hangi inançta yatıyor ümmetin kurtuluşu? Bu günkü Müslümanlara yetmedi mi Müslüman teolojisi tarafından üretilen Lat ve Menat?” (İktbal, 1988:209)

⁴¹ Bkz., Kuran, 41: 53.

⁴² “Bedensel duyular, karanlığın yiyeceğini yiyor; ruhsal duyular güneş ışınları üzerinde besleniyor” (Rumi, 1991).

Peki, gerçekiğin bilgisinin duyu algısı yoluyla edinilmesi, yani bilimsel yöntem, bizi dinin karakteristik özelliklerinin ve yönteminin karşısına geçirir mi? İkbâl'e göre, bilimsel teoriler hiç şüphesiz güvenilir bilgiler elde ederler; çünkü onlar doğrulanabilirdir ve bizim doğa olaylarını kontrol etmemizi sağlarlar. Fakat unutulmaması gereken, bilim denilen şeyin gerçekiğin tek bir sistematik görünümünü vermediğidir. Bilim, ancak bütün bir deneyimi birbirleriyle uyumsuz bir şekilde bölümleyerek gerçekiğin parçalı görünümünü verebilir. Bilim, maddeyle, zihinle, yaşamla ilgilenir. Fakat maddenin, zihnin ve yaşamın, birbirleriyle nasıl bağlantılı olduğunu sorduğunuzda onun bu alanların her biriyle uğraşan parçalı yapısını ve parçalar tek tek alındığında bu soruya bütünlüklü bir cevap veremediklerini görürsünüz. Çeşitli bilim dalları, adeta doğanın ölü bedeni üzerine üşüşen ve her biri ondan bir parça koparıp götüren akbabalar gibidirler. Bilim, doğası gereği bölümseldir. Eğer kendi doğası ve işlevine sadıksa, teorilerini gerçekiğin tam bir görünümü şeklinde kuramaz. Bilimin konusunu, bütün bir insan deneyimi içine yerleştirdiğiniz anda farklı bir karakter göstermeye başlar. Bundan dolayı, bütün gerçekliği talep eden ve bu sebeple insan deneyiminin tüm verilerinin herhangi bir sentezinde merkezi bir yer işgal etmesi gereken dinin, gerçekiğin parçalı görünümlerinden korkması için bir neden yoktur (R 40). Öyleyse din, bilimi karşısına almak bir yana, onu olabildiğince kendi bünyesinde eritmelidir. Aynı şekilde, bilim de gerçekiğin tam bir görünümüne ulaşmak istiyorsa dini denkleme katmalıdır. Elbette burada bahsedilen din, kendi dogmalarını sorgulayabilen rasyonel bir dindir. Ve bu ikisinin kesişme noktasında duran metafiziği de unutmamamız gerekir. "Ne teolojiyi bilimden, ne bilimi teolojiden, ne de bunlardan herhangi birini metafizikten veya metafiziği bunlardan ayıramazsınız. Hakikate kestirme bir yol yoktur." (Whitehead, 1926: 67) Whitehead'ın bu sözlerinin İkbâl için de aynen geçerli olduğunu ve onun, süreç düşünürlerinin genel bir tavrı olarak, çeşitli disiplinleri tek bir dünya görüşü çerçevesinde birleştiren bütüncül bir anlayışa sahip olduğunu söyleyebiliriz.

O halde İkbâl, ne bir rasyonalist ne de bir sezgicidir. Aynı şekilde o, somut realiteye son derece önem vermesine karşın bir ampirist de değildir. O, deneyimin hiçbir yönünü dışarıda bırakmamaya özen gösterir. İkbâl, bu anlayışı doğrultusunda

deneyimin bazı yönlerini dışlayan antik Yunan filozoflarını ve bu filozoflardan etkilenen İslâm düşünürlerini eleştirir ve böyle yaklaşımları Kuran'ın ruhuna aykırı bulur. Örneğin Socrates (MÖ. 469-399), sadece insan üzerinde yoğunlaşmıştı. Socrates için önemli olan gözlenen doğa değil, insan doğasıydı. Oysa Kuran, bir arıda bile ilahi ilhamın alıcısını görüyor⁴³, sürekli olarak rüzgârların daimi değişimini, günlerin ve gecelerin geçişini ve yıldızlı göğü gözlemeye çağırıyordu. Socrates'in sadık takipçisi Platon (MÖ. 427-347) da duyu algısından yüz çeviriyor, duyu algısının bize sadece sanıyı vereceğini, gerçek bilgiye ulaştıramayacağını düşünüyordu.⁴⁴ Buna karşılık Kuran, duymaya ve görmeye en değerli ilahi armağanlar olarak bakıyor ve onları dünyadaki işlerinden dolayı Tanrı'ya karşı sorumlu addediyordu.⁴⁵ İktbal'e göre Müslüman öğrenciler de Kuran'ı Yunan düşüncesi ışığında okumuşlardı. İbn Rüşd (1126-1198), Aristoteles aracılığıyla 'faal aklın ölümsüzlüğü' öğretisine kapılmış⁴⁶ ve Kuran'ın insan için biçtiği değerlerin tamamına geçerek farkında olmadan, insanın, kendisine, Tanrı'sına ve dünyasına bakışını karartan bir yaşam felsefesinin gelişimine yardımcı olmuştu. Eş'ariler arasındaki yapıcı düşünürler doğru yoldaydılar ve idealizmin bazı çağdaş formlarını öngörmüşlerdi. Fakat bir bütün olarak Eş'ari hareketi, geleneksel görüşü Yunan diyalektiğinin silahlarıyla savunmaktan ibaretti. Yine, Mu'tezile de, dini, yaşamsal bir olgu olarak değil, sadece birtakım öğretiler yığını olarak düşünüyor ve gerçekliğe kavramsal olmayan yollarla yaklaşma tarzlarını dikkate almayarak, dini, saf olumsuz bir tavırla sonlanan bir mantıksal kavramlar sistemine indirgiyordu. Onlar, ister bilimsel ister dinsel olsun, bilgi alanında düşüncenin somut deneyimden tümden bağımsızlığının mümkün olmadığını görememişlerdi (R 3-4). İktbal'e göre, bilim ve din arasındaki çatışma, birinin somut deneyime dayanmasından; diğerrinin dayanmamasından kaynaklanmaz. İkisi de başlangıç noktası olarak somut deneyimi alırlar. Aralarındaki çatışma, ikisinin de aynı deneyimsel veriyi yorumladıkları

⁴³ Kuran, 16:68-69.

⁴⁴ İktbal (1920, xxii), *Benliğin Sırları*'nın Nicholson tarafından yapılan İngilizce çevirisine yazdığı giriş bölümünde Platon'a olan eleştirisinin, idealleri olarak yaşam yerine ölümü alan ve yaşam için en büyük engel olarak gördükleri maddeyi özümsemek yerine ondan kaçmayı öğütleyen felsefi sistemlere yönelik olduğunu söyler.

⁴⁵ Kuran, 17:36.

⁴⁶ İbn Rüşd, insanın bilgisini tek bir akla, ebedi olan Faal Akıl'a yerleştirmiş ve ruhun ölümsüzlüğüne kesin olarak karşı çıkmıştır. Ölümsüz olan tüm insanlarda ortak olan faal aklıdır, bireyler değil (Cevizci, 2008: 262). Ayrıca bkz., "Soul: Islamic Concepts", *The Encyclopedia of Religion*, XIII, 465.

yanılığısından kaynaklanmaktadır (R 24). Oysa birinin deneyimi duyu algısıyla; diğerininki sezgiyledir.

Bu eleştirilerinden de anlaşılacağı üzere, İkbâl'e göre bilgi somuttan başlamalıdır. Somutun zihinsel zaptı ve somut üzerindeki zihinsel güç, insan aklının somutun ötesine geçmesini mümkün kılar (R 125). Kant (2010: 27-43), akılcılığı ve deneyciliği uzlaştıran bir bilgi teorisi geliştirmişti. “Şüphesiz” diyordu, “bütün bilgimiz deneyimden başlar; fakat bu, hepsinin deneyimden çıktığı anlamına gelmez.” “Nesneler bize duyarlılık vasıtasıyla verilir ve böylece sezgiyle⁴⁷ donanırız; onlar anlamayla düşünülürler ve anlamadan da kavramlar çıkar.” Anlamadan kasıt, zihnin apriori formlar aracılığıyla alınan veriyi organize etmesidir. İkbâl de bilgiyi Kantçı bir çizgide “bilgi, anlama tarafından detaylandırılmış duyu algısıdır” şeklinde tanımlar ve ekler: “İnsan bilgisinin karakteri kavramsaldır ve bu kavramsal silah sayesinde insan gerçekliğin gözlenebilen veçhelerine yaklaşır.” (R 12) Kant, deneyimi sadece duyu deneyiminden ibaret gördüğünden metafiziği veya Tanrı'ya dair bilgiyi imkânsız görüyordu. İkbâl, bu noktada Kant'tan ayrılarak, kendinde şeyin deneyimin sınırlarının dışına düştüğünden saf akıl tarafından erişilemez olması sonucunun ancak sıradan deneyimin dışındaki bütün deneyimlerin imkânsız olduğu varsayımıyla hareket edersek kabul edilebileceğini söyler (R 172). Oysa İkbâl'e göre, Iraki örneğinde de gördüğümüz gibi, başka uzay-zaman düzenleri tarafından sistematize edilmeye müsait, kavram ve analizin sıradan deneyimde oynadığı rolün aynısını oynamadığı, başka düzeylerde insan deneyimleri mümkün olabilir. Zira İkbâl, Kant veya İbn Arabî (1165-1245)⁴⁸ gibi uzay ve zamanın sübjektif olduğunu düşünse de, onlardan farklı olarak aynı zamanda bunların görelî olduklarını ve Tanrı'nın yaratıcı aktivitesinin veçheleri, matematiksel uzay ve zaman şeklinde ancak kısmen gerçekleşen imkânları olmaları anlamında bir gerçekliğin olduğunu da kabul eder. Bununla birlikte, ona göre, Tanrı'nın ve onun yaratıcı aktivitesinin dışında uzay ve zamandan bahsedemeyiz (R 61).

⁴⁷ Buradaki sezgi, zihinde apriori bulunan, uzay ve zaman formlarının oluşturduğu duyumsal sezgidir. Kant, duyusal olmayan sezgiyi veya entelektüel sezgiyi mümkün görmez (s. 187).

⁴⁸ İbn Arabî'ye göre uzay ve zaman şeyler arasındaki ilişkilerden zihnimizin ürettiği soyutlamalardır. Onlar dış dünyada bir şeye işaret etmezler, çünkü onlar gerçek olmayan ilişkilerdir ve bize varlıktan çok varlık olmayanı anlatırlar (Chittick, 2000).

Kant'ın Avrupa'da yaptığı bir benzerini yüzyıllar önce Gazali İslâm dünyasında yapmıştı. *El-Münkizü Mined-Dalal* adlı eserinde o, işe Descartes gibi metodik bir şüpheyle başlar ve neyi bilebileceğini araştırır. Araştırması sonucunda güvenilir bilgiyi tıpkı Descartes gibi Tanrı'nın varlığına bağlar. Daha sonra sırasıyla kelâm ilmini, felsefeyi ve batını öğretiyi inceler ve aradığını bunlarda bulamayıp tasavvufa yönelir. Gazali şu sonuca varır (1960: 63): “Şüphe götürmeyecek surette anladım ki, mutasavvıflar Allah yolunu tutan kimselerdir. Onların gidişleri, gidişlerin en iyisidir. Yolları, yolların en doğrusudur”. İktbal, Gazali'nin yaşadığı mistik deneyimlerin, onu, düşüncenin sınırlı ve sonuçsuz olduğu fikrine götürdüğünü ve düşünce ile sezgiyi kesin olarak birbirlerinden ayırmaya ittiğini belirtir. Ona göre Gazali, düşünce ve sezginin organik bir şekilde ilişkili olduğunu, düşüncenin sınırlı görüntüsünün ve sonuçsuzluğunun onun seri zamanla olan bağından kaynaklandığını görememiştir. İktbal'e göre, düşüncenin özünde sınırlı olduğu ve bundan dolayı sınırsız yakalayamayacağı fikri, düşüncenin bilgedeki hareketinin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. O şöyle devam eder:

Düşünce, derin hareketinde, kendi kendine açılımında çeşitli sınırlı kavramların sadece anlara tekabül ettiği için bir sınırsız ulaşabilir. Düşünce, özünde statik değil; dinamiktir ve tıpkı bir tohumun kendi içinde ağacın organik birliğini mevcut bir olgu olarak taşıması gibi içsel sınırsızlığını zaman içinde açar. Bu yüzden, dinamik ifadesinde bütün olan düşünce, zamansal görüşe, karşılıklı bir referans olmadan anlaşılabilen bir dizi belirlenmiş tanımlamalar şeklinde görünür. Onların anlamı öz kimliklerinde değil, kendisinin belirli görüşleri oldukları daha büyük bir bütünde yatar. Bu bütün, Kuran'ı bir benzetme kullanırsak, bilginin tüm belirlenmemiş imkânlarını mevcut bir gerçeklik olarak tutan ve kendisini seri zaman içinde, zaten kendilerinde olan bir birliğe ulaşırcasına hareket eden sınırlı kavramlar silsilesi şeklinde açan bir çeşit 'Levh-i Mahfuz'dur. Aslına bakılırsa, sınırlı düşüncüyü mümkün kılan, tüm sınırsızın düşüncenin hareketinde hazır bulunmasıdır. Kant da, Gazali de düşüncenin bilgi işleminde kendi sınırlılığının ötesine geçtiğini görememişlerdir (R 6).

İktbal'in burada yorumladığı şekliyle Levh-i Mahfuz⁴⁹, Whitehead'in ezeli objeleri ile benzerlik gösterir. Daha önce de gördüğümüz gibi, aktüel şeylerin oluşlarının temel unsurlarından biri olan ezeli objeler, saf potansiyeller, imkânlardır. Öyle ki, potansiyel kelimesinin anlamı ezeli objelerin varlığına bağlıdır. Gerçekleşmemiş imkânlar olarak ezeli objelerin yokluğu, statik bir evrene tekabül eder (PR 46). Bundan dolayı, ezeli objeler, yeniliğin vazgeçilmez şartlarıdır.

⁴⁹ Kuran, 85:22.

Anlaşıldığı kadarıyla İktbal de yaratıcı düşüncenin sınır tanımazlığını açıklamak için bir tür ezeli obje kavramını kabul ediyor görünmektedir. Düşünce, kendi sınırlılığını potansiyellere olan iştirakiyle aşar. Düşüncenin içindeki arzu ateşini canlı tutması ve atılımını sürdürmesi, potansiyellerin hazır bir şekilde daimi olarak ona sunulması sebebiyledir. Bu yüzden, “düşüncenin sonuçsuz olduğunu varsaymak hatadır, çünkü bir bakıma o, sınırlının sınırsızla buluşmasıdır.” (R 6)

İktbal, Bergson’un da düşüncenin bu derin hareketini göremediği görüşündedir. Bergson’a göre (1911) zekanın işlevi, vücudumuzu çevresine uydurmak, dış şeyler arasındaki ilişkileri göstermek, kısaca, maddeyi düşünmektir. İnsan zekası, cansız nesnelerin, özellikle de katıların arasında kendini evinde hisseder. Zeka, ancak maddeye nüfuz edebilir. Yaşam yönünde değil, teknik yönünde işlev gösterir ve yaşamın hareketsiz ve parçalı görünümüdür. “Gerçek zamanı düşünmeyiz” der Bergson, “onu yaşıyoruz, çünkü yaşam zekaya aşkındır.” İktbal, Bergson’un düşünceye tek yönlü yaklaşımını *Bergson’un Işığında Bedil*⁵⁰ adlı yayınlanmamış makalesinde şöyle eleştirir:

Bergson’un sisteminde (sistem kelimesini pervasızca kullanıyorum; aslına bakılırsa Bergson’un felsefesi bir sistem değildir) zeka, yaşama bozuk bir görünüm veren bir çeşit ilk günahıdır ve yaşamın olduğu gibi görünmesi için kendini bir nevi gerilemeye koyup, hayvan veya bitki bilincine, hatta maddenin kendisini neredeyse sıfır noktasına indirdiği tek hücreli bilince, zeka öncesi duruma dönmelidir. Böyle bir gerileme zekayı geliştiren ve kendini maddeye bürüyen bir yaşam formu için mümkün müdür?

İktbal’e göre, gerçekliği statik parçalara ayırdığı görülse de düşüncenin asıl fonksiyonu, çeşitli düzeylerine⁵¹ uygun olan kategorileri sağlayarak deneyimin unsurlarını sentezlemektir. Bir organik büyüme olarak yaşam hareketi, çeşitli safhalarının gelişimci sentezini içerir. Bu sentez olmaksızın organik büyüme de olmaz. Büyüme, sonlarla belirlenmiştir, yani bir amaç doğrultusundadır ve sonların varlığı da zekanın nüfuz ettiğinin göstergesidir. Aynı şekilde, sonlar olmadan

⁵⁰ Mirza Abdulkadir Bedil (1642-1720), Hindistanlı bir şair ve düşünürdür. Bedil’in dinamik mistisizminin ve şiirlerinde yansıttığı hayat görüşünün İktbal’in üzerinde etkili olduğu şüphe götürmezdir. İktbal, gençlik notlarının toplandığı *Yansımalar*’da (2006: 53) şiir sanatının yabancı ideallerini özümseydikten sonra hem ruhen hem de anlatım olarak nasıl oryantal kalınacağını kendisine öğretenlerden biri olarak onu över.

⁵¹ İktbal’e göre deneyimin üç ana düzeyi vardır: Fiziğin konusu olan madde düzeyi, biyolojinin konusu olan yaşam düzeyi ve psikolojinin konusu olan zihin düzeyi (R 30).

zekanın etkinliği de mümkün değildir. Bilinçli deneyimde yaşam ve düşünce birbiri içine geçerler ve bir birlik oluştururlar. Bundan dolayı, düşünce gerçek doğasında yaşamla özdeştir (R 49-50). Buna göre Bergson'un göremediği şey, düşüncenin amaç sağlayıcı, hayata yön verici fonksiyonudur. İkbal'in erekselliği nasıl anladığına daha sonra değineceğiz.

Zekaya, akla veya düşünceye bu kadar önem atfetmekle birlikte İkbal'in felsefesinde, bunlarla aynı kökten türediğini söylediği sezgi daha ayrıcalıklı bir yer tutar:

“Akıl ki, isterse dünyayı yakar; aşk⁵² öğretir akla, yakmadan aydınlatmayı” (İkbal, 1973: 96)
 “Kalbin rehberliğinde akıl tanrısalıdır; kendisini kalpten soyutlayınca şeytanlaşır” (İkbal, 1973: 353)
 “Akıl, yolcuyla keskin görüşlü yapar. Nedir akıl? Yolumuzu aydınlatan bir lamba. Heyecan evin içinde yükseliyor, yolcunun lambası bundan ne anlar” (İkbal, 1973: 276)

Genel olarak kabul görmüş sezgi kuramı, rasyonalistler tarafından öne sürülen kuramdır. Descartes, sezgiyi “duyulardan edindiğimiz değişken inançlar ya da muhayyilenin yanıltıcı yargısı değil, anladığımız şey üzerine herhangi bir şüpheye yer bırakmayacak şekilde açık olan kavrayış” olarak tanımlar (Kurallar 15). Buna göre sezgi, nesnesini kendisiyle doğrudan kavradığımız ani bir ışık veya şeylerin kendisiyle aydınlatıldığı, bize çıplak bir şekilde görüldüğü yüksek düzeyde entelektüel bir aktivitedir. Bu tür sezgide kavrayışlar ani olsa da bilişsel süreçten bağımsız değildirler. Spinoza (1632-1677) (1901: xxxi), “şeyleri sezgiyle bilme çabası veya arzusu, kanaatlerden değil, akıldan çıkar” derken bu duruma işaret etmektedir. Buna göre sezgisel bilgi, zihnin adeta önünü açan, dedüktif tarzda elde edilemeyen dolaysız bir bilgidir. Bilimsel buluşların veya önemli felsefi fikirlerin gün yüzü görmesinde de bu tip bir sezginin rol oynadığı kabul edilir. Bununla birlikte, böylesi sezgisel durumlar anlık olarak ortaya çıkarlar. Bu durumlarda bizim için gerçekliğin ancak bazı bölümleri veya yönleri ifşa olunur. Gerçekliği bütünüyle görmemiz mümkün değildir. Sezgi anlayışında İkbal'le aralarında yakınlık olduğunu

⁵² İkbal, şiirlerinde sezgi yerine sezgiden daha kapsayıcı olan ‘aşk’ kelimesini kullanır. “Benlik aşkla güçlendirilir. Bu sözcük çok genel anlamda kullanılmıştır ve özümseme, benimseme arzusu anlamındadır.” (İkbal, 1920: xxv)

gördüğümüz Bergson, rasyonalistlerle sezginin bilişsel bir tarafı olduğu noktasında hem fikir olsa da, İkbâl'in de ifade ettiği, sezginin parçaları değil, bütünü kavradığı görüşüyle onlardan ayrılır. Bergson'un anladığı şekliyle sezgi, çözümlemenin veya analitik aklın karşısındadır. Bergson, *Metafiziğe Giriş*'te (1998) ikisi arasındaki farklılığı şöyle anlatır:

Diğer her şey çözümlemenin alanına girerken, saltık yalnızca sezgi ile anlaşılabilir. Sezgiden, kendinde tek olan, buna bağlı olarak da dile getirilemez şeyle bir olmak için kendimizi o şeyin içine yerleştirmemizi sağlayan bir tür anlıksal duyumdışlık anlaşılır. Çözümleme, bunun tam tersine, nesnenin zaten bilinen, onda da diğer nesnelerde de ortak olan parçalara indirgenmesi işlemidir. Bu yüzden çözümlemek, bir nesneyi kendisi olarak değil, bir şeyin işlevi olarak dile getirmektir. Bu nedenle bütün çözümleme... bir temsil etmedir. Çevresinde dolanıp durduğu nesneyi kucaklamak için duyduğu doymak bilmez tutkusu yüzünden çözümleme, hiçbir zaman tamamlanamayan temsilini tamamlamak için bakış açılarını sonsuzca çoğaltır... bu yüzden de sonsuza kadar sürer gider. Ancak sezgi, eğer olanaklıysa böyle bir şey, yalın bir edimdir (s. 8-9).

Görüldüğü gibi, Bergson'da sezgi deneyime ilişkindir. Simgeler, temsiller, kavramlar, bizi tecrübenin konusu olan şeyin içine yerleştiremez, her zaman dışında bırakır ve gerçek olanın eksik, kusurlu görüntüsünü verir. Bir şehrin olası bütün açılardan çekilmiş fotoğraflarını bir araya getirerek zihnimizde şehri bir bütün halinde resmetmek, içinde yürüdüğümüz ve havasını teneffüs ettiğimiz şehrin kendisini bize asla vermeyecektir. Aynı şekilde, bir film kahramanının kişisel özellikleri senaryo yazarı tarafından istenildiği kadar detaylandırılсын ve yönetmen tarafından dilenildiği ölçüde gerçekçi resmedilsin, kendimizi o film kahramanıyla özdeşleştirdiğimiz anda hissettiğimiz duyguyu bize yaşatamayacaktır. İşte bu yaşamsal unsuru bize sağlayacak olan şey sezgidir. Sezgi bize, statik olmayan akışkan bir kategoriyle kavrayışın başka yollarını verir. Zira akışkan gerçeklik, mevcut kategorilerimize uymaz. Bu yolla biz, hareketi sabit bir çerçeveye oturtmaktansa, ona nüfuz edeceğimiz, yaşamı kendisiyle kavrayacağımız bir bilgi formuna sahip oluruz (Carr, 1914: 30-31). Bergson'a göre (1998: 10) sezgi yoluyla, içeriden kavradığımız, en azından tek bir gerçeklik vardır ki, bu gerçeklik oluş halindeki benliğimiz, zamandaki akışında kendi kişiliğimizdir. Başka hiçbir şeyle duyumdaş olmasak da kendi benliğimizle duyumdaşızdır.

İkbal, her ne kadar Bergson’u düşüncenin önemini yeterince kavrayamadığı yönünde eleştirse de, onun, metafiziği mümkün kılan deneyimsel veya yaşamsal bir bilgi formu olarak sezgi anlayışını genel itibariyle benimser görünür. İkbal’e göre de gerçekliğe iki yoldan uzanabiliriz. Birincisi entelektüel; ikincisi ise yaşamsal veya sezgiseldir. Entelektüel yol, bizi, dünyayı nedenselliğin hüküm sürdüğü katı bir sistem olarak düşünmeye iter. Buna karşılık yaşamsal yol, içsel zenginliğindeki gelişiminden seri zamanın çıktığı hayatın kaçınılmaz zorunluluğunu mutlak olarak kabul etmektir. Hayata içeriden baktığımız ilk elden bilgimiz, yani yaşamsal tecrübemizden doğan sezgi, bizi, kendi benliğimizi keşfimizden hayatın da bir benlik olduğu keşfine götürür. Bu bilgi, bize sadece bir başlangıç noktası sağladığından mükemmel olmasa da, gerçekliğin nihai doğasının doğrudan açığa çıkmasıdır (R 58, 103). Buna göre, bilmenin tek aracı olarak duyu algısını aldığımız takdirde açıklamamızın mümkün olmadığı dini veya mistik tecrübenin temelinde de, gerçekliği bütünüde kavrayabildiğimiz bu türde bir yaşamsal sezgi bulunur. O halde, bizi saf süreye taşıyacak ve böylelikle nihai gerçeklikle temasa geçirecek olan şey sezgidir, kalptir, dindir veya daha genel bir tabirle aşkıdır.

2.4. SÜRE

Gördük ki, İkbal için zaman kavramına objektif bir perspektifle yaklaşmak bir miktar önümüzü aydınlatsa da gerçek doğasını açığa vurmaktan uzaktır. Eğer zamana dair gerçek anlamda bir şeyler söylemek istiyorsak kendi bilişsel tecrübemizi, içsel yaşantımızı incelemeliyiz. Zira, dış dünyaya ilişkin algımız yüzeysel ve dışsal iken; iç dünyamıza ilişkin algımız derin ve içseldir. “Görmedik hiç kalplerimizin derinliğinde zamanı; icat ettik, geceyi, gündüzü, yılı ve ayı.” (İkbal, 1973: 269) Peki, bakışımızı kendi benliğimize çevirdiğimizde orada ne görüyoruz? İkbal’in süre anlayışında önemli rolü olan Bergson’a tekrar dönüyoruz:

Öncelikle kendimi bir halden başka bir hale geçerken buluyorum. Canlı veya donuğum, mutlu veya üzgünüm, çalışıyorum veya hiçbir şey yapmıyorum, çevremdeki şeylere bakıyorum veya başka bir şey düşünüyorum. Duygular, hisler, istekler, fikirler; varlığımın bölündüğü ve renklerine büründüğü değişimler bunlar. Değişiyorum, aralıksızca. (Bergson, 1911: 8)

Bergson'a göre gerçeklik, sürekli bir akış, daimi bir oluşturmaktır. Dış dünyada nesneleri hareketsiz bir halde görüşümüz, zekamızın pratik amaçları doğrultusunda onları statikleştirmesinden dolayıdır. "İşlevi özünde pratik olan zekamızın değişimler ve eylemler yerine bize şeyleri ve durumları göstermesi doğaldır." O halde esas olan harekettir ve "şeyler ve durumlar zihnimizin oluştan aldığı görüntülerdir." Zihnimiz adeta bir fotoğraf makinesi gibi kare kare süren gerçekliğin imajını alır. Oysa "şeyler yoktur, eylemler vardır." (s. 96) Zeka, gerçekliği bize olduğu gibi veremese de gerçek değişimi bize verecek başka bir vasıtaya veya metoda sahibizdir ki, bu metot sezgidir. Sezgi, bize yaşamın özü olan zaman unsurunu veya daha doğru bir ifadeyle süreyi tanıtır. "Sezgi yoluyla düşünmek, süre içre düşünmektir." (Bergson, 1986: 37) Saf süre, zekamızın uzamlaştırdığı matematiksel zaman değil, şuurlu aktiviteye ilişkin olan içsel zamandır. Bundan dolayı Bergson, gerçek zamanı gerçek-olmayan veya ölçülen zamandan ayırmak için 'süre' kavramını kullanır. Eğer bir bardak suya bir miktar şeker atar ve erimesini beklemeye koyulursak, beklediğimiz bu zaman matematiksel bir zaman değil, sabırsızlığımızla senkronize olan, istediğimiz şekilde ileri ve geri alamadığımız, kendi süremizin bir parçasıdır. "Artık o, düşünülen bir şey değil, yaşanan bir şeydir." (Bergson, 1911: 11) Kendi süremiz birbirini takip eden anlardan ibaret değildir, eğer öyle olsaydı "şimdiden başka bir şey olmaz, geçmişin aktüelde uzaması, ilerleme ve somut süre olmazdı." (s. 9) Saf süre, anlara bölünmeyi kabul etmeyen bölünmez bir sürekliliktir. O, ilerledikçe büyüyen, geçmişin kendisinden geleceği yarattığı, daimi aktüel olan bir şimdidir. Buna göre, Bergson'un tasavvur ettiği şekliyle süre, devamlı yaratıcı ve ilerleyici bir harekettir.

Bergson, zaman görüşüyle örtüşecek şekilde benliği de sınıflandırır. Ona göre (1950: 231), benliğin iki yüzü vardır. Birincisi temel benlik; ikincisi ise temel benliğin bir nevi dışsal projeksiyonu, uzamsal temsili olan sosyal benliktir. Temel benliğe, içsel durumlarımızı, sürekli oluşan, birbiri içerisine geçen ve ölçülmeye müsait olmayan yaşayan şeyler olarak kavramaya götüren derin iç gözlemle ulaşırız. Fakat kendimizi içeriden kavradığımız böyle anlar nadirdir ve bu yüzden de biz nadir olarak özgür oluruz. Zamanın büyük bir bölümünde biz, kendimizin dışında yaşarız ve kendimizden çok, saf sürenin uzaya yansıttığı renksiz bir gölgeyi, tabiri caizse, kendi hayaletimizi algılarız. Bundan dolayı yaşamımız zamanda değil, uzayda açılıp

gelişir; kendimiz için yaşamaktansa dış dünya için yaşarız; düşünmektense konuşuruz; eylemektense eyleniriz. Özgürce eylemek, kişinin benliğine tekrar sahip olarak saf süreye geri dönmesi demektir. Bergson'un yaptığı bu benlik ayrımının bir benzerini İkbâl'de de buluyoruz.⁵³ Fakat önce İkbâl benliği nasıl tanımlıyor, ona bakalım.

İkbâl'e göre benlik⁵⁴, deneyimler sistemidir ve kendisini 'zihinsel hallerin birliği' olarak ifşa eder. Zihinsel haller, birbirlerinden yalıtılmış şekilde var olmazlar, aksine birbirlerini içerirler ve zihin denen bütünün fazları olarak bulunurlar. Birbirleriyle ilişkili bu zihinsel hallerin veya olayların organik birliği, maddesel bir şeyin birliğinden temelde farklıdır. Çünkü maddesel bir şeyin parçaları birbirlerinden yalıtılmış bir halde bulunabilirken zihinsel birlikte böyle bir şey söz konusu değildir. Buna göre İkbâl, Whitehead ve diğer süreççi düşünürler gibi yeti-psikolojisini reddeder. Benlik, Gazali'nin başını çektiği Müslüman ilahiyatçıların düşündüğü gibi, zihinsel hallerimizden tümüyle farklı ve zamanın geçişinden etkilenmeyen basit, bölünmez ve değişmez bir ruh-tözü değildir⁵⁵. Müslüman mütefekkirler, bilişsel deneyimimizin birlik oluşturmasını, zihinsel hallerin, bu basit töze bağlı nitelikler olmalarıyla açıklamaya çalışıyorlardı. Değişen şey niteliklerdi, cevher değil. İkbâl'e göre, cevherci görüş ne metafizik açıdan ne de psikolojik açıdan savunulamaz. Kant'ın da gösterdiği gibi⁵⁶ her düşünceye eşlik eden 'düşünüyorum', düşüncenin saf formel koşuludur ve buradan ontolojik bir töze geçiş mantıksal olarak meşru değildir. Ayrıca tözün bölünmezliği onun yok edilemezliğini ispatlamaz; ki İslâm düşünürleri bölünmez tözün varlığını ölümsüzlüğün şartı olarak kabul ediyorlardı. Psikolojik açıdan bakarsak, bilişsel tecrübemizin unsurlarını, bir cismin ağırlığının o cismin niteliği olması anlamında ruh-tözünün nitelikleri olarak görmek kolay değildir. Zira zihinsel hallerimizin oluşturduğu tecrübelerimiz, "eski dünyada yeni özellikler değil, yeni bir dünya sergilerler." Yine, deneyimleri nitelikler olarak düşünssek bile onların

⁵³ James de benliği sınıflandırır. Bkz., James, William (1890), s. 371, *The Principles of Psychology* (vol. I), New York: Henry Holt and Company.

⁵⁴ İkbâl, 'ben' veya 'benlik' sözcüğünün İngilizce karşılığı olarak *self*, *ego*, *soul* kelimelerini, Farsça karşılığı olarak da *hodi* kelimesini kullanır.

⁵⁵ Gazali'nin ruh görüşü için bkz., *A History of Muslim Philosophy*, M. M. Sharif (der.), I, 619-621, 1963, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

⁵⁶ *Critique of Pure Reason*, s. 241-42.

ruh-tözünde nasıl bulunduklarını ortaya çıkaramayız. Son olarak, aynı bedeni kontrol eden farklı ruh-tözleri olası olmadığından, teori, ‘değişken kişilik’ fenomenine uygun bir açıklama getiremez. Buna göre, bilişsel deneyim bize, benliği ruh-tözü olarak düşünebileceğimiz hiçbir ipucu sunmaz; çünkü ruh-tözü kendisini deneyimde açığa vurmaz (R 95).

İkbal’e göre biz, benliğimizi, algılama, karar verme ve irade etme eylemleriyle biliyoruz. Benliğin yaşamı, benliğin çevreyi ve çevrenin de benliği kuşatmasının yol açtığı bir tür gerilimdir. Benlik, bu karşılıklı istila alanının dışında duramaz. Bu alan, benlikte yönlendirici bir enerji olarak bulunur ve kendi deneyimiyle şekillenip disipline edilir. Bundan dolayı, gerçek benliğimiz bir şey değil, bir eylemdir. Deneyimimiz, karşılıklı ilişki içinde yönlendirici bir amaçla bir arada tutulan bir dizi eylemdir. “Beni, uzaydaki bir şey olarak veya zamansal düzende bir deneyim kümesi olarak algılayamazsınız; beni, kararlarımla, iradeli davranışlarımla, amaçlarımla ve arzularımla anlamalı ve yorumlamalısınız.” (R 97-98) Burada İkbal’in benlik görüşüne paralel olduğunu düşündüğümüz Whitehead’i hatırlamakta fayda var. Whitehead (1938), *Modes of Thought* adlı eserinde şöyle söyler:

‘Cogito, ergo sum’, yanlış bir şekilde ‘düşünüyorum, o halde varım’ olarak çevrilegelmiştir. Farkında olduğumuz şey, hiçbir zaman kuru bir düşünce veya kuru bir varoluş değildir. Ben, kendimi esas itibarıyla duyguların, hazların, korkuların, pişmanlıkların, alternatiflerin değerlendirilmesi ve kararların – ki bunların hepsi, tabiatımda aktif olan çevreye yönelik öznel tepkilerdir – bir birliği olarak buluyorum. Benim birliğim – Descartes’in ‘ben’i – bu düzensiz malzemeyi tutarlı bir hisler kalıbına dönüştürme sürecidir... Çevrenin rolünü vurgularsak, bu süreç nedenselliktir. Beni şu an ki aktif hazzıma götüren yolu vurgularsak, bu süreç kendini yaratmadır. Varlığı şimdinin doğasında bir zorunluluk olarak bulunan geleceğin kavramsal umut edilişini vurgularsak, bu süreç gelecekteki bir ideale yönelik teleolojik amaçtır. Fakat bu amaç, mevcut sürecin ötesinde değildir. Çünkü geleceği amaçlamak, şimdideki bir hazdır. Bundan dolayı, kendi kendini yaratmayı etkin biçimde koşullar (s. 228).

Görüldüğü gibi İkbal ve Whitehead, hem ‘benliğin birliği’ anlayışlarıyla hem de teleoloji düşünceleriyle dikkat çekici bir benzerlik sergilemektedirler. İkbal’de düşünce veya akıl, yolumuzu aydınlatan bir lamba işlevi görüyordu. Yolumuzun aydınlatılması, düşüncenin sonsuza uzanarak potansiyeller arasından benliğe belirlenmemiş imkanlar ve bu imkanlar doğrultusunda amaçlar sunmasıyla

gerçekleşiyordu. Bu benliği, bir insan olarak değil, örneğin bir atom olarak da alsak amaç kavramını dışarıda bırakamayız. Zira İktbal'e göre yaşam, bir dizi yönelim eylemi olarak görülebilir ve bir yönelim eylemi, ister bilinçli ister bilinçsiz olsun bir amaca atıf olmadan açıklanamaz. Aynı şekilde, amaç kavramı da geleceğe atıf olmadan anlaşılamaz. Amaçlar, sadece şimdiki bilişsel hallerimizi renklendirmekle kalmaz, aynı zamanda gelecek istikametini de açığa vururlar. Dahası, yaşamlarımızın ileri hareketini oluşturdıklarından, bir bakıma gelecek hallerimizi de etkilerler. O halde, geçmiş ve gelecek birlikte şimdiki bilişsel hallerimize etki ederler ve gelecek bütünüyle belirlenmemiş değildir (R 50-51).

Bergson'un özgür ve yaratıcı yaşam atılımı (*elan vital*), teleolojik anlamda bir yönelime sahip değildi. Bergson (1911:45), "doğa, bir planın gerçekleşme seyrinden fazlasıdır. Plan, çalışmaya binaendir ve geleceğe ket vurur. Oysa yaşamın evriminden önce, geleceğin kapıları sonuna kadar açık kalmalıdır." diyordu. İktbal'e göre Bergson, teleolojiyi zamanı gerçek dışı yaptığından dolayı reddediyordu. "Eğer teleoloji, önceden belirlenmiş bir sona veya hedefe doğru bir planın gerçekleştirilmesi olarak anlaşılırsa elbette zamanı gerçek dışı yapar." (R 51) Zira böyle bir görüş, mekanizmden çok da farklı değildir. Fakat teleoloji sadece bu şekilde anlaşılamaz. İktbal'e göre yaşam şu anlamda teleolojiktir ki, kendisine doğru hareket ettiğimiz uzak bir hedef yoktur. Yaşam süreci gelişip genişledikçe ortaya çıkan yepyeni sonlar, amaçlar ve ideal değerler halinde ilerleyen bir oluşum söz konusudur. Eğer amaçtan, yaratılışın kendisine doğru gittiği öngörölmüş bir son veya belirlenmiş bir varış yerini anlarsak, evren süreci veya evrenin zaman içindeki hareketi kesinlikle amaçtan yoksundur. Evrene bu anlamda bir amaç yüklemek onun orijinallliğini ve yaratıcı karakterini elinden almak demektir. İktbal, şöyle devam eder:

Bir zaman-süreci çoktan çizilmiş bir çizgi olarak düşünölemez. O, çizilmekte olan bir çizgidir, açık imkanların gerçekleşmesidir. Yalnızca karakteri bakımından seçici olması anlamında amaçlıdır ve aktif olarak geçmiş i koruyarak ve ona ekleyerek kendisine bir çeşit anlık tamamlanma sağlar. Bana göre hiçbir şey, evrenin önceden düşünölmüş bir plan doğrultusunda gittiği fikrinden daha fazla Kuran' i görüşe yabancı değildir (R 52).

İktbal, bilişsel deneyimimizi incelediğimizde benliğin içsel hayatında merkezden dışarıya doğru devindiğini gördüğümüzü belirtir. Buna göre benliğin iki

yönü vardır: İçsel benlik (*appreciative self*) ve dışsal benlik (*efficient self*). Dışsal benliğimiz günlük yaşamın pratik tarafına karşılık gelir. Hayatımız boyunca zorunlu veya tercihen yapıp durduğumuz her türlü aktivite bu benliğin konusudur ve bizler bu benliğimizle tanımlanır veya tanınırız. “Burada benlik adeta kendi dışındaymış gibi yaşar ve bir bütün olarak birliğini korurken kendisini belli hallerle açığa vurur.” (R 45) Dışsal benlik, seri zamanda var olur ve seri zaman gerçek zaman olmadığından uzamlaştırılmış bu zamanda var oluş, adeta sahte bir var oluşturmaktır. Lâkin bilişsel deneyimimiz üzerinde yapacağımız daha derin bir analiz, bizi içsel benliğe götürecektir. Normal yaşantımızda dış etkilere fazlasıyla maruz kaldığımızdan benliğin bu yönünün çoğu zaman farkında olmayız. Yaşamsal koşuşturmaca, içsel benliğimiz etrafına bir nevi örtü çeker ve böylece bu benliğimiz bize yabancılaşır. Sadece yoğun tefekkür anlarında, dışsal benliğimiz askıda iken, derin benliğimize gireriz ve deneyimin içsel merkezine ulaşırız. “İçsel benliğin birliği, atalarının deneyimlerinin çokluk olarak değil, her deneyimin bütüne yayıldığı bir birlik olarak var olan bir tohumun birliği gibidir.” Bu benlikte değişim ve hareket, bölünmez ve çizgisel olmayan bir şekilde vardır. Buna göre, içsel benliğin zamanı, dışsal benliğin uzayla olan etkileşiminden dolayı bir iplikteki inci boncuklar gibi seri bir şimdiye ayırdığı tek bir şimdidir. İşte bu ‘şimdi’, uzaydan arındırılmış saf süredir. Benliğin yaşamı, içeriden dışarıya, sezgiden akla doğru bir harekettir ve atomik zaman bu hareketten doğar. O halde, bilişsel tecrübemizin karakteri, sürekliliği ve değişimi, organik bir bütün olarak düşünülen zamanı ve atomik olarak düşünülen zamanı uzlaştırmaya yönelik bize bir ipucu sağlar (R 45-46, 72).

İkbal’in çift yönlü benlik anlayışının Bergson’u çağrıştırdığını görüyoruz. Yine, onun süre anlayışı da Bergsonvaridir. Bir farkla; – ki bu fark önemlidir – Bergson’un saf süresinde ardışıklık veya sıra, bilinç hallerinin birbirini takip etmesi veya iç içe geçmesi anlamında mevcut iken; İkbal’de saf süre ardışıklık içermez, saf sürede hareket veya değişim sırasızdır. Peki, bir halden başka bir hale geçiş olarak bildiğimiz değişimi, sırasız düşünmek mümkün müdür? İkbal, bu durumu bir örnekle açıklamaya çalışır. Bilimsel verilere göre, kırmızı duyumuza, frekansı saniyede dört yüz milyar olan bir dalga hareketi sebep olur. Şayet bu frekansı dışarıdan gözleyerek ışığın algı limiti olarak görülen saniyede iki binlik bir oranla sayabilseydik, saymayı

bitirmemiz altı bin yıldan fazla sürerdi. Oysa, pratikte sayılamayacak frekansta bir dalga hareketini tek bir zihinsel algı eylemiyle birleştirebiliyoruz. İkbâl'e göre, bir zihinsel eylem işte böylece sırayı süreye dönüştürür. O halde içsel benlik, bütün 'burada'ları ve 'şimdi'leri kişiliğin ahenkli bütünlüğüne sentezlemesiyle dışsal benliğin bir anlamda düzelticisidir (R 47).

Anlaşıldığı kadarıyla İkbâl, ardışıklığın görelî olduğu fikrinden yola çıkmaktadır. Ardışıklık, olayları bir sıra halinde gözleme ve sayma işlemini yapan dışsal benliğimiz için geçerli bir olgudur. Saf sürede yaşayan içsel benliğimiz söz konusu olunca, ardışıklık yerini eş zamanlılığa bırakır. Bundan dolayı, değişim ve hareket için ardışıklık zorunlu olarak gerekli değildir; fakat eş zamanlılık gereklidir (Ahmad, 1961). O halde saf süre, müstakil anların art arda gelmesiyle oluşan bir dizi değildir; geçmişin şimdi ile birlikte hareket edip onun içinde etki ettiği, geleceğin de şimdinin doğasında açık bir imkan olarak bulunduğu organik bir bütündür. Bu anlamda geçmiş, şimdi ve gelecek, içsel benliğimizde eş zamanlı bir birlik halinde tutulurlar. İkbâl, bilişsel tecrübemizden edindiğimiz bu çıkarımın ışığında her şeyi kapsayan Nihai Benliğin veya Tanrı'nın zamanını açıklamaya çalışır. Buna göre Tanrı'nın zamanı sırasız değişimdir; yaratıcı hareketinden dolayı bize atomik görünen bir bütündür. İkbâl'e göre, büyüyen bir evren anlamına gelen sürekli yaratılış düşüncesi, ilahî zamanla atomik zaman arasındaki ilişkinin anlaşılmasıyla mümkün olabilir. Bu,

Mir Damad ve Molla Bekir'in zamanın yaratılışla doğduğunu söylediklerinde kastettikleri şeydir; yani tabiri caizse, Nihai Benliğin belirlenmemiş yaratıcı imkanlarının sonsuz zenginliğini idrak etmesi ve ölçmesidir. Bu yüzden bir taraftan benlik sırasız değişim anlamında sonsuzda yaşarken; diğer taraftan sırasız değişimin bir ölçüsü olması anlamında sonsuza organik olarak bağlı olduğunu düşündüğüm seri zamanda yaşar. Sadece bu anlamda Kuran'ın "Tanrı, gecenin ve gündüzün değişimine aittir"⁵⁷ anlamamız mümkün olabilir (R 73).

Burada öncelikle İkbâl'in çift kutuplu Tanrı anlayışının ilk işaretini görüyoruz, ki bu bizim sonraki bölümümüzün konusudur. İkinci olarak, onun bir adım daha ileri giderek Tanrı'yı zamanla birleştirmeye gittiğini seziyoruz. Gerçekten de İkbâl, Kuran'ın gece ve gündüzün değişimini Tanrı'nın en büyük ayetlerinden

⁵⁷ Kuran, 23:80.

olarak görmesini, peygamberin “Zaman’ı (*dehr*) kötölemeyin, çünkü zaman Tanrı’dır” sözleriyle Tanrı’yı zamanla tanımlamasını ve İbn Arabi’nin zamanın Tanrı’nın en güzel isimlerinden biri olduğunu ifade etmesini (R 69) bu minvalde yorumlar gibidir. Yine o (1920: 136-137), *Benliğin Sırları*’nda “*Zaman Bir Kılıçtır*” başlığı altında şu dizelere yer verir: “Fenomenler Zaman’ın yürüyüşüyle ortaya çıkar, yaşam Zaman’ın bilincinin içeriklerinin bir parçasıdır. Zaman’ın sebebi güneşin devri değildir: Zaman ebedidir, fakat güneş sonsuza kadar durmaz.” *Şarktan Haber*’de “*Zamanın Şarkısı*” adlı şiirinde ise (1973: 83), zaman için “insanların giysisiyim, Tanrı’dır sarmaladığım” ifadelerini kullanır. O halde Tanrı’nın yaşamı saf sürededir, dolayısıyla gerçek zaman Tanrı’yla birlikte ezelidir. İkbal, Bergson’un zamanı benliğe öncelikli gördüğü için – ki bu tartışmalıdır – hatalı olduğunu düşünür. Çünkü ona göre Tanrı, bir ben olarak ezeli olan zamana ezeli olarak önceliklidir, yani bu anlamda Tanrı zamana aşkındır. Bununla birlikte, Tanrı’dan ayrı zaman veya zamandan ayrı Tanrı yoktur. Tıpkı Tanrı’dan ayrı yaşam ve yaşamdan ayrı Tanrı olmadığı gibi. “Yaşam Zaman’dandır, Zaman da Yaşam’dan. ‘Zaman’a küfretmeyin!’ peygamberin emriydi.” (İkbal, 1920: 138) Buna göre nihai gerçeklik, düşüncenin, yaşamın ve amacın içinde organik bir birlik oluşturduğu saf süredir (R 53). Saf süre, sınırsız potansiyellerin sürekli bir yaratılışla yenilik ve çeşitlilik istikametinde aktüelleştiği kesintisiz bir akış, aralıksız ve sırasız bir değişimdir. Uzay ve seri zaman, duyuşal dünya, varlığın yatağı olarak görebileceğimiz bu başlangıcı ve sonu olmayan daimi hareketin ürünüdür. Böylece Bergson’un süreççi bir filozof olarak anılmasının esas gerekçesi olan saf süre anlayışı⁵⁸, İkbal tarafından teolojik bir yaklaşımla yeniden yorumlanarak felsefesinin kilit kavramlarından biri haline getirilir.

⁵⁸ Browning, Douglas, Myers, W. T. (der.) (1998), *Philosophers of Process*, New York: Fordham University.

III. BÖLÜM

İKBAL'DE TANRI

3.1. NİHAİ GERÇEKLİK VE BENLİK OLARAK TANRI

İkbal'e göre düşüncenin, yaşamın ve amacın organik birliğini ancak her şeyi kapsayan somut bir benliğin birliği şeklinde düşünebiliriz. Zira, sonsuz anlara ayrılan sürenin çokluğunu kavrayıp bunu bir bütünde birleştirecek olan, daimi bir benliğin idrak edici faaliyetidir. Saf sürede var olmak, 'ben' olmak demektir ve ben olmak demek de 'benim' diyebilmektir. Bir varlığın ontolojik konumunu belirleyen benim diyebilmenin sezgisel derecesidir. Bu sezgiye en yüksek derecede sahip olan varlık Tanrı'dır, dolayısıyla Tanrı'nın benliği tam bir benliktir; bağımsız, temel ve mutlaktır. Bizim benliğimiz ise bağımlı bir benliktir ve ben olanla ben olmayan arasındaki ayırmadan doğar. Yani bizler benlik olmadığını düşündüğümüz doğayı karşımıza alıp onda bulamadığımız bazı karakteristik özellikleri kendimizde bularak kendimizi bir benlik olarak tanımlarız. Fakat doğa, Tanrı'nın karşısında bir 'başkası' olarak duramaz; aksi halde Tanrı'yı da bizim gibi sınırlı bir ben olarak tanımlamış oluruz. Bizler doğayı başkası olarak gördüğümüzden yaratılışı belli bir geçmişte olmuş bir olay olarak düşünmeye meyilliyizdir. Doğa bize, yapıcısının sadece bir seyirci olduğu ve yaşamıyla hiçbir organik ilişkisi olmayan üretilmiş bir eşya olarak görünür. Oysa, öncesi ve sonrasında bahsedebileceğimiz belli bir olay olması anlamında bir yaratılış söz konusu değildir. Zira, maddenin belli bir zamanda yaratıldığını düşünürsek Tanrı'yı ve evreni sınırsız uzay boşluğunda birbirlerine karşı duran veya uzayın aralarına girdiği iki ayrı varlığa indirgemiş oluruz. Madde, belli bir geçmişte yaratılmadığı gibi, Tanrı'nın üzerinde çalıştığı onunla birlikte ezeli olan bir malzeme de değildir. Çünkü bu tasavvur da Tanrı'yı evrenle karşı karşıya getirecektir. Esas doğasında madde, düşüncenin çokluğa ayırdığı sürekli bir harekettir/eylemdir. (R 62) İkbal, bu metafizik görüşünün bilimsel gerekçelendirmesini görelilikte bulur. "Şayet görelilik teorisine göre öznenin karşısında duran nesne gerçekten göreliyse, o halde evrenin kendisinin karşısında

duran bir şey olmaktan kesildiği bir ben olmalıdır.” Buna göre “Mutlak Ben için evren ‘öteki’ değil, onun bilincinin gelip geçici bir safhası, sonsuz hayatının kısacık bir anıdır.” (Dar, 1944: 397-98)

Bu mülahazalardan sonra şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, Whitehead’de olduğu gibi İkbâl’de de Tanrı yaratılıştan önce değil, yaratılışla birliktedir. Yoktan yaratma aksiyomu da keza İkbâl’in söylevine yabancıdır. O, sürekli yaratılış anlayışı gereği Tanrı’yı yaratımından ayrı düşünmez. Onun deyişiyle, “İnsan benliği için karakter neyse, ilahi benlik için de doğa odur. Kuran’ın uygun ifadesiyle doğa, Tanrı’nın davranışındır.” (R 53) İkbâl’in bu benzetmelerinden onun antropofomizme düştüğü düşünülebilir. Ne var ki, İkbâl’e göre, nihai gerçeklik olan Tanrı’nın rasyonel olarak yönlendirilen yaratıcı yaşamını bir benlik olarak yorumlamak Tanrı’yı insan biçiminde resmetmek demek değil; sadece yaşamın şekilsiz bir akış olmadığı, yaşayan bir organizmanın dağınık eğilimlerini bir arada tutan ve yapıcı bir amaç için odaklayan birleştirici bir aktivite, organize edici bir ilke olduğu gerçeğini kabullenmek demektir (R 58). Buna göre Tanrı, yoktan yaratan değil, kendinde mevcut olan sınırsız yaratıcı imkanları düzene ve yeniliğe götürecek bir amaçla gerçekleştirendir. Tanrı, her şeyi kapsayan bir Ben olduğundan ‘yok’tan bahsetmek anlamsızdır. Başka bir şekilde söylersek, Tanrı’nın hiçlikle münasebeti yoktur.

Whitehead’de Tanrı klasik anlamda değil, aktüel şeylere başlangıç hedeflerini sağlayarak onların kendi kendilerini yaratmalarına olanak tanınması anlamında bir yaratıcıydı. Ona göre ‘yaratıcı’ tabiri, “evrenin nihai yaratıcılığının Tanrı’nın iradesine atfedilmesini ima edebileceğinden yanıltıcıdır.” (PR 225) Evren, kendi kendisinin yaratıcısıdır (PR 85); fakat bu yaratımda yalnız değildir; Tanrı’yla birliktedir. Tanrı da ikincil veya oluşan yönüyle evren tarafından etkilendiğinden Whitehead, “Tanrı’nın evreni yarattığını söylemek de, evrenin Tanrı’yı yarattığını söylemek de doğrudur” der (PR 348). İkbâl’de ise durum biraz daha farklıdır. İkbâl, yaratıcılığı Tanrı’dan ayrı düşünmediğinden ve Tanrı’yı “bütün deneyimin nihai zemini, rasyonel olarak hareket eden yaratıcı irade” (R 59) olarak tanımladığından, onda evren, Whitehead’de gördüğümüz şekliyle bir özerkliğe sahip değildir. Her şey Tanrı’nın yaratıcı enerjisi içinde varlık kazanır. “Tüm evren, bütün detaylarında,

madde atomunun mekanik hareketinden insan benliğindeki özgür düşünce hareketine kadar Büyük Ben'in kendi kendini açığa vurmasıdır.” (R 68) Bütün benler, Tanrı'nın yaratıcı enerjisinden paylarını alarak kendi oluşumlarını sürdürürler; fakat yalnızca benliğin izafi bir mükemmelliğe ulaştığı, bundan dolayı çevresindeki şeylerden daha yüksek bir gerçeklik derecesine sahip olan insan, Tanrı'nın bütün yarattıkları içinde bilinçli olarak yapıcısının yaratıcı hayatına katılma potansiyeline sahiptir. Evrenin gelişim sürecinde Tanrı insana önyak olarak onunla işbirliği yapar (R 12, 69). “Tanrı dünyayı yarattı, fakat Adem daha da geliştirdi. Adem, belki de Tanrı'nın iş ortağıdır.” (İkbal, 1973: 69)⁵⁹ İkbal'e göre (1920, xviii) Kuran da Tanrı'dan başka yaratıcıların varlığının mümkün olduğuna işaret eder.⁶⁰ “Yaratılış süreci devam etmektedir ve insan, kaosun en azından bir bölümüne düzen getirebildiği sürece yaratılıştaki yerini alır.”⁶¹ Bu tümceden de yine görüyoruz ki, İkbal, yaratılışı yoktan yaratma şeklinde değil, var olana düzen verme, henüz fiiliyata dökülmemiş yaratım imkanlarını düzen doğrultusunda gerçekleştirme olarak düşünüyor. Bu noktada, Tanrı görüşünde Whitehead'den farklılıklar gösteren Hartshorne'un⁶² yaratma görüşünün İkbal'e yakın olduğunu söyleyebiliriz. Hartshorne'a göre (1974: 143) yaratmak, belirsiz olanı belirlemek, daha önce tahsis edilmemişi tahsis etmek ve böylece realitenin zenginliğine ekleme yapmaktır. İkbal gibi evrenin zamansal bir başlangıcı olduğu fikrini kabul etmeyen Hartshorne (1964: 231), yaratmayı illa yoktan yaratma şeklinde düşünmek zorunda olmadığımızı, var olan bir şeyden başka bir şeyin oluşturulmasının da yaratma kavramıyla karşılanabileceğinin altını çizer.

Süreç teolojisinde Tanrı, bir zat olarak görülür. Whitehead'in sisteminde bütün aktüel şeylerin kendilerine özgü bir bireysellikleri veya kimlikleri vardır. Bir

⁵⁹ Tanrı ve insanın yaratmadaki birlikteliği *Câvidnâme*'de daha geniş bir şekilde işlenir; bkz., *Câvidnâme*, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1989, s. 304.

⁶⁰ Kuran, 23:14.

⁶¹ “İnsan yaratıcı sürece katıldığı sürece Tanrı'ya katılmış olur ve bu katılım onun ölümsüzlüğüdür... Evrende ortak yaratıcı olarak gerçek kaderi, onun haysiyeti ve büyüklüğüdür.” (Whitehead, 1954: 371)

⁶² Whitehead, Tanrı'yı sürekli oluşan tek bir aktüel şey olarak görüyordu. Fakat yine ona göre, aktüel şeyler oluşlarını tamamladıktan sonra verilerini diğer aktüel şeylere aktararak veya onlarda nesnelleşerek yok oluyorlardı. Tanrı yok olmadığına ve halihazırda olduğuna göre diğer aktüel şeylerle nasıl etkileşebilirdi? Whitehead bunun hakiki bir problem olduğunu ve çözme girişiminde bulunmadığını itiraf ediyordu (Ford & Kline, 1983: 10). Problemin farkında olan Hartshorne, Tanrı'yı tüm deneyim durumlarını içine alan aktüel şeyler topluluğu olarak düşünür. Ayrıca o, Whitehead'in 'yaratıcılık' ilkesini de Tanrı'yı nihai olmaktan çıkaracağını düşündüğünden reddeder (Cooper, 2006: 117).

aktüel şey olan Tanrı da doğal olarak bir bireydir. Onun Tanrı'sı asli yönüyle bütün aktüel şeyleri kavramsal olarak idrak eder, değişen veya oluşan yönüyle de şuurcludur. İdrak ve şuur ise kişiliğe işaret eden unsurlardır. (Aydın, 2000) Bununla birlikte Whitehead, Tanrı'nın kişiliği hakkında açık olarak konuşmaz. Hartshorne ise (1969), çok net bir şekilde Tanrı'nın kişiliğe sahip bir varlık olduğunu ve başka hiçbir varlığın onun üstünde yer alamayacağını ifade eder. Hartshorne'a göre, büyük dinlerin çoğunda Tanrı, analogi yoluyla da olsa kendisine kişilik atfedilen bir varlıktır. Bu analogi, sadece Yahudi kökenli inançlarda değil; Zerdüştlük, Hinduizm ve Budizm gibi inançlarda da önemli bir rol oynamaktadır. İktbal de, bilinçli bir benliğin mevcudiyetinin karşılık verme veya cevap verme ile test edilebileceğini, Kuran'ın da aynı yaklaşımla "Rabbimiz dedi ki: Beni çağırın, çağrınıza cevap vereyim" ifadelerini kullandığını söyler (R 18). Ayrıca "Kuran, Tanrı'nın kişiliğini vurgulamak için ona uygun bir ad olarak Allah demiştir." (R 59) O halde, İktbal'e göre, dinsel açıdan bakınca da Tanrı bir zattır. Hartshorne (1961: 117), Tanrı'nın evrensel anlamda bir zat olduğu görüşündedir. Tanrı'nın kişiliğiyle o, birbirlerine en ideal yolla bağlanmış bir dizi somut şuur halleri birliğini anlatmak ister. Gündelik anlamdaki kişiye benzese de bu kişi, eşsiz ve rakipsizdir. O, yer tutmadığından diğer varlıkları dışarıda tutmaz ve başka bir varlığın onun yerine icra edebileceği herhangi bir işlev yoktur.

İktbal'e göre, dini düşünce tarihine baktığımızda ışık gibi belirsiz, uçsuz bucaksız ve nüfuz edici kozmik bir unsur olarak düşünülen Tanrı'nın bir zat olduğu anlayışından kaçınmak için çeşitli yollara başvurulduğunu görüyoruz. Bu yollardan en yaygın olarak benimsenen panteizmdir. Bilindiği gibi panteizmde bütün varlıkları dolduran Tanrı doğaya eşitlenir. İktbal, panteizmi kesin olarak reddeder. İktbal'e göre, hayata kendi tecrübelerimiz aracılığıyla içeriden bakmak yerine entelektüel bir bakış atarsak panteizme varmamız kaçınılmazdır. Çünkü düşünce, hayatı ancak her şeyin içinden akıp giden evrensel bir akıntı olarak resmedebilir (R 58). İktbal, Yahudi, Hristiyan ve İslam literatüründe Tanrı'nın ışık şeklinde tanımlandığını; fakat artık yorumlamanın değişmesi gerektiği düşüncesindedir. Zira modern fiziğin verilerine göre, ışığın hızı referans sistemleri ne olursa olsun tüm gözlemciler için aynıdır ve geçilemez. Bundan dolayı, Mutlak'a ancak ışık en yakın olabilir. O halde, Tanrı'ya

uygulan ışık benzetmesi kolayca panteistik bir yoruma götürebilen Tanrı'nın heryerdeliğini değil, mutlaklığını verir (R 60). Yine, *Bergson'un Işığında Bedil*'de İkb panteizmi şöyle eleştirir:

Bana göre panteistik düşünce, Tanrı'yla daha fazla yakınlık kurmak için görünürde kendisini tatlı ve masum bir özlem altında gizleyen incelikli bir bozulma kuvvetidir. Nihai özünde panteizm, insanların bozulmalarıyla oluşmuş bir eğilim, gevşeme veya gerginlik halinin bırakılarak hayatın ön cephelerinden bitmek bilmeyen bir izinle ayrılmaktır.

Aslında, İkb 'in gençlik yıllarındaki ilk dönem düşünceleri panteistik bir görünüm arz eder. Örneğin McTaggart, İkb 'e yazdığı bir mektupta şöyle söyler: “Fikirlerinde bir değişiklik olmadı mı? Eminim ki, felsefe üzerinde sohbet ettiğimiz günlerde, sen daha çok panteist ve mistik idin.” (İkb , 2011: 191). Bu döneminde o, Tanrı'yı evrensel ve her şeyi kapsayan bir okyanus gibi düşünür. Birey ise, okyanustaki bir damladır. Tanrı bir güneş gibidir, birey ise mum. Mum, güneşin yanında yanmayı sürdüremez (Sharif, 1964). *Reconstruction*'da ise okyanustaki damlanın inciye dönüştüğünü görüyoruz: “Tanrı'nın hayatının ebedi akışında yaşayan ve hareket eden inciler gibiyiz.” (R 68) Yani İkb , panteistlerin ve bazı mutasavvıfların insanın Tanrı'da yok olması (*fenafillah*) görüşünün aksine, insanın kişiliğinin Tanrı karşısında korunduğu ve korunacağı düşüncesindedir. İkb 'e göre panteistik sufizmin sonlu benlerin Sonsuz Ben karşısında benliklerini koruyamayacaklarını düşünmelerinin sebebi sonsuzun doğasını yanlış anlamalarıdır (R 112)⁶³. Gerçek sonsuzluk, sonsuz bir uzantı şeklinde düşünülemez. Başka bir deyişle, Tanrı'nın sonsuzluğu uzamsal bir sonsuzluk değildir. Tinsel değerlendirme söz konusu olduğunda, saf enginlik veya sınırsızlık hiçbir anlam ifade etmez. Dahası, zamansal ve uzamsal sonsuzluk mutlak değildir. Çünkü doğa boşlukta duran statik bir madde yığını değil, birbirleriyle ilişkili olaylar bütünüdür. Uzay ve zaman da bu ilişkilerden doğar. Nihai Benliğin sonsuzluğu, evrenin sadece kısmi bir ifadesi olduğu yaratıcı aktivitesinin sonsuz içsel imkanlarından oluşur. “Tek kelimeyle, Tanrı'nın sonsuzluğu yoğunlukla ilgilidir, hacimle değil. Sonsuz bir seri içerir, fakat

⁶³ İkb , sufizmi, biri ‘panteistik’, diğeri ‘yüksek’ olmak üzere başlıca iki kısma ayırır görünür. Ona göre yüksek sufizm, panteistik sufizmde olduğu gibi, sonlu benin Sonsuz Ben’de emilerek kimliğini yitireceğini değil, Sonsuz’un sonlunun sevgi dolu sarmalayışına gireceğini söyler (R 104).

bu serinin kendisi değildir.” (R 61) İkbâl, açıkça süre anlayışının bir uzantısı olan bu sonsuzluk görüşüyle Tanrı’nın bir zat olarak nasıl sonsuz olabildiğini de açıkladığı düşüncesindedir. Zira, kişilik sonluluğu ima edebilir. Sonuç olarak, Sonsuz Ben, sonlu benleri, onların benliklerini muhafaza ederek ve onları dışlamadan kendi içinde barındırır. İkbâl’e göre, Tanrı’nın içkin sonsuzluğundan dolayı doğanın sınırları da içseldir, yani doğanın sınırlarını belirleyen ve onun sürüp gitmesini sağlayan Tanrı’dır. Bu yüzden, doğanın sınırsızlığı potansiyeldir, aktüel değil. Doğanın genişlemesinin potansiyel anlamda bir sonu yoktur. O halde doğa, yaşayan ve büyümesinin dışsal bir limiti olmayan sürekli büyüyen bir organizma olarak anlaşılmalıdır. Ve doğa, Tanrı’nın davranışı olduğundan, doğanın bilgisi de Tanrı’nın davranışının bilgisidir. “Doğayı gözlemlediğimizde aslında Mutlak Benle bir çeşit yaklaşma arıyoruz ve bu da yalnızca ibadetin başka bir türüdür.” (R 53)

Tanrı’yı evrenle bir ve aynı gören panteizmi, Tanrı’yı ve evreni birbirinden ayıran deizmi ve Tanrı’yı evrene aşkın gören, bununla birlikte Tanrı’nın evrene müdahil olduğunu ileri süren, fakat bu müdahalenin nasıl vuku bulduğunu, dolayısıyla Tanrı ve evren arasındaki ilişkiyi açıklayamayan klasik teizmi reddeden İkbâl’in Tanrı anlayışını en iyi ifade eden kavram, daha çok Hartshorne’la ilişkilendirilen ‘panenteizm’dir.⁶⁴ En genel anlamıyla panenteizm, panteizmden farklı olarak, her şeyin Tanrı olduğunu değil, her şeyin Tanrı’da olduğunu ileri sürer. Buna göre Tanrı evrene indirgenemez, Tanrı evrenden fazlasıdır (Nikkel, 1995) Hartshorne (1953: 16), panenteist Tanrı anlayışının beş faktörden mürekkep olduğunu ifade eder. Buna göre, Tanrı ebedidir, yani doğum ve ölüm gibi bazı yönlerden değişimden yoksundur. Zamansaldır, yani bazı yönlerden değişebilir. Şuurludur, yani kendi kendisinin farkındadır. Bilendir, yani dünyayı ve evreni bilir. İhata edendir, yani her şeyi kendi parçaları olarak içine alır. Hartshorne, bu anlayışın temsilcileri olarak da Platon, Schelling, Whitehead ve İkbâl gibi isimleri sayar (s. 17). Aslında panenteizm, süreç felsefesinin çift kutuplu Tanrı düşüncesinin doğal bir sonucudur. Zira bu düşüncede, Whitehead’in terminolojisiyle, Tanrı’ya asli doğasından bakarsak Tanrı evrene aşkın; ikincil doğasından bakarsak Tanrı evrene içkindir. Hartshorne’un

⁶⁴ Panenteist Tanrı anlayışının kökeni üzerine yapılmış bir çalışma için bkz., Yasa, Metin, “Panenteizmin Tarihsel Ardalanı Üzerine”, *OMÜİFD*, 18-19, 2005, s. 129-146.

felsefesinde de Tanrı çift kutupludur. Tanrı, bir yönüyle soyut, diğer yönüyle somuttur. Bu iki yön birbirlerinden ayrı tutularak kavranılamazlar. Tanrı, soyut yönüyle mutlak, değişmez ve bağımsız iken; somut yönüyle izafi, değişebilir ve bağımlıdır (Sia, 1985: 43). Soyut yönüyle Tanrı evrene bizim zihnimizle bedenimize aşkın olduğumuz gibi aşkındır ve somut yönüyle de ona içkindir. Gerçekten de Hartshorne, evreni Tanrı'nın bedeni olarak düşünür gibidir.⁶⁵ Rem B. Edwards (1979) Hartshorne'un kurduğu analogiyi şu şekilde açıklıyor:

Hartshorne, biz insanların Tanrı'ya, hücrelerimizin bizimle bağlantılı olmasına benzer şekilde bağlı olduğunu varsayıyor. Hücrelerimiz, bir miktar özerkliğe sahip yerleşmiş his birimleridir. Çoğu durumda biz onların eylemlerini istediğimiz şekilde kontrol edemeyiz, onlar da bizim eylemlerimizi kontrol edemezler. Fakat bütün ve parçalar birbirleriyle ilişki içerisindedirler ve birbirlerini etkilerler. Bedenimin hücreleri zarar görür ve acı çekerse, ben de acı çekerim, yine, onların iyi halleri de beni keyiflendirir... Bizler, Tanrı'nın bedeninin üyeleriyiz, içinde yaşadığımız, hareket ettiğimiz ve var olduğumuz o ilahi bütünün özerk parçalarıyız.⁶⁶ (s. 211)

Hartshorne'a göre (1969), mutlak, sonsuz, hareket etmeyen hareket ettirici gibi ifadeler soyut kavramlardan ibarettir. Bununla birlikte, dindeki Tanrı'nın mutlak, sonsuz ve hareket etmeyen bir yönü vardır. Diğer varlıkların üstünde olan böyle bir varlık, ona göre en iyi 'ikili aşkınlık ilkesi' ile açıklanabilir. Yani Tanrı, tamamen kendi varlığına has bir şekilde bağımsız ve bağımlı, sonsuz ve sonlu, değişmeyen ve değişen, tikel ve evrenseldir. Tanrı'nın izafi yönü somuttur ve soyut ancak somut olanda gerçeklik kazanır. İkili aşkınlık ilkesine göre Tanrı, dünyevi aktüalitelerin ortaya çıkardığı her yeni çokluğu kavrar ve yaratıcı bir şekilde sentezler. Böylece sürekli olarak ilahi hayatı zenginleştirir (Hartshorne, 1979: 262). Yine, başka varlıklar gibi Tanrı da kendisine yöneltlen çağrılara cevap verir. Ortaklaşa yaratma sürecinde Tanrı, yüce bir ortak olarak diğer varlıklarla işbirliği yapar. Bu noktada Hartshorne ve İkbal arasındaki fark, Hartshorne'un İkbal'in Tanrı-insan bağlamında ele aldığı ilişkisel çerçeveyi kozmik düzeye taşımasıdır denebilir. Bununla beraber, hem Hartshorne'da hem de Whitehead'de, Tanrı ve diğer varlıklar arasındaki ilişki 'kavrayış' anlayışı uyarınca çift yönlüdür. Yani Tanrı etkilediği gibi, etkilenir de. Peki, İkbal'in Tanrı anlayışı için de aynı şeyi söyleyebilir miyiz? Tanrı

⁶⁵ Whittemore'a göre (1966: 72) İkbal'de de evren, Tanrı'nın fiziksel varlığıdır.

⁶⁶ Edwards, son cümlesiyle İkbal'e atıfta bulunuyor.

etkilenir mi? Etki, değişimi de beraberinde getirdiğine göre, Tanrı değişir mi? Hartshorne'un tanımladığı şekliyle Tanrı'nın zamansallığını ve dolayısıyla değişimini içeren panenteizm, İkbâl'in kabaca sözlük tanımıyla düşündüğümüz panenteizmiyle ne derece örtüşür? Hartshorne, örtüştüğünü düşündüğünden onu modern panenteistler arasında zikrediyor. Gerçekten de, Hartshorne'a göre (1953: 297), İkbâl'in felsefesinden Tanrı'nın tecrübe eden, yani zamansal, etkilenen ve değişen bir varlık olduğu sonucu çıkarılabilir. Meseleyi değerlendirmeye İkbâl'in Tanrı'sının çift kutuplu olup olmadığı sorusuyla başlayalım.

M. Aydın'a göre (2000), İkbâl'in Tanrı'yı bağımsız, asli ve mutlak olarak vasıflandırması ilahi benliğin tamlığı ve bölünmezliği ile ilgili olduğundan Whitehead ve Hartshorne'da gördüğümüz çift kutuplu Tanrı anlayışını açık bir şekilde İkbâl'de göremiyoruz. Bizce Aydın, çift kutuplu Tanrı anlayışının İkbâl'de açık olarak bulunmadığını söylerken haklıdır; fakat bu sonuca varırken izlediği yol problemlidir. Zira, Tanrı'yı çift kutuplu olarak düşünmek onun tamlığına ve bölünmezliğine zarar vermez. Süreç felsefesinde Tanrı, iki yönüyle farklı özellikler gösteren tek bir bütündür. Bölünmezlik ve tamlık anlamında Tanrı'nın çift kutupluluğunun bir mıknaatısın çift kutupluluğundan farkı yoktur. Nasıl ki mıknaatısın bir tek kutbunu izole edip inceleyemiyorsak, Tanrı'yı da sadece bir kutbuyla düşünemeyiz. Tanrı'nın somut ve soyut yönlerini veya asli ve değişen yönlerini birbirlerinden kopardığımız takdirde eksik bir Tanrı tasavvuru elde etmiş oluruz. Biz, Whitehead ve Hartshorne'unki gibi olmasa da bir tür çift kutuplu Tanrı fikrinin İkbâl'de de mevcut olduğunu düşünüyoruz. Bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, İkbâl, bir ben olarak Tanrı'nın hayatının saf sürede olduğunu düşünür. Fakat aynı zamanda Tanrı, saf süreye organik olarak bağlı olan seri zamanda yaşar. Tanrı'nın seri zamanla olan bağı onun yaratıcı aktivitesinden kaynaklanır. Tanrı'nın saf sürede gerçekleşen sürekli yaratışı kendisini bize niceliksel bir akış olarak gösterir ve bu da düşüncenin Tanrı'nın yaratıcı aktivitesi üzerindeki yorumudur. Buna göre Tanrı, saf süredeki yaşamını değişim dünyasında açığa vurur. "Bütün yaşamın nihai tinsel ilkesi, İslam tarafından anlaşıldığı şekilde, sonsuzdur ve kendisini çeşitlilik ve değişim olarak ifşa eder." (R 140) O halde Tanrı, saf süreyi ve seri zamanı kendi benliğinde birleştirir diyebiliriz.

Fizikçiler, aklın süreklilik arayışında yarattığı görünüşte sürekli olan fiziki dünyanın köklerinin, değişim ve sürekliliğin zıt niteliklerini birleştiren ve bundan dolayı hem sürekli hem de değişken olarak görülebilen, ancak bir ben olarak düşünülebilecek daha sürekli bir şeyde olduğunu henüz keşfetmediler (R 63).

Buradaki benliğin, pasajın bulunduğu bağlam da dikkate alınırsa Tanrı olduğu açıktır. Buna göre Tanrı, bir yönden sürekli; diğer yönden de değişken. İşte İkbâl'in hem Tanrı'yı saf süre ve seri zamanda yaşayan bir varlık olarak görmesi hem de yukarıdaki alıntıda zikrettiği sözler, bizi onun Tanrı anlayışının da çift kutuplu olarak değerlendirilebileceği yargısına götürmektedir. Tanrı'nın birincil veya asli kutbu sürekliliğin konusu olan saf süredeki varlığıyla; ikincil veya türeyen kutbu ise değişimin konusu olan seri zamandaki varlığıyla örtüşür. Lakin İkbâl, Tanrı'nın değişmesini Whitehead ve Hartshorne gibi düşünmez. İkbâl'e göre seri değişim, kusur işaretidir. Dolayısıyla değişimi bu şekilde düşünürsek ilahi mükemmeliyeti ilahi yaşamla uzlaştırmak aşılmaz derecede güçleşir. Tanrı'nın yaşamının aşamaları bütünüyle içeriden belirlenmiştir. Bundan dolayı, mükemmel olmayandan görece mükemmele doğru hareket veya tersi anlamında değişim Tanrı'nın hayatına uygulanamaz. Tanrı, çeşitli durumların sıralanması şeklinde olmayan ve gerçek karakterini 'yorgunluğun dokunmadığı'⁶⁷ ve 'uyuklamanın tutmadığı'⁶⁸ sürekli yaratılış şeklinde ortaya koyan saf sürededir. Tanrı'yı bu anlamdaki bir değişimden yoksun olarak düşünmek, onu tam bir hareketsizlik, güdüsüz, durgun bir nötrallik, mutlak bir hiç olarak düşünmek demektir. Tanrı için değişim kusur anlamına gelemaz. Tanrı'nın mükemmelliği, mekanistik olarak düşünülen hareketsizlikten değil, yaratıcı aktivitesinin engin kaynağından ve yaratıcı vizyonunun sonsuz ufkundan oluşur. Tanrı'nın yaşamı, G. W. F. Hegel'in (1770-1831) düşündüğü gibi bir idealin kovalanması değil, kendi kendini açığa vurmaktır. İnsanın 'henüz değil'i bir kovalamaca ve başarısızlık anlamına gelebilirken Tanrı'nın 'henüz değil'i bütünlüğünü tüm süreç boyunca koruduğu varlığının sınırsız yaratıcı imkanlarının şaşmaz bir biçimde gerçekleşmesidir (R 57).

⁶⁷ Kuran, 50:38.

⁶⁸ Kuran, 2:255.

Whitehead ve Hartshorne ise, İkbâl'in tam da 'Tanrı'ya uygulanamaz' dediği anlamda değişimi Tanrı'ya atfetmekte bir sakınca görmezler. Hartshorne'a göre (1984), 'mükemmel' kelimesi, tamamlanmışlık, bitmişlik şeklinde klasik anlamıyla alındığında ilahi gerçekliği tanımlamak için yoksul bir kelimedir. Bu anlamıyla düşünüldüğünde Tanrı'nın mükemmelliği onun değişmezliğini de içerecektir. Oysa, değişim iki türlüdür: Kötüye doğru değişim ve iyiye doğru değişim. Kötüye doğru değişim elbette Tanrı'ya atfedilemez. Fakat iyiye doğru değişim Tanrı için söz konusu olabilir. Hartshorne, Tanrı'nın tapılmaya değer bir varlık olması için kendisinin haricindeki tüm varlıklardan üstün, bir başkası tarafından 'geçilemez' olması gerektiğini ifade eder. İyilik, doğruluk, kutsallık, yanılmazlık gibi soyut değerler bakımından Tanrı, kendisi de dahil hiçbir varlık tarafından geçilemez, aşılamazdır. Fakat estetik değerler bakımından başka bir varlık Tanrı'ya rakip olamasa da Tanrı kendi kendini geçebilir, yani daha iyiye gidebilir, büyüyebilir. Çünkü değer en somut şekli olan estetik değer için üst bir sınır yoktur. Tanrı, aktüel dünyadaki ve onun seleflerindeki tüm güzelliği hazzedebilir; fakat yaratıcılık tükenmez ve hiçbir yaratılış sonraki yaratılışları gereksiz kılamaz. "Eğer dünyanın Tanrı'nın azametina bir katkı yapmadığını düşünüyorsanız, o zaman sorarım size, bizim burada ne işimiz var ve neden bizim varlığımızdan hiçbir şey kazanmadığını söylediğiniz bir varlığa 'hizmet etmekten' bahsediyoruz?" (Hartshorne, 1984: 8) O halde Hartshorne'da Tanrı, sürekli olarak sonsuza kadar yeni deneyimlerle zenginleşir ve gelişir. Tanrı'yı evrenin şairi olarak gören Whitehead'de de benzer şekilde Tanrı tamlığı sebebiyle birincil yönüyle değişmezdir; fakat ikincil yönüyle evrenin yaratıcı gelişimiyle birlikte o da değişir (PR 345). Tanrı'nın tecrübe ettiğine, ilahi hayatın yeni deneyimlerle zenginleştiğine dair bir ifadeyi İkbâl'de göremiyoruz. Aslında İkbâl'in benlik düşüncesinin mantıki sonucu, her benin deneyimleyen bir varlık olmasından Tanrı'nın da bir ben olarak deneyimlediğidir. Fakat İkbâl, bunu açıkça söylemiyor. O, daha çok, Tanrı'dan etkilenenden ziyade etkileyenmiş gibi bahsediyor. Tanrı'nın mükemmelliğini zedeleyeceğini düşündüğünden klasik anlamdaki değişimi Tanrı için uygun görmüyor. Tanrı'nın davranışı olarak doğadaki değişimi halden hale geçiş şeklinde değil, yaratıcı ilerleme, varyasyonel büyüme şeklinde düşünüyor. Sonuç olarak, değişimi Hartshorne'un anladığı gibi alırsak, onun panenteizm tanımının karşılığını Tanrı'nın zamansallığına rağmen İkbâl'de bulmak

zor görünüyor. Fakat panenteizmi daha dar anlamda Tanrı'nın içkinliğini ve aşkınlığını aynı anda kabul etmekte herhangi bir çelişki görmeyen bir anlayış şeklinde düşünersek o halde İkbâl kesinlikle bir panenteisttir.⁶⁹

Tanrı tasavvurunda benlikten, tecrübeden yola çıkan İkbâl, acaba Tanrı'nın varlığına dair ileri sürülen argümanlar hakkında ne düşünüyor? Felsefe tarihinde, özellikle de skolastik felsefede Tanrı'yı ispata yönelik temelde üç tür argüman ileri sürülmüştür. Bunlar: Kozmolojik, teleolojik ve ontolojik argümanlardır. Bu argümanlar daha önce Hume, Kant ve Russell gibi filozoflar tarafından yoğun bir şekilde eleştirilmişti.⁷⁰ İkbâl de argümanlara karşı eleştirel bir yaklaşım sergileyerek onlara katılır. Kozmolojik argüman, kendisine dayanak noktası olarak nedenselliği alır ve sınırlı varlıkların birer sonuç olduklarından kendi varoluşlarını açıklayamadıklarını, dolayısıyla bir sebebe ihtiyaç duyduklarını, sebepler zincirinde sonsuza kadar gidemeyeceğimizden gerilemenin kendisine sebep olunmamış bir ilk sebepte, zorunlu bir varlıkta sonlaması gerektiğini, bu sebebin de Tanrı olduğunu söyler. İkbâl'e göre, sonlu bir etki ancak sonlu bir sebep veya sebeplerin sonsuz serisi tarafından verilebilir. Bu seriyi belli bir noktada sonlandırmak ve serinin bir üyesini sebep olunmamış ilk sebep olarak serideki diğer elemanlara üstün tutmak, tüm argümanın yürüdüğü nedensellik ilkesini hiçe saymak demektir. Ayrıca, ilk sebep zorunlu olarak etkisini dışlayacaktır ve bu da etkinin kendi sebebine sınır koyduğu, onu sonlu bir şeye indirgediği anlamına gelir. Sonluyla çelişerek ulaşılan sonsuz, ne kendisini ne de sonluyu açıklayabilen sahte bir sonsuzdur. Gerçek sonsuz, sonlu olanı dışlamaz; sonluluğunu koruyarak onu kapsar ve varlığını gerekçelendirerek açıklar. Bu nedenlerden ötürü İkbâl'e göre kozmolojik argümanda

⁶⁹ Bu anlayış en güzel ifadesini Whitehead'de bulur: "Tanrı'nın sürekli olduğunu, dünyanın akıcı olduğunu söylemek de; dünyanın sürekli olduğunu, Tanrı'nın akıcı olduğunu söylemek de doğrudur... Evrenin Tanrı'da içkin olduğunu söylemek de, Tanrı'nın evrende içkin olduğunu söylemek de doğrudur. Tanrı'nın evrene aşkın olduğunu söylemek de, evrenin Tanrı'ya aşkın olduğunu söylemek de doğrudur..." (PR 348)

⁷⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz., Hume, David (1779), *Dialogues Concerning Natural Religion*, London: M.DCC.LXXIX.; Kant, Immanuel (2010), *The Critique of Pure Reason*, (çev. J. M. D. Meiklejohn), s. 341-369, Pennsylvania: Pennsylvania State University, Electronic Classic Series.; Russell, Bertrand (2004), *Why I Am Not a Christian*, s. 4-10, Paul Edwards (der.), London: Routledge.

içerilen sonludan sonsuza hareket meşru değildir ve argüman totolojiye düşer (R 27).⁷¹

Teleolojik argüman ise evrendeki düzenden hareket eder. Bu argümanın savunucularına göre, dünyamıza ve evrene baktığımızda belli bir plan doğrultusunda düzenlenmiş ve büyük bir bilgelikle inşa edilmiş hassas bir tasarımın işaretlerini görüyoruz. Örneğin, güneşe biraz daha yakın veya biraz daha uzak olsa yaşanılmayacak bir yer olacak olan dünyamız, tam olması gerektiği yerdedir. O halde, dünyaya bu ayarı veren ve evreni belli yasalarla yöneten, sonsuz güce ve bilgiye sahip bir varlık olmalıdır. İşte o varlık Tanrı'dır. İkbal'e göre argüman bize bir yaratıcı değil, en fazla, unsurlarının kendi kendilerine düzenli yapılar ve kombinasyonlar oluşturamadığı ezelden var olan ölü bir madde üzerinde çalışan bir tasarımcı verir.⁷² Onu maddesinin yaratıcısı olarak düşünsek bile, önce zorlu bir madde yaratıp sonra doğasına yabancı olan yöntemlerle bu maddenin direncinin üstesinden gelmeye çalışan böyle bir yaratıcının bilgece davrandığını söyleyemezdik. Gerçek şudur ki, maddesinin dışında kalan bir tasarımcı her zaman için maddesi tarafından sınırlanmak durumundadır. İkbal, Tanrı'nın tasarımcılığını insaninkine benzeten analogileri de reddeder. Ona göre, zanaatkar bir insanın işiyle doğanın fenomenleri arasında analogi kurulamaz. Çünkü zanaatkar, seçtiği maddeleri doğal ilişkilerinden ve durumlarından izole etmeden planını uygulayamaz. Buna karşın doğa, bütünüyle birbirlerine bağımlı iç olaylarla örülü bir sistem oluşturur. O halde, neresinden bakarsak bakalım, teleolojik argüman kozmolojik argümandan daha iyi değildir (R 28).

Diğer Tanrı argümanlarından bütünüyle rasyonel ve a priori olması bakımından ayrılan ontolojik argümana gelince; bu argümanın tarihi kökleri İslam filozoflarına kadar uzanmakla birlikte, onu bir 'delil' şeklinde formüle eden kişi Aziz Anselm (1033-1109) olmuştur (Aydın, 2010: 27). Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi rasyonalist düşünürlerce de benimsenip kullanılan bu kanıt (Cevizci, 2010: 1194), öncelikle Tanrı'yı yetkin bir varlık olarak tanımlar ve sonra yetkin veya mükemmel

⁷¹ Krş., Hegel, G.W.F. (1895), *Lectures on the Philosophy of Religion (vol II)*, (çev. Rev. E. B. Speirs, & J. Burdon Sanderson), s. 145-46, London: Kegan Paul, Trench, Trübner, & Co.

⁷² Krş., *Critique of Pure Reason*, s. 362.

varlık olarak Tanrı düşüncesinin bütün insanlarda ortak olan bir ide olduğunu iddia eder. Anselm'in deyişiyle (2002: 381) "bu ide bir budala da dahi vardır". Şayet Tanrı, sadece bir ide olarak var olup gerçekte var olmazsa, o takdirde o, yetkin bir varlık olamaz. Çünkü var oluş, yetkinliğin zorunlu bir koşuludur. O halde Tanrı, objektif olarak da var olmak zorundadır. İktbal, Kant'ı takip ederek var oluş idesinin objektif var oluş için bir kanıt oluşturmadığını ifade eder. Zihnimizdeki mükemmel varlık idesiyle bu idenin objektif gerçekliği arasında düşüncenin aşkın eylemiyle kapatılamayacak bir uçurum vardır. Argüman, kanıtlamaya çalıştığı şeyi baştan varsaydığı için bir *petitio principii*dir, yani döngüsel tekrar oluşturur (R 29). Böylece İktbal, mantıksal gerekçelerle bu üç argümanın da başarısız olduğunu, bizi Tanrı'nın var olduğu sonucuna götüremeyeceğini gösterir. İktbal'e göre, ontolojik ve teleolojik delillerin başarısızlığının sebebi, düşünceyi veya ideayı eşyaya dışarıdan yaklaşan bir vasıta olarak görmeleridir. Oysa, düşünceyi Kant'ın anladığı şekilde nesnesini dışarıdan alarak onu organize edip tamamlayan bir ilke olarak değil de, nesnesinin varlığında yer alan biçimlendirici bir güç olarak almak mümkündür. Eğer düşünceye böyle bakılırsa, o, artık eşyanın doğasına yabancı değildir; tersine onların nihai zeminidir ve varlıklarının özünü oluşturur. Onlara var oluşlarının başlangıcında nüfuz eder ve kendi belirledikleri amaçlara doğru yürüyüşlerinde ilham kaynağı olur. Buna göre, ontolojik ve teleolojik argümanların gerçek önemi ancak düşüncenin ve varlığın nihayetinde bir olduklarını gösterebilirsek açığa çıkacaktır (R 30).⁷³

İktbal gibi Whitehead de Tanrı delillerine sıcak bakmaz. Whitehead'e göre (RM 71), aktüel dünyayı düşünerek başlatılan herhangi bir kanıt, bu dünyanın ötesine geçemez. Sadece dünyanın tecrübe ettiğimiz şekliyle açığa çıkan faktörlerini keşfedebilir. Başka bir deyişle, içkin bir Tanrı'yı keşfedebilir; fakat bütünüyle aşkın bir Tanrı'ya ulaşamaz. Gerçi Whitehead, evrendeki düzenin tesadüf eseri olmadığını söyler; ama düzenden düzen koyucuya gidecek şekilde formel bir delil yapılandırmaz (Albayrak, 2001). Buna karşılık Hartshorne, Tanrı delilleri ile ilgilenir⁷⁴, özellikle de

⁷³ Krş., Hegel, G. W. F. (1991), *Encyclopedia of Philosophical Sciences Part I: The Encyclopedia Logic*, (çev. T. F. Geraets, W. A. Suchting, and H. S. Harris), s. 81, Indianapolis: Hackett Publishing.

⁷⁴ Bkz., Viney, D. W., 1985, *Charles Hartshorne and the Existence of God*, Albany: State University of New York.

Anselm'in ontolojik delilini revize ederek geliştirir⁷⁵. Lakin Hartshorne'a göre, Tanrı'nın varlığı hakkında bir neticeye ulaşmamızı sağlayacak olan tek bir argüman değil, argümanların uyumlu birlikteliğidir.

3.2. TANRI'NIN BİLGİSİ VE KUDRETİ

3.2.1. Tanrı'nın Bilgisi ve İnsanın Özgürlüğü

Temel problem şudur: Tanrı'nın her şeyi bilmesiyle insanın özgür seçimlerde bulunabilen bir varlık olduğu varsayımı uzlaştırılabilir mi? Sonra Tanrı, her şeyi ezeli bir bilgiyle biliyorsa yenilikten bahsetmek mümkün müdür? Fakat öncelikle Tanrı'nın bilmesi, bizim bilmemiz gibi midir? İkbal'e göre insanın bilgisi her zaman için diskürsiftir, yani bilenin karşısında duran ve kendiliğinden var olduğu düşünülen bir 'başkası'nın veya bilmenin nesnesinin etrafında yürütülen geçici bir süreçtir. Bu anlamdaki bilgi, bunu her şeyi bilme olarak genişletsek de, her zaman için yüz yüze gelinen bir başkasına göreli olmak durumundadır, dolayısıyla her şeyi kapsayan Tanrı'ya atfedilemez. Çünkü Nihai Benin, sınırlı benler gibi perspektif sahibi olduğu düşünülemez. Daha önce de söylendiği gibi, evren Tanrı'nın karşısında duran, kendi kendine varlığını sürdüren bir başkası değildir. Ne zaman ki yaratılışa Tanrı'nın yaşamındaki belli bir olay olarak bakarız, işte o zaman evren bize bağımsız bir başkası olarak görünür. Oysa, her şeyi kapsayan Tanrı'nın bakış açısından böyle bir başkası yoktur (R 73). Bu nokta ehemmiyet arz etmektedir, zira Tanrı'yı evrenle karşı karşıya getiren her türlü anlayışın, İkbal'in ileri sürdüğü bilme problemiyle yüz yüze gelmesi kaçınılmazdır. Hem İslam felsefesi ve kelamında hem de Ortaçağ Hristiyan felsefesinde tartışılmış Tanrı'nın tikelleri bilip bilemeyeceği sorusunun temelinde de bu anlayış yatmaktadır denilebilir. Öyle ya, eğer Tanrı bir sihirbazın şapkadan tavşan çıkarması gibi evreni varlığa getirmiş ve onun dışında konumlanmışsa nasıl olur da onda gerçekleşen münferit olayları bilebilir? Aristoteles'in 'hareket etmeyen hareket ettirici'si için problem yoktur. Zira onun

⁷⁵ Bkz., Hartshorne, C., 1965, *Anselm's Discovery: A Re-examination of the Ontological Proof for God's Existence*, La Salle, IL: Open Court.

Tanrı'sı sadece kendi kendini temaşa eden ve evreni bilmeyen bir Tanrı'dır. Fakat evrenle ilişkisi olduğu düşünülen yaratıcı bir Tanrı için bu soru cevabı beklenen bir sorudur. İbn Sina (980-1037) bu soruyu sudur teorisi doğrultusunda "Allah tikelleri külli tarzda bilir" (İbn Sina'dan aktaran Özdemir, 2003: 38) şeklinde cevaplıyor. Buna göre Tanrı'nın bilgisi ezeli bir bilgidir; olmuş, olan ve olacak her şeyin bilgisi onda mutlak bir biçimde mevcuttur. Zaman içinde vuku bulan her tikel durum bu ezeli bilgiye göre gerçekleştiğinden Tanrı'nın onları ayrıca oluşları sırasında bilmesine gerek yoktur. Açıkçası, klasik teistik anlayışlar için başka bir cevap da yok gibi görünüyor. Çünkü diğer seçenekte Tanrı'nın zamansal bir yönünün olduğunu kabul etmek vardır ki, bu da değişimin hiçbir türüsünü Tanrı'ya atfetmeyen klasik teizmin asla kabul edemeyeceği bir şeydir. Fakat Tanrı'nın bilgisini bu şekilde düşününce başka bir problem daha doğuyor: Özgürlük problemi. Şayet Tanrı belli bir ölçüde özgür olduğunu düşündüğümüz seçimlerimiz dahil, her eylemi daha bu eylemler vuku bulmadan evvel biliyorsa, seçimlerimizi özgürce yaptığımızı veya özgür bir iradeye sahip olduğumuzu iddia edebilir miyiz? İlahi determinizmin bir şekli olan katı determinizme veya fatalizme (kadercilik) göre zaten özgür irade diye bir şey yoktur. Tüm eylemlerimiz Tanrı'nın ezeli ve şaşmaz bilgisi uyarınca önceden takdir edilmiştir. İkbal'e göre en alçaltıcı tipte bir fatalizm, İslam dünyasında yüzyıllar boyunca sürmüştür. Avrupalıların 'kısmet' sözcüğüyle özetlediği bu tür bir fatalizm, kısmen felsefi düşüncenin, kısmen politik çıkarların ve kısmen de İslam'ın takipçilerine verdiği yaşam itkisinin tedricen azalmasındandır (R 104). İkbal, kader kavramını çok daha farklı düşünür. Ona göre kader veya kısmet (*destiny*), imkanlarının ifşasına öncelikli olan veya nedensel silsileden azat edilmiş zamandır. Bu zaman, hesaplanan veya düşünülen değil, hissedilen bir zamandır, yani saf süredir. "Bana imparator Humayun ve İran Şahı Tahmasp'ın neden çağdaş olduklarını sorarsanız, size hiçbir nedensel açıklama veremem. Size verebileceğim tek cevap, gerçekliğin doğasının öyle olduğudur ki, oluşunun sınırsız imkanları arasından, Humayun'un ve Şah Tahmasp'ın yaşamları olarak bilinen iki olasılığın birlikte gerçekleştikleridir." (R 47) Buna göre bir şeyin kaderi, iş buyuran bir yönetici gibi çalışan acımasız alinyazısı değil, bir şeyin içsel hedefi, doğasının derinliklerinde yatan gerçekleştirilebilir imkanlarıdır ve bu imkanlar dışsal bir baskı olmaksızın kendilerini gerçekleştirirler. Bu anlamda kader olarak görülen zaman

şeylerin özünü oluşturur.⁷⁶ Bir önceki başlıkta da İkbal'in düşüncenin şeylerin özünü oluşturduğunu, bundan dolayı düşüncenin ve varlığın bir olduğunu ileri sürdüğünü görmüştük. Bu anlayışı, kader fikriyle birlikte düşündüğümüzde İkbal'in "Nihai Gerçeklik, düşüncenin, yaşamın ve amacın organik bir birlik doğrultusunda iç içe geçtiği saf süredir" (R 53) tümcesini daha iyi anlıyoruz. Saf süre, Tanrı'nın sınırsız imkanlara sahip yaratıcı hayatıdır. Kader ise, düşüncenin aktif katılımıyla belirli bir yönde gerçekleştirilebilecek imkanlar çeşitliliğinin organik bütünlüğüdür.

Tanrı'nın her şeyi önceden bilmesiyle insan özgürlüğünün birbirleriyle çatışmadığını, bu ikisinin uzlaştırılabileceğini düşünenler de yok değildir; hatta çoğunluktadır. Örneğin, Augustine ve onu bu konuda takip eden Thomas Aquinas (1225-1274) böyle düşünenlerdendir. *On the Free Choice of the Will* adlı eserinde (2010: 80) Evodius, Augustine'e şu soruları sorar: Tanrı, gerçekleşmesi zorunlu olan günahları nasıl adilce cezalandırabilir? Tanrı'nın önceden bildiği gelecek olaylar nasıl zorunlu olarak gerçekleşmez? Augustine'in bu sorulara cevabı şu şekildedir: Evet, Tanrı kimlerin günah işleyeceklerini önceden bilir ve bunlar zorunlu olarak gerçekleşir; fakat Tanrı onları bu günahları işlemeye zorlamaz. Yani Tanrı'nın bilgisinin bizlerin nasıl davranacağı, ne kararlar vereceği üzerinde zorlayıcı bir etkisi yoktur. Günahları bizler kendi özgür iradelerimizle işleriz. Dolayısıyla Tanrı bizleri yaptıklarımızdan ötürü adilce cezalandırabilir. Ne var ki, Augustine'nin bu sözde çözümü tatmin edici olmaktan uzaktır. Çünkü özgür irade, birtakım seçenekler arasından tercihte bulunabilme gücünde yatar.⁷⁷ Oysa Tanrı'nın ezeli bilgisi bizlere tercihte bulunacağımız hiçbir alternatif bırakmaz. Tanrı'nın bilgisini bu şekilde düşünecek olursak açıkçası bir sinema filmindeki oyuncuların farkımız kalmadığını söyleyebiliriz. Bir filmdeki karakterler bize gerçek birer hayata sahip kişilikler olarak görünürler. Halbuki onların hayatları belli bir senaryoyu takip etmekten ibarettir ve bütünüyle senaryo yazarına bağlıdır. Bu durumda bizim eylemlerimiz de Tanrı'nın mutlak bilgisine bağlıdır ve değiştirilemez. Zira, senaryoyu bilmiyor oluşumuz özgür

⁷⁶ İkbal, Kuran'ın "Allah her şeyi yarattı ve her birinin kaderini tahsis etti" (Kuran, 25:2) sözlerini de bu bağlamda yorumlar.

⁷⁷ Alvin Plantinga'nın tanımını kullanacak olursak (1974: 166), kişinin bir eyleme nispetle özgür olması demek, o kişinin bu eylemi işlemekte ve işlememekteki seçiminde, hiçbir nedensel yasa ve öncül koşul tarafından belirlenmemesi demektir.

iradeye sahip olduğumuz anlamına gelmez.⁷⁸ Bir başka problem de, böyle bir ön bilginin Tanrı'nın da elini kolunu bağlayacağıdır. Zira, irade sahibi bir varlık olarak görülen Tanrı'nın iradesi, her şeyi belirleyen bilgisi tarafından sınırlanmış olacaktır. Bu noktayı gören İkbâl, Tanrı'nın bilgisini bir tür yansıtıcı ayna olarak görmekle şüphesiz onun önceden bilmesini kurtaracağımızı, fakat bunu onun özgürlüğünden çalarak yapacağımızı ifade eder (R 74).

Tanrı'nın geleceğe ilişkin mutlak bilgisinin yol açtığı problemleri çözüme kavuşturmak için birçok düşünür onun zamansız oluşundan söz ederler. Örneğin Aquinas'a göre, gelecek olaylar belirlenmemiştir. Bundan dolayı ilahi veya insani bilginin nesnesi olamazlar. Ama yine de Tanrı onları bilebilir; çünkü Tanrı, gelecek olasılıkları gelecek olarak değil, şimdi olarak bilir (Kenny, 1979: 38). Buna göre Tanrı'nın zamansızlığı, onun geçmiş ve gelecek tüm olayları daimi bir 'şimdi' de bilmesi anlamına gelmektedir. Daha önce Iraki'nin çoklu zaman teorisiyle ilahi zamanı 'zaman-üstü şimdi' olarak buna benzer bir şekilde tanımladığını görmüştük. Bu anlayışı Müslüman teologlardan Celaledin ed-Devvani (1427-1502) ve modern düşünürlerden Royce'da da görüyoruz.⁷⁹ Bu iki düşünüre göre Tanrı için bütün olaylar tek bir algı eylemiyle 'şimdi' olarak var olurlar (R 71). Fakat Tanrı'nın zamansızlığının veya zaman-üstülüğünün onun her şeyi bildiği fikriyle uzlaştırılmasında karşılaşılan zorluklar bir yana⁸⁰ böyle bir Tanrı en azından yukarıda adı geçen düşünürlerin de içinde bulundukları dinlerin Tanrı'sına yabancısıdır. Zira Pike'ın da söylediği gibi (1970: 128), zamansız bir varlığın eylemleri, başka bir şeye karşılık veya cevap olarak yorumlanamaz. Çünkü cevaplar, zamana bağlı olarak cevap oldukları şeylerden sonradırlar. Dolayısıyla Tanrı insani duygulanımlara ve eylemlere karşılık veremez. Ayrıca O, tasarlayamaz, umut edemez ve hatırlayamaz.

⁷⁸ Bu konu analitik din felsefesinde yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Özellikle Nelson Pike'ın *Divine "Omniscience and Voluntary Action"* (Philosophical Review, 74:1, s. 27-46, 1965) adlı makalesi, üzerinde en çok konuşulan ve atıfta bulunulan yazılardan biridir. Plantinga, *God, Freedom, and Evil* (New York: Harper & Row, 1974, s. 66-72)' da Pike'a cevap verir. Ayrıca W. L. Craig'ın *Divine Foreknowledge and Human Freedom* (Leiden: E.J. Brill, 1991) adlı sadece bu konu üzerinde yoğunlaşan, birçok düşünürün görüşlerine yer verdiği kapsamlı çalışması da önemlidir. Bizim burada mevcut tartışmalara yer vermemiz mümkün olmadığından sadece kendi yorumumuzu yapmakla yetiniyoruz.

⁷⁹ Bkz., Royce, Josiah (1901), *The World and the Individual* (vol. II), s. 141, London: Macmillan.; Özdemir, Metin (2003), *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, s. 106, İstanbul: İz.

⁸⁰ Bu zorlukların detaylı bir görünümü için bkz., Pike, Nelson (1970), *God and Timelessness*, London: Routledge & Kegan Paul.

O halde, bu vasıflara sahip olmayan bir Tanrı, kişi olarak görülemez. Oysa Tanrı'nın kişiliğe sahip bir varlık olarak görülmesi vahiy kökenli dinlerin hepsinde mevcut olan ortak bir anlayıştır. İkbâl'e göre 'ezeli şimdi' görüşünde bir doğruluk unsuru vardır⁸¹. Fakat bu görüş, kapalı bir evren, sabit bir gelecek sunar ve üstün bir talihin Tanrı'nın yaratıcı aktivitesinin yönünü bir kez tümüyle belirlemesi gibi belirli olayların değiştirilemez sırasını öngörür. "İlahi bilginin bir tür pasif her şeyi bilme olarak düşünülmesi bize Einstein öncesi fiziğin eşyayı bir arada tutarak bir birlik görüntüsü veren atıl boşluğunu, çoktan bitmiş bir yapının detaylarını pasif bir şekilde yansıtan bir çeşit aynayı hatırlatır." (R 74) İkbâl, Tanrı'da bilme ve yaratma eyleminin özdeş olduğunu ve ilahi bilginin yaşayan yaratıcı bir aktivite olarak görülmesi gerektiğini söyler. Yani Tanrı biliyorken aynı zamanda bilinen nesneyi de şekillendirerek yaratır.⁸² İkbâl'in bu anlayışının arkasında ilahi bilgiyi insani bilgede olduğu gibi bilginin nesnesiyle karşı karşıya getirmeme endişesinin bulunduğu açıktır. Fakat bilmenin yaratmayla nasıl özdeş olabileceğini anlamak da kolay değildir. Zaten İkbâl de dilin bu konuda bize yardımcı olamayacağını; çünkü nesnesini yaratan türde bir bilgiyi ifade etmek için herhangi bir sözcüğe sahip olmadığımızı belirtir (R 74).

Şimdi süreç teolojisinde konunun nasıl değerlendirildiğine bakalım. Whitehead'de Tanrı, birincil yönüyle ezeli objelerden oluşan sınırsız imkanlar sahasını; ikincil yönüyle de tecrübe ettiği aktüel evreni bilir. Tanrı'nın her aktüel şeyin yaratıcı eyleminde veya onların oluş sürecinde yer alması, bir arzu nesnesi olarak onlara kendi öznel amaçlarını belirleyebilecekleri başlangıç hedeflerini sunmasıyla olur. Bu, onların özgürlüklerine getirilen bir sınırlama değil, tam tersine onlara özgürlüklerinin verilmesidir. Zira Tanrı, sınırsız imkanları her aktüel şeyin kendi büyümesiyle ilgili olan imkanlara indirgemeseydi, aktüel şeyler hiçbir zaman somutlaşma süreçlerine başlayamayacaklardı. Bu yüzden, her bir aktüel şeyin somutlaşma süreci içsel olarak belirlenmiştir; fakat dışsal olarak özgürdür (PR 46). Hartshorne (1969), benzeri yaklaşımını bir analogiyle şöyle açıklar: "Tanrı, kozmik anlamda bir yöneticidir, fakat hiçbir yönetici yönetilenlerin yerine karar vermez;

⁸¹ İkbâl, eşzamanlılığı değil, değişimden yoksun, statik eşzamanlılığı kabul etmez.

⁸² Benzeri bir düşüncüyü Farabi ve İbn Sina gibi İslam filozoflarında da görüyoruz. Bkz., Aydın, Mehmet S. (2010), *Din Felsefesi*, s. 143, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı., 12. Basım.

yönetilenlerle ilgili kararları bizzat üzerine almaz. O, sadece sınırları gösterir. Yönetilenler, bu sınırlar içinde kendi kararlarını kendileri verirler.” Whitehead ve Hartshorne’da Tanrı, asli veya soyut yönüyle zamana bağımlı değildir; fakat ikincil veya somut yönüyle zamansaldır. Tanrı, zamansal yönüyle aktüel olarak statik bir tamlığa ulaşmadığı için, sonsuza değin geçici aktüel şeylerden edindiği yeni deneyimlerle büyür. Yenilik, Tanrı için de söz konusu olduğundan, Tanrı, ne kendi bilgisi ne de başka bir şey tarafından belirlenmiş değildir.

Hartshorne’a göre (1989: 20), Tanrı her şeyi kapsayan bir gerçeklik olduğundan onun bilgisi de her şeyi kapsayıcı olmalıdır. İnsanların her şeyi Tanrı’nın dışında tutup yine de onu ‘bilen’ olarak yüceltmeleri Hartshorne için tuhaf bir düşüncedir; zira Tanrı’nın dışında hiçbir şey olamaz. Çünkü, Tanrı gerçekliğin bütünüdür. Tanrı’nın bilgisi bir anlamda sonlu, bir anlamda da sonsuzdur. Şu anda var olan evren, var olması muhtemel olan yegane evren değildir. Tanrı, var olması muhtemel olan evrenlerden hangisinin gerçekten var olduğunu bilmekle birlikte mümkün olan evrenleri de bilir; ama sadece mümkün olarak. Çünkü Tanrı’nın onları var olduklarından dolayı bildiğini söylemek, ona ilim değil, yanılma atfetmek olur. O halde, Tanrı’nın gerçek hakkındaki bilgisi, sadece gerçeklik kazanmış olanların bilgisine inhisar etmektedir. Bu anlamda Tanrı’nın bilgisi sonludur. Fakat ilahi bilgi başka bir açıdan da kesin ve kendine özgü bir şekilde sonsuzdur. Buradaki sonsuzluk, evrenin içinde bulunabileceği tüm muhtemel durumların oluşturduğu bütünlüktür. Tanrı, sadece bu sonsuz bütünlüğü bilmekle kalmaz, gerçeklik kazanacak başka imkanlar varsa onları da bilir. O halde, onun potansiyel haldeki bilgisi tasavvur edilebilen en kesin anlamda sonsuzdur (Hartshorne, 1969). Buna göre Tanrı, geleceği sadece bir imkan olarak bilebilir; çünkü gelecekteki olaylar henüz belirlenmiş değildir. İkbal’e göre de gelecek, Tanrı’nın yaratıcı yaşamının organik bütünlüğünde kesinlikle önceden vardır. Fakat sabit bir olaylar dizisi halinde değil, açık bir imkan olarak vardır. İkbal, meselenin daha iyi anlaşılması için şöyle bir örnek verir:

Farzedelim, düşünce tarihinde bazen gerçekleştiği gibi muazzam bir uygulama zenginliğine sahip verimli bir fikir bilincinizin ışığında ortaya çıktı. Siz, o anda fikrin karmaşık bir bütün olarak farkındasınız; fakat fikrin sayısız ürününün entelektüel dökümü zaman meselesidir. Sezgisel olarak fikrin bütün imkanları zihninizde

mevcuttur. Şayet spesifik bir imkan, belirli bir anda entelektüel olarak sizin tarafınızdan bilinmiyorsa, bu bilginizin yetersiz olduğundan değil, fakat bilinecek bir imkanın henüz var olmadığındandır. Fikir, uygulamasının imkanlarını ilerleyen deneyimlerle açığa vurur ve bazen bu imkanların tüketilmesi bir nesil düşünürden daha fazlasını alır (R 75).

İkbal'e göre, ilahi ilmi pasif bir her şeyi bilme şeklinde düşünerek 'yaratıcı' fikrine ulaşmak da mümkün değildir. Şayet tarih, önceden belirlenmiş olaylar dizisinin tedricen açığa çıkması olarak görülürse, o takdirde orada yeniliğe ve başlangıca yer yoktur. Dolayısıyla, bizim için sadece özgün eylemekte sahip olduğumuz kapasite açısından bir anlamı olan 'yaratma' kelimesine hiçbir anlam ilıştirmeyiz. O halde, Tanrı her şeyi ezeli bir şimdide tek seferde görüyorsa, Tanrı'nın sürekli olarak yarattığını söyleyemeyiz. Bu da, ne İkbal'in ne de diğer süreç düşünürlerinin kabul edebileceği bir şeydir. Zira "yaşam, yoğun doğallık hissiyle bir belirlenimsizlik (*spontaneity*) merkezi oluşturur ve zorunluluk alanının dışına düşer." (R 48) İkbal'e göre önceden belirlenme ile ilgili tüm teolojik anlaşmazlıklar, aktüel deneyimin bir gerçeği olan yaşamın belirlenimsizliğine hiç dikkat etmeden saf spekülasyon yapmaktan kaynaklanmaktadır. Doğal bir güç bahşedilmiş, bundan dolayı da beklenmedik davranışlarda bulunan benlerin ortaya çıkışı bir anlamda her şeyi kapsayan benliğin özgürlüğüne sınırlama getirmiştir. Fakat bu sınırlama ona dışarıdan empoze edilmiş değildir; aksine kendi yaşamına, gücüne ve özgürlüğüne iştirak edecek sınırlı benleri seçmesi Tanrı'nın kendi yaratıcı özgürlüğünden doğmuştur. Kaldı ki, yaratıcı olsun olmasın, tüm aktiviteler bir tür sınırlamadır ve bu sınırlama olmadan Tanrı'yı faal bir ben olarak düşünmek imkansızdır. İkbal, bir adım daha ileri giderek Tanrı'nın seçme özgürlüğüne sahip benlerin ortaya çıkmasına müsaade ederek büyük bir risk aldığını söyler. Bu da aslında Tanrı'nın insana ne kadar güvendiğini gösterir. O halde insanın yapması gereken, Tanrı'nın güvenine karşılık vererek onu haklı çıkarmaktır (R 76, 81). Griffin ve Cobb da bu konuda İkbal'le aynı şekilde düşünürler. Griffin'e göre (1991: 27) Tanrı'nın yaratıcı evrim süreciyle, dünyayla uyum içerisinde yaşama çağrısına 'hayır' diyebilen bir varlığın ortaya çıkmasına imkan vermesi, onun risk aldığının

işaretidir. Cobb da Tanrı'nın niçin böyle bir riske girdiğini çözemesek de onun verdiği armağanı daha değerli yollarda kullanmamız gerektiğini ifade eder.⁸³

Sonuç olarak, hem İkbal hem de süreç teologları için Tanrı'nın her şeyi bilmesi demek, onun imkanı imkan, aktüeli de aktüel olarak bilmesi demektir. Tanrı, geçmişi ve şimdiyi en kesin şekilde bilir; fakat geleceğin bilgisine sadece potansiyel olarak sahiptir. Tanrı'nın geleceği olmuş gibi bilmesi, bu düşünürler için insan özgürlüğü açısından olduğu gibi, Tanrı özgürlüğü açısından da problem teşkil etmektedir. Zira 'ezeli şimdi' anlayışı, Tanrı'nın yaratıcılığını dondurmakta ve onu pasif bir izleyici konumuna itmektedir. Tanrı, bir yandan kavramsal idrakiyle zamanüstü iken, diğer yandan evrenden ayrı olmadığından, onu ve onda gerçekleşen her şeyi bilecek şekilde zamansaldır.

3.2.2. Tanrı'nın Kudreti ve Kötülük Problemi

Hume (1779: 186), *Dialogues Concerning Natural Religion* adlı eserinde, Epikür'den aktardığı, kötülük problemiyle ilgili kendisine çokça atıfta bulunulan ve gerçekten de problemi teolojik yönden en açık bir şekilde özetleyen şu soruları sorar: "Tanrı, kötülüğü önlemek istiyor da önleyemiyor mu? O halde güçsüzdür. Önleyebiliyor da istemiyor mu? O halde kötü niyetlidir. Hem istiyor hem de önleyebiliyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?" Tanrı'nın bütün iyiliği elinde tuttuğunu belirten İkbal de benzeri bir şekilde şöyle soruyor: "Tanrı'nın kadir-i mutlaklığı ve iyiliği ile kreasyonundaki muazzam kötülük nasıl bağdaştırılabilir?" Zira İkbal'e göre, kötülüğün göreliliği olduğu ve kötülüğü dönüştürebilecek güçlerin var olduğu düşüncesi bizim için bir teselli kaynağı olamaz. Çünkü, her şeye rağmen ahlaki ve fiziksel (doğal) kötülük varlığını sürdürmektedir. Bundan dolayı, İkbal için kötülük problemi teizmin düğüm noktasıdır ve üzerinde durulması gereken ciddi bir meseledir (R 76).

Whiteheadci gelenek, Hume'un formüle ettiği şekliyle problemin çözümünün birinci soruda yattığını düşünmektedir. Yani onlar, klasik anlayışların Tanrı'nın

⁸³ Bkz., Cobb, John, *Process Theology*, <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1489>

gücünün nasıllığını doğru anlayamadıklarından problemin çözümünde hiçbir mesafe kat edemedikleri görüşündedirler. Whitehead, belirli bir yöreye özgü, emriyle dünyayı varlığa getiren ve iradesine boyun eğdiren aşkın yaratıcı Tanrı doktrininin, Hristiyan ve İslam tarihlerine trajedi getirdiği düşüncesindedir. Ona göre, İslam'ın yükselişiyle sona eren teistik felsefe şekillenirken temel olarak üç düşünce çizgisi ortaya çıkmıştı. Bunlar, Tanrı'yı sırasıyla kanun koyucu bir imparator, kişiselleştirilmiş ahlaki enerji ve nihai felsefi ilke olarak betimlemişlerdi. Fakat Hume'un *Diyaloglar*'ı, bu üç düşünce tarzını da cevaplanamaz bir şekilde eleştirdi (PR 342-43). Bu Tanrı'nın yerine Whitehead, varlıkları cezbeden, onları zorlamayan ama ikna eden, kendi yaşamını onlarla paylaşan ve kendisi de onların yaşamına katılan bir Tanrı öneriyor. Ona göre Tanrı'nın gücü, esinleyerek sebep olduğu tapmadır (Hartshorne, 1984: 14). Hartshorne, Whitehead'in bu tümcesine paralel şekilde Tanrı'nın gücünün aşılmaz büyüklükte bir sevginin çekiciliği olduğunu söylüyor. Harshorne'a göre (1984), evrene hareket veren şey ilahi güzelliştir ve diğerlerinden üstün olan bir güzellik varsa, o da kendisi olmadan hayatın bir anlamının olmadığı sevginin güzelliğidir. Tanrı'nın amacı da, genel bir ilke olarak söylersek, evrenin güzelliğidir. Genel olarak kabul edildiği şekliyle kadir-i mutlaklık, esasında Tanrı'yı sınırlayan, hakkında konuşulmaya değer, yaşayan herhangi bir dünyanın dışında tutan, yanlış ve anlamsız bir idealdir. En alt düzey varlıklarda bile yaratıcılığı besleyen ilahi gücü sınırlayan geleneğin ta kendisidir. İktbal'e göre de soyut bir ideal olarak düşünülen kadir-i mutlaklık, sadece sınırları olmayan kaprisli ve kör bir güçten ibarettir. Oysa Tanrı'nın sınırsız gücü, kendisini keyfi ve kaprisli olanda değil; tekrarlananda, olağan ve düzenli olanda gösterir. Doğa, karşılıklı ilişkilerle bağlı güçlerin oluşturduğu bir düzendir ve Tanrı'nın gücü, doğaya içkin olan bu güçlerin düzene ve güzelliğe doğru yönlendirilmesinde yatmaktadır. Griffin'in dediği gibi (1991: 23), Tanrı'nın gücü tek taraflı olarak her şeyi belirleyen bir güç değildir. Yaratılmışlar, kendi kendilerini belirleme gücüne, özgürlüğüne ve esnekliğine sahiptir. Bu düşünce, süreç teolojisindeki kadar gelişkin ve açık olmasa da gördüğümüz kadarıyla İktbal'de de mevcuttur. Yine, sevgi veya aşk kavramının da İktbal'de Tanrı'nın etkisini açıklayıcı bir faktör olduğunu görüyoruz. Örneğin onu, *Cebrail'in Kanadı*'nda (1973: 277) şu sözleri söylerken buluyoruz: "Aşk, Cebrail'in

soluğudur. Aşk, Mustafa'nın kalbidir. Aşk, Tanrı'nın elçisidir. Aşk, Tanrı'nın sözüdür... Varlığını aşka borçlusun... sonsuz, hiç azalmayan, hiç solmayan aşka."

Hartshorne'a göre (1984), yaşayabilir tek ilahi güç doktrini, bu gücün meydana gelen her şeyi etkilediği, fakat somut detaylarında hiçbir şeyi belirlemediğidir. Varlıklar, belli ölçüde kendi kendilerini belirlerler. Kötülük probleminin hakkında konuşulmaya değer tek çözümü de, varlıkların sahip olduğu bu kendi kendini belirleme anlamındaki 'özgürlük' fikrini kullanır. Hayat, bir karar verme sürecidir ve kararlar sadece insanlara özgü değildir. En gelişmişinden en ilkeline kadar tüm varlıklar, belli derecelerde seçim yapma ve kendilerini belirleme özgürlüğüne sahiptirler. Kendi başlarına hareket eden bireyler çokluğu şans ve risk faktörlerini de beraberinde getirir. Bu faktörler, yaratıcı özgürlüğün doğal sonucu olarak, meydana gelen bütün olaylarda yer alırlar. Zira, riskin ve şansın olmadığı bir dünya düşünülemez veya olsa da en fazla ölü bir dünya olur. Buna göre, kötülüğün kaynağı iyiliğin kaynağıyla aynıdır, o da özgürlüktür, karar vermedir. O halde Whitehead'in deyişiyle, "şeylerin amaçları çatışırsa ortaya kötülük çıkar." (RM 97) İyiliğin olması için iyi şansın iyi yönetimle birleşmesi gerekir. Tüm iyiliği iyi şansa veya iyi yönetime mal etmek aynı derecede yanlıştır. Kozmik düzenin varlığı Tanrı'nın iyi yönetiminin açıklamasıdır. Düzen, özgürlüğün kapsamını daraltsa da sifıra indirmez. Daha fazla özgürlük olsaydı, doğa yasaları gibi bir şey olmayacak dolayısıyla anlamsız bir kaos olacaktı. Daha az özgürlük olsaydı, bu sefer de atomlarda ve moleküllerde gördüğümüz kadarıyla bir iyilik olacaktı ve bu da yüksek türde canlılara olanak vermeyecekti. Buna göre, sayısız kararın ahenkli ve temelde iyi bir dünyayı vermesi ancak Tanrı'nın varlığıyla mümkün olabilecek bir durumdur. Tanrı, kötülüğe sebep olmadığı gibi, evreni tecrübe eden bir varlık olduğundan meydana gelen kötülükleri de hisseder. Bundan dolayı Tanrı, acıları paylaşan büyük bir dosttur.

Kötülük problemi ile ilgili, biri eleştirilere cevap olmak üzere iki kitap kaleme alan Griffin, Whitehead ve Hartshorne'dan devraldığı düşünciyi daha da detaylandırarak geliştirir. Ona göre (1991), kötülüğün varlığı evrenin en üstün gücünün, yani Tanrı'nın mükemmel şekilde iyi olduğu inancıyla çelişmez. Çünkü bu

üstün güç, var olan tek güç değildir. Yaratıcı özgürlük ve nedensel etki, sadece insanlar tarafından değil, bütün varlıklar tarafından uygulanır. Doğal kötülükler olarak bilinen olgular bile belli bir dereceye kadar yaratıkların kararlarından doğar. Zira güç, Tanrı'nın tekelinde değildir. Tanrı'nın gücü, yol açan veya çağrı yapan, ikna eden bir güçtür; durduran, alıkoyan, yok eden bir güç değildir. Tanrı'nın doğaya müdahale etmemesi veya en fena kötülükleri önlemek üzere insan işlerine karışmaması Tanrı'nın kötü veya kayıtsız olmasından ya da bunları yapmasının kendi politikasına aykırı olmasından değil, Tanrı'nın gücünün farklı türde bir güç olmasındandır. Tanrı'nın gücü, kendisini mükemmel sevgi şeklinde gösterir ve bu sevgi her şeyi kapsayıcı, kuşatıcıdır. Sınırlı varlıkların perspektifleri Tanrı'nınki gibi kapsayıcı değildir ve sık sık birbirlerini sevgi yerine nefretle veya kayıtsızlıkla karşılarlar. Tanrı varlıkları her zaman için iyiye ve güzele çağırır; fakat bu çağrıya olumlu veya olumsuz cevap vermek neticede onların kararlarına kalmıştır. İşte kötülük de, varlıkların kendi özgür seçimleriyle aldıkları bu kararlardan doğar. Dolayısıyla aktüel kötülük zorunlu değildir; fakat imkan olarak kötülük zorunludur.

O halde, süreç teolojisinin Hume'a verdiği cevap, Tanrı'nın kötülüğü önlemeyi istediği, bunun için çabaladığı; fakat tek karar verici kendisi olmadığından her zaman için önleyemediği ve bunun onun güçsüz olduğu anlamına gelmediğidir. Zira Hume da birçokları gibi Tanrı'nın gücünü doğru değerlendirememiştir. Örneğin insanoğlu, çağımızda teknolojik ve bilimsel açıdan geldiği noktada nükleer bir savaşla kendi ırkını ve diğer birçok canlıyı yok etmeye teşebbüs etse, Tanrı'nın bu durumda insanoğlunu bu kötülüğü işlememeye çağırmaktan başka yapacağı bir şey yoktur. Fakat yine de, Tanrı var olan en üstün güce sahiptir. Çünkü o, mükemmel sevgisiyle veya İslami terminolojiyle söylersek rahmetiyle, yıkıntıların altından şu an dünyanın sahip olduğu gibi tekrar yeni bir yaşam çıkarabilir veya bunu evrenin başka bir bölgesinde başka bir gezegende yapabilir. Tanrı'nın gücü yapıcı bir güçtür, yıkıcı değil.

Süreç düşünürlerinin probleme bakışı böyle. Şimdi tekrar İkbal'e dönelim. İkbal, problemle ilgili bir ipucu sağlaması açısından antik dünya literatüründe değişik formlar altında karşılaştığımız 'düşüş miti'ni kendisine çıkış noktası olarak alıyor.

Bu mitin İslami versiyonunun özetlenmiş haline göre⁸⁴, Tanrı, cennette yerleşik bulunan Adem ve eşine belli bir ağaca yaklaşmamak koşuluyla diledikleri yerden yiyebileceklerini söyler. Ne var ki, şeytan onları aldatır ve ağaçtan yemeye başlarlar. Bunun üzerine, çirkinlikleri/çıplaklıkları kendilerine belli olur ve kendilerini cennet yapraklarıyla örtmeye başlarlar. Tanrı da onları kendi emrine uymadıklarından ötürü cennetten indirir. İktbal'e göre, düşüş mitinin insanın bu gezegendeki ilk ortaya çıkışıyla hiçbir alakası yoktur. Hikayenin amacı, insanın, içgüdüsel iştaha sahip olduğu ilkel bir halden, özgür bir benliğin bilinçli iyeliğine yükselişini vurgulamaktır. Düşüş, bir ahlaki bozukluk değil, insanın basit bir bilinçten kendini bilmeye geçişi, bir nevi varlığının farkına vararak doğa rüyasından uyanmasıdır. Buna göre, insanın ilk itaatsizliği, aynı zamanda onun ilk özgür seçimidir. Adem'in cennetten çıkarılarak eziyetli bir fiziksel çevreye girmesi bir ceza anlamında değil, şeytan nesnesini yenme amaçlıdır. Sonlu bir benliğin engelleyici bir çevredeki yaşamı, aktüel deneyimi üzerine bina edilen bilgisinin sürekli büyümesine bağlıdır ve değişik imkanların kendisine açık olduğu sonlu benliğin deneyimi, ancak deneme-yanılma yöntemi ile büyür. Bundan dolayı, bir çeşit entelektüel kötülük olarak tanımlanabilecek 'hata', bir deneyimin inşa edilmesinde kaçınılmaz bir faktördür (R 82). Elbette, entelektüel kötülük ahlaki kötülükle aynı şey değildir. Zira, örneğin Almanların İkinci Dünya Savaşı'nda milyonlarca Yahudiyi katletmesini sadece bir hata olarak göremeyiz. Bu ve bunun gibi eylemler hatadan daha fazlasıdır ve sebepleri daha derinlerde aranmalıdır. Burada dikkat çeken nokta, İktbal'in bu miti yorumlayışıyla sadece kötülüğün sebebinin ne olduğuyla değil, bir amaca hizmet edip etmediğiyle de ilgilendiğini göstermesidir. Gerçi, bu ilgi, sonuçta bizi "kötülük niye var?" sorusuyla karşı karşıya getirir ki, bu da sebeplerin araştırılması anlamına gelir. İktbal'in teleolojik ilgisi bir sonraki başlıkta göreceğimiz ölümsüzlük anlayışıyla da ilişkilidir. Ona göre, mevcut aşamada evrene dair bilgimiz yetersiz olduğundan, hem tahribata yol açan, hem de yaşamın sürüp serpilmesini sağlayan kozmik güçlerin tam olarak önemini kavrayamıyoruz. O, bu konuda ne iyimser ne de kötümser bir yaklaşım sergiliyor; büyüyen bir evren içinde insanın kötülük üzerinde nihai bir zafer kazanacağını öne süren meliorizmi benimsiyor (R 77). Bununla

⁸⁴ Bkz., Kuran, 2: 35-38; 7: 19-25; 20: 116-124.

birlikte İkbâl, kötülüğün sebebinin ne olduğuna dair, ‘özgür seçim’ çerçevesinde süreç teolojisine yakın daha doyurucu açıklamalarda da bulunuyor.

İkbâl’e göre iyilik, mecburiyet meselesi değildir; kişinin ahlaki ideale özgürce teslim olmasıdır ve özgür benler arasındaki gönüllü işbirliğinden doğar. Hareketleri bir makine gibi bütünüyle önceden belirlenmiş bir varlık iyilik üretemez. Bundan dolayı özgürlük, iyiliğin şartıdır. Bununla birlikte, iyiliği seçme özgürlüğü beraberinde zıddını seçme özgürlüğünü de getirir. Dolayısıyla iyilik ve kötülük aynı bütünde yer alırlar (R 81). O halde, İkbâl için de kötülük, seçme özgürlüğünden, karar alma serbestisinden doğuyor. Lakin şimdiye kadar İkbâl’in düşüncesinin sadece insanların eylemlerinin ürünü olan ahlaki kötülüğü kapsadığını söyleyebiliriz. Acaba İkbâl de süreç teolojisinde olduğu gibi tercih yapma, karar verme özgürlüğünü tüm benlere teşmil ediyor mu?

...yaşamak demek, belirli sınırlara, somut bir bireyselliğe sahip olmak demektir. Nihai Ben, varlığının sonsuz zenginliğini, sayısız çeşitlilikteki yaşayan türlerde kendisini gösteren somut bireysellikte açığa vurur. Fakat her biri kendi imkanlarının izharına gözünü diken ve kendi hakimiyetini arayan bireylerin ortaya çıkması ve çoğalması arkasından kaçınılmaz olarak korkunç bir mücadele getirir... Muhalif bireyler arasındaki bu karşılıklı çatışma, yaşamın zamansal güzergahını hem aydınlatan hem de karartan dünya acısıdır. Bireyselliğin ferdiyete dönüştüğü, böylece yanlış yapma imkanlarının açıldığı insan söz konusu olunca, yaşamın trajik anlamı daha da keskinleşir. Fakat bir yaşam formu olarak ferdiyeti kabul etmek, ferdiyetin sınırlılığından kaynaklanan tüm kusurları da kabul etmeyi gerektirir (R 83).

Görüldüğü gibi, İkbâl, burada bireysellik ile ferdiyet arasında pratik bir ayrım yapıyor. Bireysellik, tüm benler veya varlıklar için söz konusuysa; ferdiyet sadece insanlara (ve Tanrı’ya) hastır. İkbâl’de tüm benler veya bireyler, ister bilinçli olsun ister olmasın ‘amaç’ kavramına sahiptirler. Amaca sahip olmak ise, ne kadar aşağı düzeyde olursa olsun, belli bir seçme özgürlüğünün veya kendi kendini belirleme yetisinin var olduğunun işaretidir. O halde, Whitehead’de olduğu gibi İkbâl’de de bireylerin amaçlarının, karşılıklı çıkarlarının çatışması kötülüğün ortaya çıkmasına sebep oluyor diyebiliriz. Şayet İkbâl, Whitehead’ın felsefesinin teolojik sonuçlarını daha ilerilere taşıyan Hartshorne ve Griffin’i okuma fırsatı bulmuş olsaydı, belki de bu düşünürlerin detaylandığı şekliyle kötülük probleminin süreci çözümünü benimseyecekti. Zira İkbâl’in probleme bakışı, şu haliyle bu çözüme göz

kırpılmaktadır. Ne var ki İkbāl, felsefî düşüncesinin mantıkî sonucunu açık bir şekilde formüle etmemiştir. Her şeye rağmen, onun bu konuda süreci bir çizgide olduğunu söylememiz mümkündür.⁸⁵

3.3. TANRI VE ÖLÜMSÜZLÜK PROBLEMİ

İkbāl'in buraya kadar detaylı olarak incelediğimiz Tanrı anlayışı doğrultusunda ölümsüzlük problemine nasıl baktığını ortaya koymadan önce, onun insanın varlık sahnesine çıkışı hakkında ne düşündüğünü, ruh-beden problemiyle birlikte görmemiz gerekiyor. Zira, İkbāl'de bunlar birbirleriyle yakından ilişkilidirler. Genel olarak canlı varlıkların, özel olarak da insanın varlığa gelişile ilgili bilindiği gibi iki yaklaşım söz konusudur: Yaratılışçı ve evrimci görüşler. Daha çok dini bir kullanıma sahip birinci teoriye göre, insanoğlu Tanrı'nın belirli bir zamandaki yaratıcı etkinliğiyle var olmuştur. Özellikle bilimsel çevrelerde kabul gören ikinci teoriye göre ise, insan da dahil olmak üzere bütün türler milyonlarca yıl süren bir dönüşüm ve değişimle en ilkel yaşam formlarından türemişlerdir. Buraya kadar anlatılanlardan da anlaşılacağı üzere, İkbāl, belli bir perspektifle ikinci görüşü benimsemektedir. İkbāl'e göre evrim düşüncesini İslam tarihinde ilk olarak el-Cahız'da (776-879) ve sonra İbn Miskeveyh'de (940-1030) görüyoruz. Cahız, *Kitab-ül Hayvan* adlı eserinde göçlerden ve genel olarak çevreden kaynaklanan sebeplerle hayvan yaşamlarındaki değişikliğe işaret etmişti.⁸⁶ Daha sonra Cahız'ın görüşleri İhvan-üs-safa topluluğu tarafından da genişletilmişti.⁸⁷ İbn Miskeveyh ise, *el-Fevzü'l-Asgar* adlı eserinde evrim düşüncesini, temel elementlerden insana uzanan daha belirgin bir teori halinde ortaya koymuştu.⁸⁸ İslam düşüncesinde yaşanan bu gelişmelerle birlikte biyolojik evrimi ölümsüzlük problemiyle ilişkilendiren kişi

⁸⁵ Konu ile ilgili bir başka çalışma için bkz. Albayrak, Mevlüt, "İkbāl'de Tanrı'nın Kudreti ve Kötülük Problemi", *Tasavvuf*, S. 7, 2001, s. 185-194.

⁸⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz., Plessner, Martin, 1973, "Abu Uthman 'Amr ibn Bakr al-Jahiz", *Dictionary of Scientific Biography*, Charles Coulston Gillispie (der.), 7: 63-65, New York: Charles Scribners's Sons.

⁸⁷ İhvan-üs-safa'nın evrimle ilgili görüşleri için bkz., Hossein Nasr, Seyyed, 1978, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, s. 72-74, London: Thames and Hudson.

⁸⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz., İkbāl, Muhammed, *The Development of Metaphysics in Persia*, s. 29-30, East Lansing, MI: H-Bahai, 2001. Ayrıca İslam'da evrim düşüncesinin kapsamlı bir görünümü için bkz. Bayraktar, Mehmet, 2001, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, İstanbul: Kitabiyat, 2. Basım.

Rumi olmuştur. Rumi (2001), *Mesnevi*'sinin dördüncü kitabında insanın evrimiyle ilgili şunları söylüyordu:

İnsan, önce inorganik şeyler sınıfında belirdi, daha sonra oradan bitkilere geçti. Bitkilerden biri olarak inorganik durumuna dair hiçbir şey hatırlamadan yıllarca yaşadı. Ve bitkiselden hayvansal hale geçince de bitkisel durumuna dair hatırası yoktu. Yalnız özellikle de baharda çiçekler açtığı anda bitki dünyasına karşı hissettiği eğilim hariç. Tıpkı annelerinin göğsüne olan eğilimlerinin sebebini bilmeden onlara yapışan bebekler gibi... Büyük Yaratıcı, bildiğiniz gibi, insanı hayvandan çekip çıkardı. Böylece insan, şimdiki güçlü, akıllı ve bilgili haline bir doğadan başka bir doğaya geçerek geldi. Şimdi ilk ruhlarına dair hiçbir hatırası yok. Ve şimdiki ruhundan da tekrar değişim geçirecek (s. 317).

Ne var ki, daha hassas bir şekilde formüle edilmiş aynı evrim anlayışı, Avrupa'ya umut ve coşku yerine çaresizlik ve kaygı getirmişti. İktbal'e göre bunun sebebi, insanın mevcut fiziksel ve zihinsel yapısının biyolojik evrimde son nokta olduğu ve biyolojik bir olay olarak görülen ölümün hiçbir yapıcı anlamının olmadığı varsayımıdır. Bundan dolayı, "modern dünyanın umut yaratacak ve yaşam coşkusunun alevini tutuşturacak bir Rumi'ye ihtiyacı vardır." (R 115) Neticede, İktbal için ölümsüzlük probleminin metafizik bir problem olmaktan ziyade biyolojik ve aynı zamanda psikolojik bir problem olduğunu söyleyebiliriz.

İktbal, Tanrı'nın sübjektif amaca sahip bir ben olması hasebiyle yaşamın teleolojik olduğunu düşündüğünden, Charles Darwin'in (1809-1882), 'yaşam mücadelesinde en uygun veya yeterli olanın ayakta kalması' şeklinde özetlenebilecek doğal seçim teorisi kabulüyle oluşturulan mekanistik evrim anlayışlarını reddeder. İktbal'e göre, yaşam eşsiz bir fenomendir ve mekanistik anlayış yaşamın analizi için yetersizdir. Zira, yaşayan organizmalarda gördüğümüz kendi kendini yenileme, onarma, koruma gibi özellikler mekanistik bir dille açıklanamaz. Bir mekanizma, ancak söz konusu mekanizmayı oluşturan parçalar aracılığıyla tanımlanabilir. Yenilemenin mekanizması olamaz; çünkü yenileme süreci parçalara ayrılarak açıklanamayacak tek bir bütün arz eder. Bundan dolayı, sürekli olarak kendi yapısını yenileyen ve sürdüren bir mekanizma fikri, kendi içinde çelişiktir (Haldane, 1917: 424). Bir organizma, büyüme sürecinde ve çevreye adapte olmasında, ister bu adaptasyon yeni formasyonlarla isterse eski alışkanlıkların modifikasyonu ile sağlansın, bir makinenin sahip olamayacağı bir ömre sahip olur. Buna göre yaşam,

uzun bir evrim sürecinde şekillenmiş bir tür sabit davranış olarak görülmesi gereken rutin fiziksel ve kimyasal süreçlere önceliklidir ve daha temeldir (R 42).

İkbal, insan bilincinin mekanistik yorumunu da aynı şekilde reddeder. Duyguları, düşünceleri, istekleri, beyinde gerçekleşen kimyasal reaksiyonlara veya nöronal aktivitelere indirgeyen bu materyalist yoruma göre, insan tıpkı doğa gibi atomik bir yapıya sahip olduğundan doğadaki nedensellik, insan ve onun eylemleri için de aynen geçerlidir. Dolayısıyla bilimsel metot insan eylemlerine de uygulanabilir. Sonuç, katı bir determinizmdir. Materyalizmin bir başka türü olan epifenomalizm ise, zihinsel olgunun varlığını kabul etmekle indirgemeci materyalizmden ayrılırken, zihinsel ile fiziksel arasındaki nedensel bağın fiziksel olandan zihinsel olana doğru tek yönlü olduğunu iddia ederek, zihinsel olayların fiziksel süreçlerin bir gölgesi veya yan ürünü olduğunu savunur (Shaffer, 2005: 108). İkbal'e göre, bilinci madde sürecinin yan ürünü olarak tanımlamak, onun bağımsız bir aktivite olduğunu, dolayısıyla bilincin sistematize edilmiş bir ifadesi olan bilginin geçerliliğini reddetmek demektir. Bilinç, bir töz değil, saf ruhsal yaşamın bir türü; bir makinenin davranışından esas olarak farklı olan spesifik bir davranış tarzı, organize edici bir ilkedir ve belirlenmiş sınırları yoktur, durumun gerektirdiği ölçüde büzülür ve genişler. Ona göre biz, ruhsal enerjiyi ancak duyusal unsurlarda kendisini gösterdiği şekliyle düşünebildiğimiz için, bu unsurların birleşimini ruhsal enerjinin nihai zemini olarak almaya meylediyoruz (R 39). İkbal, bilinci organize edici bir ilke olarak tanımlamasıyla ve holistik yaklaşımıyla Gestalt psikologlarının bilinç görüşleriyle benzerlikler gösterir.⁸⁹ Yine, benlik anlayışlarıyla birbirlerine yakın olduklarını gördüğümüz Whitehead'le de genel olarak örtüşürler. Bilinci, birleştirici ve organize edici bir unsur olarak gören Whitehead'e göre bilinç, beynin bir fonksiyonu değil, deneyimin bir fonksiyonudur ve bu fonksiyon, bilmenin, kavranan nesneleri açık bir şekilde ayırmanın fonksiyonudur. Bilinç, deneyimden önce var olan ve bu veya şu içerikle doldurulmayı bekleyen bir şey değildir. Daha teknik bir

⁸⁹ Gestalt psikologlarına (Max Wertheimer (1880-1943), Kurt Koffka (1886-1941) ve Wolfgang Köhler (1887-1967)) göre zihinsel deneyim, unsurların basit bir birleşimine değil, deneyimin organizasyonuna ve desenlendirilmesine bağlıdır. Zihin, uyarınları kaydetmekten ziyade kendi organizasyon kalıplarını uyarınlara empoze eder. Yani zihin dış dünyadan edindiği izlenimleri parça parça alıp birleştirmeyi, belirli bir şablona göre düzenler. Buna göre zihinsel bütünler, kendilerini oluşturan parçalardan fazlasıdır, yani onlara aşkındır (Strickland, 2001: 279).

ifadeyle bilinç, entelektüel kavrayışın öznel formudur⁹⁰ (Griffin, 1998). İktbal'in benliği veya ruhu, Whitehead ve Hartshorne gibi bir deneyimler sistemi olarak gördüğünü düşünürsek (R 100), bilincin bu deneyimler sistemi üzerinde yükseldiğini söyleyebiliriz. Aynı şekilde, onun bilinci 'duruma göre değişebilen bir davranış tarzı' olarak tanımlamasını da bu minvalde yorumlayabiliriz. Zira bu tanım, bilincin statik bir şey olmadığına, deneyime ilişkin olduğuna işaret etmektedir.

İndirgemeci materyalizmi ve epifenomalizmi reddeden İktbal, Kartezyen düalizm, paralelizm ve etkileşimcilik gibi geleneksel teorilerin de insan bilincini ve dolayısıyla ruh-beden ilişkisini açıklayamadıklarını düşünür. Descartes'ın 'cogito, ergo sum'u varlığı iki ayrı töze ayırmıştı. Bir tarafta madde dünyası, diğer tarafta ruh dünyası. Metodolojisinden son derece emin olan Descartes, ruhu ve bedeni birbirinden ayırdıktan sonra, aralarında var olduğunu düşündüğü bariz etkileşimi açıklamaya çalıştıysa da başarısız olmuştu.⁹¹ Descartes'ın düalizmini sürdüren paralelizmin savunucularına göre, beden ve ruh arasında Descartes'ın aradığı gibi bir nedensel bağ yoktu. Paralelizme göre, ruh ve beden, aynı zamanı gösteren iki hassas saat gibidirler. İkisi arasındaki korelasyon, Tanrı tarafından ya Leibniz'in düşündüğü gibi önceden ayarlanmıştır ya da Nicolas Malebranche (1638-1715)'in düşündüğü gibi her an ayarlanmaktadır (*occasionalism*). İktbal'e göre, paralelizm ruhu sadece vücudun pasif bir gözlemcisi konumuna indirdiğinden kabul edilebilir değildir. Etkileşimciliğe gelince; bu teori, paralelizmin tersine ruh ve beden arasında nedensel bir etki olduğunu kabul eder ve C. G. Lange'nin (1834-1900) etkileşimci duygu teorisinde bu etkinin başlatıcısı bedendir (Strickland, 2001: 218). İktbal'e göre, duygunun başlatıcısının beden olduğunu düşünsek bile neticede bir duygunun veya uyarının akıbetine karar veren, zihnin onayıdır. Bir eylemin ifasında zihin ve beden tek bir bütün olarak yer alırlar, dolayısıyla bedenin payı ve zihnin payı arasında bir sınır çizmek imkansızdır. Sonuç olarak, bütün bu düalistik kuramlar İktbal için tatmin edici olmaktan uzaktır (R 99).

⁹⁰ Bkz., s. 8.

⁹¹ Descartes (2000: 308), ruh-beden bağının beyinde bulunan epifiz bezi aracılığıyla sağlandığını ileri sürmüştü.

İkbal, insan zihninin veya bilincinin ortaya çıkışı konusunda Whitehead'in düşüncesi üzerinde de önemli etkileri olan⁹² süreççi filozoflar C. Lloyd Morgan (1852-1936) ve S. Alexander'ın geliştirdikleri açığa çıkarıcı evrim (*emergent evolution*) kuramını genel olarak benimser. Bu kurama göre, evrim süreci, Darwin ve takipçilerinin inandığı gibi çizgisel bir süreklilikten ibaret değildir. Aksine evrim sürecinde dönem dönem süreksizlikler veya kritik dönüm noktaları yaşanır. Bu dönüm noktalarında belli fenomenler (*emergents*) beklenmedik bir şekilde açığa çıkarlar. Açığa çıkan fenomen, önceden var olan üzerinde yükselir ve hiçbir genel yasanın öngöremeyeceği biçimde tamamıyla yeni özellikler gösterir. Bundan dolayı, yeni fenomen, indirgemeci ve katı naturalist yaklaşımlarla açıklanamaz. Buna göre evrim süreci, alt düzey varlıklardan üst düzey varlıklara, düzeyler arasında hiyerarşik bir ilişki olacak şekilde piramitsel bir şema oluşturur (Goudge, 1967). Morgan'a göre (1927: 89), bu evrim sürecinin yaratıcı kaynağı Tanrı'dır. Alexander ise (1920) ilahilik (*deity*) ve Tanrı arasında ayırım yapar. Tanrı, ilahilik vasfına sahip değildir; çünkü ilahilik bir idealdir ve evrenin kendisi olarak Tanrı, bu ideali açığa çıkarmakla iştigal etmektedir. İkbal'in bu kuramı genel olarak benimsediğini söyledik; çünkü ona göre zihne evrimle potansiyeline sahip olmayan saf fiziksel veya maddi bir düzey yoktur. Nihai gerçeklik, tinseldir. Fakat öyle olduğunu düşünsek bile diyor İkbal, Morgan ve Alexander'a katılarak, bu hiçbir şekilde, açığa çıkan yeni fenomenin açığa çıkmasını sağlayan koşullara indirgenebileceği anlamına gelmez. Yaşamın evriminin başlangıcında zihinsel olan fiziksel olan tarafından domine edilmişse de, zihinsel olanın gücü arttıkça fiziksel olanı domine etme eğiliminde olmuştur ve belki sonunda tam bağımsızlığını da sağlayacaktır (R 100-101). İkbal, Tanrı'yı yapımdaki bir yaşam olarak gördüğü için Alexander'ın düşüncesine sıcak bakmaz ve o da Morgan gibi yaratıcı evrim sürecinin kaynağının Tanrı olduğunu düşünür. Sonuç itibariyle, İkbal'e göre, "...insan, alt-benler topluluğu içinden daha derin bir benliğin sürekli olarak üzerimde faal olduğu ve böylece sistematik birliğe sahip bir deneyim inşa etmeme izin verdiği fiziksel organizma üzerinde gelişir." (R

⁹² Bkz., Whitehead, A. N., 1925, *Science and the Modern World*, s. xi, New York: Macmillan.

98) Ve onun bu anlayışının, insanı bir aktüel şeyler topluluğu olarak gören Whiteheadci süreç felsefesiyle de uyumlu olduğunu söyleyebiliriz.

Böylece İktbal'in ölümsüzlük problemini tartıştığı düşünsel aralanı görmüş olduk. Zira İktbal, ölümden sonraki yaşamı doğal sürecin bir parçası, kişisel tekamülün ileri bir safhası olarak düşünüyor. Ona göre, saf metafizik argümanlar kişisel ölümsüzlük hakkında bize olumlu bir inanç sağlayamazlar. İktbal, böyle bir bakış açısına örnek olarak İbn Rüşd'ü verir. İbn Rüşd, aklı, beden bir formu olarak görmüyordu. Ona göre, insan aklı, ölümsüz ve evrensel olan faal aklın geçici bir yansımasıydı. Dolayısıyla kişisel ölümsüzlük mümkün değildir; zira aklın birliği öğretisi bize ancak insanlığın ölümsüzlüğünü verebilir, tek tek bireylerin değil. İktbal, İbn Rüşd'ün bu görüşünü, James'in *Human Immortality* adlı eserinde ortaya attığı, sınırlı insan bilincinin bedenin dağılmasıyla birlikte kendisine karıştığı, insan beynini sınırlı kişilikler için bir araç olarak kullanan aşkın bilinç mekanizmasına benzetir.⁹³ İktbal'in benzetmesi kısmen doğru olsa da⁹⁴ onun bireyselliğin korunduğu bir ölümsüzlük anlayışını tercih ettiğini, panteizmi ve panteistik sufizmi eleştirisinden de biliyoruz. İktbal'e göre, metafizik argümanların sonuçsuzluğu birçok düşünürü ölümsüzlüğü reddeden materyalizmin itirazlarını kabul etmeye itmiştir. Materyalizme göre, bilinç sırf beynin fonksiyonu olduğundan beyin sürecinin sonlanmasıyla birlikte bilinç de yok olur. Oysa James, sözünü ettiğimiz eserinde bilimsel materyalizmin bu itirazının ancak beynin fonksiyonu üretken bir fonksiyon olarak düşünülürse geçerli olacağını söyler. (Örneğin ışık, elektrik akımının fonksiyonudur veya buhar, çaydanlığın fonksiyonudur gibi.) James'e göre (1898: 15), beynin fonksiyonu sadece üretken olarak değil, serbest bırakıcı veya geçirgen olarak da düşünülebilir. (Örneğin bir yayın tetiğinin serbest bırakıcı fonksiyonu, bir prizmanın ise geçirgen fonksiyonu vardır. Ne tetik oku üretir ne de prizma ışığı). Dolayısıyla bilimsel görüş, mantıksal olarak ölümsüzlük inancını dışarıda bırakmaz.

⁹³ Bkz., James, William, 1898, *Human Immortality*, s. 15-18, Boston & New York: Houghton Mifflin.

⁹⁴ Zira James (1898: vii), kitabının ikinci baskısına yazdığı önsözde, özünde panteistik bir ölümsüzlük anlayışını tavsiye ettiği yönündeki eleştirilere cevaben, sözünü ettiği aşkın bilincin tek bir evrensel bilinç olarak değil de, kişisel ölümsüzlüğe imkan verebilecek şekilde bir bilinç çokluğu olarak da görülebileceğini ifade eder. Buna göre her sınırlı bilincin kaynağı, kendisine tekabül eden daha büyük, daha hakiki bir bilinçtir. Şunu da belirtmeliyiz ki, James'in bu eserindeki esas amacı genel olarak ölümsüzlük problemini tartışmak değil, mevcut bilimsel algının hatalı olduğunu göstermektir.

İkbal de, James'in argümanını destekleyerek bilimin kendi bakış açısının veya çalışma şeklinin geçerli tek yaklaşım tarzı olduğunu iddia etmesinin bilim adına saf dogmatizm olduğunu ifade eder (R 106).

Ölümsüzlüğün spekülatif aklın sınırlarının ötesinde olduğunu düşünen Kant da problemle ilgilenenlerdendir. Meseleye tümüyle etik açıdan yaklaşan Kant, Tanrı'nın varlığını ve ölümsüzlüğü pratik aklın aksiyomları olarak görüyordu. Kant'a göre (2002: 155-59), ahlaki yasaya (kategorik buyruk) göre hareket eden insan için amaç en yüksek iyiyi (erdem ve erdeme uygun mutluluk) elde etmektir. Ne var ki, iradenin ahlaki yasaya tam uygunluğu – ki Kant buna 'kutluluk (*holiness*)' diyor – hiçbir rasyonel varlığın bu dünyada gerçekleştirebileceği bir şey değildir. Bu zorunlu ihtiyacın karşılanması kutluluğa doğru sonsuza kadar devam eden bir süreç gerektirir. Sonsuz bir ilerleme ise aynı insanın kişiliğinin ve varlığının sonsuza kadar sürmesiyle, yani ruhunun ölümsüzlüğüyle mümkün olur. Ayrıca ahlaki yasa, erdem ve mutluluk arasında zorunlu bir ilişki için herhangi bir temel sağlamadığından⁹⁵ erdemin ve mutluluğun birliğini, dolayısıyla en yüksek iyiyi sağlayacak başka bir varsayıma daha ihtiyaç vardır ki, o da Tanrı'dır. Buna göre, Tanrı'nın varlığı ahlaki olarak zorunludur. İkbal'e göre Kant'ın etik argümanları ve onun modern revizyonları, adalet talebinin karşılanması inancına veya sonsuz ideallerin kovalayıcısı olan eşsiz insana biçilen değere dayanmaktadır. Fakat Kant'ın kuramında iki önemli sorunun cevabı yoktur. Birincisi, erdemin ve mutluluğun tamamına ermelerinin neden sonsuz bir zaman aldığı; ikincisi ise, Tanrı'nın bu iki kavramı birbirleriyle nasıl kesiştireceğidir (R 107). Dolayısıyla Kant'ın argümanı da İkbal için ikna edici değildir.

İkbal'e göre, modern düşünce tarihinde olumlu bir ölümsüzlük anlayışı varsa, o da Nietzsche'nin 'sonsuz tekrar' doktrindir.⁹⁶ Doktrin, evrendeki enerji miktarının sabit ve sınırlı olduğu varsayımından hareket eder. Nietzsche için zaman ancak

⁹⁵ Mutlu olmamız için erdemli olmamız gerektiği ahlaki yasadan çıkmaz, bu teorik önerme saf pratik aklın postulatıdır.

⁹⁶ Bu doktrin, ilk olarak Nietzsche'nin *The Gay Science* adlı eserinde bir düşünce deneyi olarak ortaya atılır. Bkz., Nietzsche, Friedrich, 2001, *The Gay Science*, s. 194, 341, Bernard Williams (der.), (çev. Josefine Nauckhoff), Cambridge: Cambridge University. Bu düşünceyi, antik Hint felsefesinde ve Sokrates öncesi Stoa felsefesinde de görüyoruz (Skirberkk & Gilje, 2006: 456).

periyodik olarak düşünölebilecek sonsuz ve gerçek bir süreçtir. Zaman sonsuz ve her daim aktif olan enerji sınırlı olduğundan, mümkün olan tüm enerji kombinasyonları tüketilmiş olmalıdır. Dolayısıyla evrende yeni bir olay yoktur; şu anda olan her şey, daha önce sınırsız defa olmuş ve gelecekte de sınırsız defa olmaya devam edecektir. Enerji merkezleri sonsuz zaman boyunca bu ana kadar belirli davranış tarzları biçimlendirmiş olduğundan, evrendeki olayların düzeni belirlenmiş ve değiştirilemezdir. İkbāl'e göre, Nietzsche'nin ebedi dönüş veya sonsuz tekrar teorisi, bilimin işe yarar bir hipotezi üzerine kurulmuş daha katı türden bir mekanizmdir. İkbāl, sürekli bir dairesel hareket olarak düşünülen zamanın, ölümsüzlüğü dayanılmaz kılacağı düşüncesindedir. Ona göre, Nietzsche de bunu hissetmiş ve teorisini bir ölümsüzlük teorisi olarak değil de, daha çok bir hayat teorisi olarak tanımlamıştır. Nietzsche için ölümsüzlüğü katlanılır kılan, varlığımızı oluşturan enerjinin tekrarının 'üstün insan' (*bermensch*) dediği ideal varlığın doğumunu getireceği beklentisidir. Fakat teoriye göre, üstün insan daha önce sınırsız defa var olmuş olmalıdır. O halde bu beklenti bizde nasıl arzu uyandırabilir? İkbāl'e göre, biz ancak tamamen yeni olanı arzularız ve tamamen yeni olanın Nietzsche'nin görüşünde yeri yoktur. Böyle bir doktrin, insanı yaşam savaşında canlı tutmak yerine benliğin gerilimini gevşeterek eylem eğilimlerini yok etmeye meyleder (R 109).⁹⁷

Aslında İkbāl de ilk dönemlerinde Nietzsche gibi bir üstün insan veya daha uygun bir deyişle 'mkemmел insan' teorisi geliştirmiştir. Fakat muhtemelen Nietzsche'nin İkbāl zerindeki etkisinden yola çıkan bazı araştırmacıların inandığının aksine onun formülasyonu Nietzsche kaynaklı değildir. "Ben, bir sufi doktrini olan mkemmел insan üzerine yirmi yıldan fazla süre önce yazmıştım; Nietzsche hakkında bir şey duymadan veya okumadan çok önce." (İkbāl, 1964: 93) İkbāl, Batılı okuyucuların bu düşünceye Nietzsche üzerinden değil de, Alexander

⁹⁷ Bununla birlikte Nietzsche'nin bu teorisi, farklı okumalara da açıktır. Örneğin Nietzsche ve Alman literatürü üzerine otorite olarak görülen J. P. Stern'e göre, Nietzsche'nin teorisi metafizik bir teori olmaktan ziyade ahlaki bir teoridir. Buna göre, Nietzsche aslında eylemlerimizin, irademizin, niyetlerimizin, bizim onları sonsuza kadar tekrarlamayı istememizi sağlayacak bir soyluluğa ve büyüklüğe sahip olması gerektiğini anlatmak istemektedir (Magee, 2008: 256). Yani bu teori Nietzsche'nin hayatı kucaklamamız, ne olursa olsun hayata 'evet' dememiz gerektiği düşüncesinin bir uzantısıdır. Stern'e göre st insan da g isteminin kendisine getireceği her şeyi yaşayan, bunları bütünüyle hayata geçiren ve kendi istemini sonsuza kadar tekrarlamaya muktedir olan insandır (s. 255).

üzerinden varmaları gerektiğini ifade eder ve kendi düşüncesiyle Alexander'ın düşüncesi arasında önemli bir ayırım yapar. “Evrende ilahi bir eğilim olduğuna inanıyorum, fakat bu eğilimin tam ifadesini sonunda daha üst bir insanda bulacağını düşünüyorum, Alexander'ın kastettiği şekilde Tanrı'da değil.” (s. 94) İktbal araştırmacısı Muhammed Maruf'a göre (1982), İktbal kendi teorisini formüle ederken öncelikle sufi düşünürler Abdülkerim el-Cili (1366-1424) ve İbn Arabi'den etkilenmiştir.⁹⁸ İktbal'in bu teorisine göre (1920: xxvii), benlik eşsiz bir kişiliğe doğru evriminde üç safhadan geçer: Yasaya bağlılık, kendini kontrol etme ve ilahi vekillik (*na'ib, halife*). İlahi vekillik, insan gelişimindeki son safhadır ve insanlığın hedefi, bu safhaya ulaşacak kişidir. Bu ideal insanın yaşamında düşünce ve eylem, sezgi ve akıl bir olur. O, insanlık ağacının son meyvesidir ve sancılı evrim sürecinin tüm testleri onun gelişimiyle gerekçelenecektir. O, insanlığın gerçek yöneticisidir; onun krallığı Tanrı'nın dünyadaki krallığıdır. Şimdilik o sırf bir ideal olsa da, insanlığın evrimi onun ataları olacak bir ırkın ortaya çıkışına doğru yönelmektedir. Buna göre, Tanrı'nın dünyadaki krallığı, az veya çok eşsiz kişilerin dünya üzerindeki mümkün olan en eşsiz kişi tarafından yönetildiği demokrasidir. İktbal'e göre, Nietzsche bu ideal ırka dair bulanık bir görüşe sahipti; fakat ateizmi ve aristokratik önyargıları tüm kavrayışını gölgeledi. Ne var ki, İktbal'in bu eskatolojik ve peygamberane görüşünü *Reconstruction*'da bulamıyoruz. Belki de o, kariyerinin ilerleyen dönemlerinde bu düşüncesini terk etmiş veya yumuşatmış olabilir. Zira İktbal'de yaşam, belli bir sona doğru ilerleyen bir olgu olmayıp, her daim yeni sonlarla belirlenen bir süreç olduğundan, onun insanlığın amacını mükemmel insanda görmesi, teleoloji anlayışıyla da uyuşmuyor gibidir. Yalnız şu bir gerçek ki, İktbal için ölümsüzlük problemi açısından benliğin olabildiğince mükemmelleştirilmesi düşüncesi birazdan göreceğimiz gibi son derece önem taşımaktadır. Fakat önce süreç teolojisinde insanın ölümsüzlüğüne nasıl bakılıyor, onu görelim.

⁹⁸ Gerçekten de İktbal, doktora tezinde el-Cili'ye ve onun mükemmel insan görüşüne geniş yer ayırır. Bkz., İktbal, Muhammed, *The Development of Metaphysics in Persia*, 2001, s. 116-134, East Lansing, MI: H-Bahai. El-Cili ve İbn Arabi'nin mükemmel insan (*insan-ı kâmil*) anlayışları için bkz., Corbin, Henry, 1993, *History of Islamic Philosophy*, s. 307., (çev. Liadain & Philip Sherrard), London & New York: Kegan Paul International.; Fakhry, Majid, 2000, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, s. 81, Oxford: Oneworld.

Whiteheadci gelenek, ölümsüzlük problemiyle pek alakadar olmamıştır. Zira, çoğu süreç teoloğuna göre, sonraki yaşam üzerinde gereksiz odaklanma, mevcut yaşamımızdaki etik ve sosyal adaleti gerçekleştirme önünde bir engel oluşturma tehlikesi taşımaktadır (Epperly, 2011: 136). Whitehead, subjektif ölümsüzlük konusunda agnostik bir tavır sergiler. “...genellikle saf ruhsal bir varlığın zorunlu olarak ölümsüz olduğu düşünülür. Burada geliştirilen doktrin, böyle bir inancı garanti etmez. Ölümsüzlük sorununda veya Tanrı’dan başka saf ruhsal varlıkların mevcudiyeti hakkında bütünüyle nötrdür.” (RM 110) Whitehead’e göre, bu sorun dinsel veya başka türlü olsun, güvenilirliği sağlanmış daha özel kanıtlarla açıklığa kavuşturulmalıdır. Bununla birlikte o, son dönem eserlerinden *Adventures of Ideas*’ta subjektif ölümsüzlüğe açık kapı bırakır: “Tanrı’nın ebedi doğası... ruhla, karşılıklı içkinliğe dayalı yoğun bir ilişki kurabilir. Buna göre, önemli bir anlamda ruhun varlığı, bedensel organizmaya olan tam bağımlılığından kurtulabilir.” (Whitehead, 1967: 208) Whitehead’in sistemi ontolojik prensipleri uyarınca bir başka ölümsüzlük şekline olanak verir ki, o da objektif ölümsüzlüktür. Her olay oluşunu tamamladığında diğer olaylarda objektifleşir, onlar için veri olur.⁹⁹ Veri haline gelen olaylar, geleceğe zemin hazırlayan geçmişin birer parçası olarak sürekliliklerini korurlar ve bu anlamda ölümsüzleşirler. Buna göre, Tanrı ikincil doğasıyla tüm aktüel şeyleri tecrübe ettiğinden, onlar Tanrı’nın süre giden deneyimine katılırlar. Başka bir deyişle, Tanrı’da ölümsüzleşirler. İşte Hartshorne, Whitehead’in metafiziğinden çıkan ve esasında teolojik bir anlamda kullanılmayan bu ölümsüzlük fikrini daha takdire şayan bulur. Hartshorne’a göre (1969), her yönüyle sonlu olan inanan insan, ölümsüzlüğü yalnızca Tanrı’ya atfetmelidir. “...ben, kendilerini ilahi ve ölümsüz bir statüye layık görmeyen eski insanları çok takdir ediyorum.” O, kişisel ölümsüzlüğü reddettiği gibi, yaşantımızın ölümümüzden sonra geride bıraktıklarımız ve genel olarak insanlık üzerinde yapacağı olumlu etkiyi anlatan sosyal ölümsüzlüğü de tatmin edici bulmaz. Hartshorne’nun kişisel ölümsüzlüğü reddi daha çok etik sebeplerden ötürüdür. Ona göre, bu düşünce Tanrı’yı kendinde amaç olarak değil, kendi sürekliliğimiz için bir araç olarak görüyor ve onu ödül ve cezaların dağıtıcısı konumuna itiyor. Oysa, bizi motive eden iyiliğin kendinde değeri ve kötülüğün de

⁹⁹ Bkz., s. 8.

kendinde değersizliği olmalıdır. Kişisel ölümsüzlük, şahsi çıkarı nihai olarak kutsadığından aslında Tanrı'ya inancın önünde de engel oluşturmaktadır (Sia, 2004). Sosyal ölümsüzlük ise ölümün karşısında yeterli bir denge oluşturamamaktadır. Çünkü böyle bir ölümsüzlük ne hayatımızın geçici olmayan değerini tam olarak ölçebilir ne de insan soyunun sonsuza kadar sürüp gideceğine dair elimizde bir kanıt vardır. İnsanlığın hafızası bizi yaşatacak kadar uzun ömürlü ve güçlü olmayabilir; fakat ölümsüz olan Tanrı'nın hafızası öyle değildir. Tanrı, bizi dünyadayken nasıl bildi ve sevdiyse, öldükten sonra da aynı şekilde bilecek ve sevecektir. O halde ölümsüzlüğümüz, Tanrı'nın bizimle ilgili hiç unutmadığı hatıralarıdır (Hartshorne, 1969).¹⁰⁰

Griffin ve Cobb ise ölümden sonra kişisel bir yaşamı Hartshorne'nun aksine mümkün görürler. Griffin'e göre (1989), ölümden sonraki yaşam hem metafizik açıdan hem de ampirik açıdan mümkündür. Metafizik açıdan mümkündür; çünkü öncelikle beden ve ruh ontolojik olarak birbirlerinden farklı değillerse de¹⁰¹, sayısal olarak birbirlerinden farklıdır; yani beden bir şeydir, ruh ise başka bir şey.¹⁰² Ontolojik düalizm reddedildiğinden ruhun bedenden ayrılması için Tanrı'nın doğaüstü müdahalesine de gerek yoktur. Ayrıca duyusal algı, tek algı çeşidi olmadığından¹⁰³, bedenden ayrılan ruh, algılamayı ve dolayısıyla yeni tecrübeler edinmeyi sürdürebilir. Griffin, ampirik açıdan da parapsikolojik olaylardan ölüme yakın deneyimlere kadar ölümden sonraki yaşamın mümkün olduğuna işaret ettiğini düşündüğü birçok örnek verir.¹⁰⁴ Bedenle ve dış dünyayla olan duyusal ilişkisini yitirecek olan ruhun, biri geçmiş ve geleceğin ardışıklığı, diğeri de başka kişilerle zihinsel telepati yoluyla kuracağı ilişki olmak üzere iki boyutlu bir alemde varlığını

¹⁰⁰ Daha geniş bilgi için bkz., Akbaş, Muhsin, "Süreç Felsefesinde Ölümsüzlük: Eleştirel Bir Bakış", *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt.16, 2003, s.72-78.

¹⁰¹ Bedenin nihai birimleri deneyim durumlarıdır (*occasions of experience*) veya aktüel şeylerdir. Ruh dediğimiz şey ise, bir dizi çok üst seviye deneyim durumlarından ibarettir.

¹⁰² Griffin, buna dualistik olmayan etkileşimcilik (*nondualistic interactionism*) diyor (s. 89).

¹⁰³ Griffin'e göre (1989: 92) deneyimin temelini duyusal algı oluşturmaz. Her birey, duyu organı olsun olmasın, diğer şeylerden etki alması anlamında kendi çevresini algılar. Örneğin, önümüzdeki nesneleri görebilmemiz için ruhumuzun beyin hücrelerimizi algılıyor olması gerekir. Beyin hücrelerimizi göremesek de onların dış dünyadan taşıdığı verileri algılamamız için bizim de beynimizi duyusal olmayan bir yolla algılamamız zorunludur. Yine hafıza da duyusal olmayan algıya iyi bir örnektir. Buna göre duyusal algı, duyusal olmayan algıyı varsayar.

¹⁰⁴ Bkz., Griffin, D. R., *Parapsychology, Philosophy, and Spirituality: A Postmodern Exploration*, Albany: State University of New York, 1997.

sürdürebileceğini düşünen Cobb’a göre (1965), yapılan spekülasyonlar ancak ölümden sonra yaşamın imkanı üzerine olabilir, gerçekliği üzerine değil. Zira, ruhun veya evrenin doğasıyla ilgili kişinin sürekli varoluşunu gerektirecek bir durum yoktur. Eğer insan, ölümden sonra var olmaya devam ederse, bu ancak yaşamın yeni bir hediyesi olabilir. Fakat bu hediyein verilip verilmeyeceği doğal teolojinin araştırma alanının ötesindedir.

İkbal de Cobb gibi ölümden sonraki yaşamı ve daha genel olarak ölümsüzlüğü, zorunlulukla sahip olmamız gereken bir şey olarak görmez; fakat ona göre ölümsüzlük bir hediye de değildir. “Kişisel ölümsüzlük, bir hak olarak bizlerin değildir; kişisel çabayla ulaşılabilecek bir şeydir. İnsan sadece ona adaydır.” (R 113) Şunu belirtmemiz gerekir ki, ana fikri bu sözler olan İkbal’in ölümsüzlük teorisi bütünüyle onun Kuran yorumuna dayanır. Buna göre, insanın sonu ne olursa olsun bu, bireyselliğin, benliğin kaybı olmayacaktır. İnsani mutluluğun en yüksek hali ne panteistik sufizmde olduğu gibi insanın kendi sınırlılığın sınırlarını aşarak evrensel bir yaşama veya ruha karışması, ne budizmdeki gibi acı dolu hayattan benliğini yitirerek kurtulması (nirvana) ne de Hartshorne’nun düşündüğü gibi Tanrı’nın hafızasında yaşaması değildir. İnsanın hakiki ideali, benliğin kabulünde, olumlanmasındadır ve insan bu ideali ancak gittikçe artan bir bireysellikle, daha eşsiz bir hale gelerek elde edebilir. Kutsal metinlerin insan için vaat ettiği ödül, aslında insanın kendine hakim olmadaki (*self-possession*) tedrici gelişiminde, eşsizliğinde ve bir ben olarak aktivitesinin içtenliğinde veya yoğunluğundadır. “Sonlu ben, Sonsuz Benin içinde erimeyecek, ona yeri doldurulamaz tekilliğiyle yaklaşacak ve geçmiş eylemlerinin sonuçlarını görüp, gelecek imkanlarını değerlendirecektir.”¹⁰⁵ (R 111) Sonlu benin eşsizliğinin derecesi, en eşsiz olan Sonsuz Benle arasındaki mesafeyle ölçülür. Tanrı’dan ne kadar uzaksa, bireyselliği o kadar azdır. Bireysellik bakımından Tanrı’ya en yakın olan kişi, daha tam bir kişidir ve bu da sonunda Tanrı’ya çekildiğinden değil, tam tersine Tanrı’yı içine çektiğinden, yani ilahi özellikleri benliğinde özümlediğindendir (İkbal, 1920: xix).

¹⁰⁵ Krş., Kuran, 17:13-14.

İkbal'e göre, evrimi milyonlarca yıl süren bir varlığın ölümle birlikte işe yaramaz bir şeymiş gibi bir tarafa atılması pek olası değildir. Yaşam, benliğin aktivitesi için ona bir faaliyet alanı sunar ve ölüm de benliğin sentetik aktivitesinin ilk testidir. Bu testin sonucunda zevk verici veya acı verici eylemler yoktur; sadece benliğin korunması veya sürdürülmesi ve benliğin çözülmesi veya dağılması söz konusudur (R 113). Dolayısıyla İkbal, kutsal metinlerdeki cennet ve cehenneme dair ifadelerin dışsal bir olguya işaret etmediğini, bu tür anlatımların sembolik olduğunu ve yorumlanması gerektiğini düşünür. Buna göre, cennet ve cehennem birer mekan değil, hallerdir. Onların tasvirleri karakterin veya içsel bir olgunun görsel betimlemeleridir. Örneğin, Kuran'ın ifadesiyle Tanrı'nın kalplere işleyen tutuşturulmuş ateşi olan cehennem¹⁰⁶, ebedi işkence görülen bir çukur değil, insanın başarısızlığının acı dolu farkındalığıdır. Bu deneyim, kişiyi ilahi lütfun canlı esintisine karşı daha duyarlı hale getiren düzeltici bir deneyimdir. Cennet de bir tatil yeri değil, dağıtıcı, parçalayıcı güçlere galebe çalmanın neşesidir. Zira İkbal'e göre, yaşam bir ve süreklidir. İnsan, sonsuz gerçeklikten sürekli yeni ışıklar almak için ileri doğru hareketini her daim devam ettirir. İlahi ışığın alıcısı olan insan, sırf pasif bir alıcı da değildir. Özgür bir benliğin her eylemi yeni bir durum yaratır ve böylece yaratıcı açılım için yeni imkanlar sunar. (R 116-117)

O halde insan, ölümün getireceği fiziksel çözünmeye karşı benliğini eğiterek güçlendirmelidir ki, varlığını sürdürebilsin. “Benliğin nihai amacı, bir şey görmek değil, bir şey olmaktır.” (R 187) Benliğin geliştirilerek bozulmanın önüne geçilmesi ise eylemle olur. Eylem veya İslami terminolojiyle söylersek amel, benliği çözünmeye karşı hazırlar veya başka bir deyişle onu ileriki yaşam için disipline eder. “...eğer şimdiki faaliyet benliği fiziksel çözünmenin getireceği şoka karşı yeterince güçlendirebilirse, ölüm, sadece Kuran'ın ‘berzah’¹⁰⁷ dediği bir tür pasajdır.” (R 113) İkbal'e göre kayıtlı sufistik deneyimler, berzahın, benliğin uzay ve zamana karşı tutumundaki değişikliklerle karakterize olan bir bilinç hali olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca böyle bir değişim bizim için de bütünüyle bilinmez değildir. Rüyalarımızda meydana gelen hayallerin muazzam yoğunlaşması ve bazen ölüm anında da

¹⁰⁶ Kuran, 104: 6-7.

¹⁰⁷ Kuran, 23: 99-100.

gerçekleşen hafızanın genişlemesi (*exaltation*), benliğin zamanın farklı standartlarına sahip olabilme kapasitesini göstermektedir. Buna göre, İkbâl'in relatif zaman anlayışı onun ölümsüzlük anlayışıyla birleşmektedir. Netice itibariyle berzah hali,

sırf pasif bir beklenti hali olarak görünmemektedir; [daha ziyade] benliğin gerçekliğin yeni yönlerini bir anlığına gördüğü ve kendisini bu yönlere ayarlamaya hazırladığı bir haldir. [Bu hal], özellikle de spesifik bir uzay-zamansal düzende belirli etkinlik tarzları geliştirmiş tam ergin benler söz konusu olduğunda, büyük bir psişik dengesizlik hali olmalıdır ve daha az talihli olanlar için çözünme anlamına gelebilir. Her ne şekilde olursa olsun, benlik kendini toparlayana ve ölümsüzlüğünü kazanana kadar çabasını sürdürmelidir. Bundan dolayı dirilme, dışsal bir olay değildir. Benliğin içindeki yaşam sürecinin tamamına erdirilmesidir. Bir çeşit benliğin geçmiş başarılarının ve gelecek imkanlarının, bireysel olsun, evrensel olsun, yeniden değerlendirilmesinden başka bir şey değildir (R 114).

Ayrıntılar bir tarafa bırakılırsa, İkbâl'in ölümsüzlük anlayışı, kendisi üzerinde oldukça etkisi olduğunu bildiğimiz¹⁰⁸ J. W. Goethe'nin (1749-1832) ölümsüzlük anlayışıyla yakınlık gösterir.¹⁰⁹ Kanaatimizce İkbâl'in ölümsüzlük teorisine yapılabilecek en ciddi itiraz, her insanın mevcut hayatında kendisini gerçekleştirecek, potansiyel güçlerini doğal bir şekilde aktif hale geçirecek imkanı elde edememesi gerçeğidir. Erken ölümler, zihinsel yetersizlikle doğanlar veya yaşamının belli bir evresinde bu yetilerini kaybedenler, bedensel kusurlarının yaşam kalitelerini çok aşağılara çektiği kimseler, çevre koşullarından ötürü beslenme ve güvenlik ihtiyaçlarını karşılayamadıklarından hayata adapte olamayanlar gibi örnekler bu teorinin makuliyeti açısından problem oluşturmaktadır. İkbâl, Kuran'a dayanarak bu dünyaya tekrar dönüşü de mümkün görmediğinden (R 110) bu tip vakalar için çözüm olabilecek reenkarnasyon teorisi de onun için opsiyon olmaktan çıkmaktadır. Dolayısıyla, İkbâl'de böylesine talihsiz insanların akıbetinin ne olacağı sorusunun cevabı bulunmamaktadır. Bununla birlikte, onun ölümsüzlük anlayışının 'ben' merkezli felsefesi düşüncesiyle uyumlu bir bütünlük oluşturduğunu söyleyebiliriz.

¹⁰⁸ Bkz., İkbâl, Muhammed, *Stray Reflections*, s. 53, Javid İkbâl (der.), Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 2006, 3rd Edition.

¹⁰⁹ İkbâl gibi kişisel gelişime büyük önem veren Goethe, şair Knebel'e yazdığı mektupta şöyle söyler: "Ancak mevcut halimizdeki dayanıklılığımız ve bağlılığımızla sonraki varoluşumuzda daha yüksek bir varlık düzeyine yükselebileceğimiz, benim en temel inancımdır..." Yine, Eckermann'la konuşmasında şu sözleri sarf eder: "Devamlılığımızdan şüphe etmiyorum, çünkü doğa süreksiz olamaz; ne var ki hepimiz aynı şekilde ölümsüz değiliz ve kendimizi büyük bir aktüalite (*entelechy*) olarak gösterebilmek için öyle biri olmalıyız." (Carus, 1906: 370)

SONUÇ

Whitehead başta olmak üzere süreççi filozoflarda türlü şekillerde gördüğümüz bazı karakteristik özelliklerin; töz metafiziğinin yerine dinamik bir varlık anlayışının geçirilmesi, çoğulcu ve yaratıcı bir evren görüşü, insani deneyimin farklı yönlerini bütüncül bir şemada anlama ve açıklama çabası ve bu çabanın doğal sonucu olarak deneyimin tek bir boyuta (duyu deneyimi) indirgendiği bilimsel materyalizmin mahkum edilmesi, seçme özgürlüğünün tam kabulü ve dolayısıyla katı determinizme götüren her türlü anlayışın reddi, nesnel doğrulara ulaşmada sürekli araştırmanın sürdürülmesi düşüncesiyle gelişimci ve yenilikçi bir epistemik tavır sergilenmesi, ruh ve bedenin doğal birliğinin savunulması olduğunu söyleyebiliriz. İkbâl'e baktığımızda bu özellikleri önemli ölçüde düşüncesinde barındırdığını ve teolojisinin de süreç teolojisiyle örtüştüğünü görüyoruz.

İkbâl, evreni özgür yaratıcı bir hareket, canlı bir organizma, iç ilişkilerle örülü bir olaylar yapımı olarak görüyor. Bu yapının nihai birimlerini de, temel gerçekliklerini tinselliğin oluşturduğu, deneyimleyen, hisseden, etkileşen, bireysel benler, pencereli monadlar şeklinde düşünüyor. Bu haliyle onun benlerinin, Whitehead'in aktüel şeylerinin daha ilkel bir formu olduğunu söylememiz mümkündür. İkbâl'in Whitehead'in PR'sini okuyup okumadığını bilmiyoruz; fakat Eş'ari atomizminin ve Ward'ın monad anlayışının (Eş'ari etkisi daha açık olmakla birlikte) onun benlik teorisini şekillendirmesinde ve böylece tinsel çoğulcu bir evren görüşüne ulaşmasında payları olmuş olması muhtemeldir. İkbâl, klasik fiziğin durağan ve donuk evren tasarımı ve bu tasarımın götürdüğü materyalist ve determinist dünya görüşünü, modern fiziğin indeterminist sonuçları olan dinamik evren anlayışıyla reddederken, modern fiziğin de doğru bir şekilde bir olaylar serisi olarak gördüğü maddenin esas doğasına ışık tutmadığı tespitini yapar. Esas doğasında madde, ölü bir kütle yığını değil, düşük düzende bir ben topluluğudur. Ben topluluklarının organizasyon seviyesi yükseldikçe varlık da daha üst düzey bir forma kavuşur. Böylece varlık skalasında en önemsiz eşyadan insana uzanan tedrici bir yükseliş söz konusudur. Atom altı parçacıklardan insana kadar tüm benlerin belli derecelerde deneyime sahip olduklarını düşünürsek, İkbâl'in varlığa Whiteheadci

gelenekte olduğu gibi tüm-deneyimci bir perspektifle yaklaştığını söyleyebiliriz. Buna göre, dış dünyada gördüğümüz dayanıklı ve statik yapılar somut gerçekliğin kendisi değil, düşüncenin bu yapıları oluşturan benlerin birbirlerine bağlı karmaşık hareketlerini uzamlaştırmasıyla elde ettiği soyut bir gerçekliktir. İktbal'de düşünce, her ne kadar Bergson'da olduğu gibi, çözümleyici, hareketsizleştirici, parçacı fonksiyonlar gösterse de, kendi sınırlılığını aşıp sınırsız imkanlara (potansiyeller, formlar) uzanarak benliğe yaşam yürüyüşünü sürdürmesini sağlayacak amaçlar verip yolunu aydınlatmasıyla daha derin bir hareket sergiler. Bergson'un yenilik ve yaratıcılık adına göz ardı ettiği bu teleolojik unsur, nihai bir son anlamında değil, Whitehead'de olduğu gibi sürekli yinelenen sonlar anlamındadır ve İktbal için yaşamın yönsüz bir atılım olmadığının göstergesidir. Bununla birlikte, gerçekliği bütününde kavramak ve yaşam hareketinin bizatihi içine dahil olmak düşünceyle değil, düşüncenin daha derin bir türü olan sezgiyle mümkündür. Metafiziği olası kılan yaşamsal sezgi, nihai gerçeklikle doğrudan temas sağladığımız bir bilme formudur. Sezginin çeşitli derecelerine sahip peygamberler, mistikler ve dini tecrübe yaşayan kimseler zekanın rol oynamadığı böyle bir yolla birtakım bilgilere ulaşırlar. Dolayısıyla katı bilimsel anlayışın varsaydığının aksine, gözlemde ve deneyden edinilen duyumsal bilgi, bilmenin yegane şekli değildir. Sezgi bizi, sırasız değişimle, sürekli yaratılışla karakterize olan saf süreye kanallı eder. Gerçek zaman, geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde bölümlere ayırdığımız matematiksel zaman veya saat zamanı değil, ardışıklığın söz konusu olmadığı saf süredir. Saf süre kavramının metafiziğinin belkemiğini oluşturduğu İktbal, Newton'un mutlak zaman anlayışını, zamanı uzayın dördüncü boyutuna indirgediğini düşündüğü Einstein'ı ve Ouspensky'i, Nietzsche'nin döngüsel zamanını ve zamanı gerçek dışı gören McTaggart'ı eleştirerek bu anlayışların zamanın gerçek doğasını açığa vurmaktan uzak olduğunu ifade eder. Çünkü, ona göre bu düşünürler her şeyden önce zamanın sadece seri yönüyle alakadar olmuşlardır. Olaylar arasındaki karşılıklı ilişkilerden doğan zamanın bu yönü, gerçekliğini daha temel bir gerçeklikten alır ki, o da saf süredir. Saf süre, geçmişin şimdiye sarmalandığı, geleceğin de bir imkan olarak şimdide barındığı, anlara bölünmeyi kabul etmeyen, sürekli yaratıcı bir değişim, kesintisiz bir harekettir. Düşüncenin, gayenin ve hayatın organik bir birlik oluşturduğu nihai gerçekliktir. İktbal, kendisini süreççi bir düşünür olarak görmemizi

gerektirecek etmenlerden biri olan bu süre anlayışını Bergson'dan aldığı 'saf süre' kavramı üzerine bina etse de, kendine özgü yorumuyla ondan ayrılır.

İkbal'e göre, benliğin saf süredeki varoluşu gerçek bir varoluştur. Bizler, pratik yaşantımızda dışsal benliğimizle seri zamana bağlı olduğumuzdan ancak derin meditasyon anlarında içsel benliğimize dönerek saf sürede var oluruz. İnsan için bu tür bir varoluş sürekli olmamakla birlikte, kendisi ve çevresi için son derece yaratıcı, yenilikçi ve dönüştürücü olabilir. İnsanın sınırlı tecrübesine karşılık, Tanrı'nın yaşamı bütünüyle saf sürededir. İraki'nin rölatif zaman anlayışından etkiler alan İkbal, onun statik ilahi zaman görüşünün tersine, saf süreyi dinamik ve organik bir bütün olarak gördüğünden, Tanrı, her an bir faaliyet içerisinde, sürekli olarak yaratmaktadır. Bu yüzden, Eş'arilerin sürekli yaratılış teorisi, İkbal'e, Nazzam'ın ezeli olarak yaratılmışın aşamalı olarak ortaya çıkması anlamında gizlenme ve açığa çıkma teorisinden (ve bu teorisinin arkasındaki Aristocu öğretilerden) daha çekici gelmiştir. Bununla birlikte İkbal, geleneksel anlayıştan farklı olarak Tanrı'nın yaratmasını yoktan yaratma olarak düşünmez. Yaratma, varlıktaki belirsiz imkanların düzen ve güzellik istikametinde gerçekleştirilmesi, belirli bir amaçla varlığa şekil ve yön verilmesidir. Bu anlamda, insan da gözlenen düzensizliğe düzen getirdiği ölçüde yaratıcıdır denilebilir. Yaratma anlayışıyla olduğu gibi, genel olarak Tanrı anlayışıyla İkbal, Whitehead ve onu takip eden diğer süreç düşünürleriyle önemli benzerlikler gösterir.

Ontolojik ilkesi aktüel şeyler olan Whitehead, nasıl Tanrı'yı da bir aktüel şey (varlık anlamında) olarak görüyorsa, bu ilkenin ben olduğunu düşünen İkbal de Tanrı'yı bir ben; mutlak, nihai veya her şeyi kapsayan bir ben olarak görüyor. Tanrı, rasyonel olarak yönlendirilmiş yaratıcı yaşam veya irade, tüm deneyimin nihai zemini, evrenin yöneticisi ve ruhudur. Dolayısıyla, bazı doğu dinlerinde ve panteist öğretilerde olduğu gibi, Tanrı, kişisiz soyut bir idea olarak değil, vahiy kökenli dinlerde olduğu gibi bir zat olarak düşünülür. Bu noktada kişisel tecrübeden yola çıkarak Tanrı'yı anlamaya çalışan İkbal'in, insan ve Tanrı arasında bir analogi kurduğunu söyleyebiliriz. Zira ona göre, Tanrı'nın varlığını ispata yönelik formel deliller (ontolojik, kozmolojik ve teleolojik) başarısızdır ve bize güçlü bir kanaat veremezler. Bununla birlikte bu analogi, antropoformizm olarak anlaşılmamalıdır;

onun deyişiiyle bu sadece yaşamın şekilsiz bir akış olmadığını idrak etmek demektir. Analojiyi sürdürürsek, Tanrı evrene ruhun bedene aşkın olduğu gibi aşkın, içkin olduğu gibi de içkindir. Hartshorne'un açıkça kullandığı bu benzetmeyi İkbal kullanmasa da (o, doğa, Tanrı'nın davranışdır diyor) İkbal'de de gördüğümüz panenteizm için bu benzetme kaçınılmaz bir ifade tarzı olmaktadır denilebilir. Buna göre Tanrı'nın dışında hiçbir şey yoktur, her şey Tanrı'dadır ve Tanrı da her şeydedir. Tanrı, varlığa dışarıdan etki etmez, zira Tanrı gerçekliğin bütünüdür. Yaşam ve zaman, Tanrı'nın başka yüzleridir. Bundan dolayı varoluşun başlangıcını aramak boşunadır. Yine, Tanrı sonsuzdur; fakat bu sonsuzluk dışsal veya uzamsal bir sonsuzluk değil, Tanrı'nın yaratıcı aktivitesinin sınırsız imkanlarından oluşan içsel bir sonsuzluktur. Tanrı'nın sonsuzluğu kendisini bize değişim ve çeşitlilik olarak gösterir. Bu da bizi İkbal'in çift kutuplu Tanrı anlayışına götürür. Whiteheadci süreç felsefesinde Tanrı'nın birbirini tamamlayan iki kutbu veya yönü vardı. Potansiyelleri kavradığı zihinsel kutbuyla Tanrı, mutlak ve değişmez iken; aktüel şeylerin tecrübesini paylaştığı fiziksel kutbuyla izafî ve değişebilir. İkbal, Tanrı'nın mükemmelliğini zedeleyeceğini düşündüğünden değişmeyi Whitehead ve Hartshorne gibi düşünmese de, Tanrı'yı bir taraftan asli olarak saf sürede yaşayan, diğer yandan da saf sürenin tezahürü, ölçüsü olması anlamında seri zamanda yaşayan, dolayısıyla sürekliliği ve değişmeyi kendi benliğinde birleştiren bir varlık olarak görmesinden, onun da bir tür çift kutuplu Tanrı anlayışına sahip olduğunu düşünüyoruz. Bununla birlikte, süreç teologlarının çift kutupluluk anlayışları insanların yaptıkları da dahil evrenin Tanrı üzerindeki etkisini güçlü şekilde olumlarken, İkbal'in Tanrı-evren ilişkisinde etkinin daha çok Tanrı'dan evrene doğru tek yönlü olduğunu söylememiz mümkündür.

İkbal, Tanrı'nın bilgisiyle ilişkili olarak insanın özgürlüğü problemine ve Tanrı'nın gücüyle ilişkili olarak kötülük problemine yaklaşımında da (birincisinde daha açık olmakla birlikte) temel olarak süreççi bir pozisyonda durmaktadır. Buna göre, Tanrı'nın bilgisi insanın özgür seçimlerde bulunan bir varlık olduğu inancına engel oluşturmaz. Çünkü Tanrı'nın geleceğe dair bilgisi potansiyel anlamda bir bilgidir; yani Tanrı gelecek olayları sadece bir imkan olarak bilebilir, olmuş bitmiş realiteler olarak değil. İkbal'e göre Tanrı, alacağı kararların kötü sonuçlar

doğurabileceği insanın varlık sahasına çıkmasına müsaade ederek risk almış ve kendisini kendi iradi yetkesiyle sınırlamıştır. Bu da onun insana ne kadar güvendiğinin göstergesidir. O halde yaratıcısının güvenine karşılık vermesi, insan üzerinde ahlaki bir yükümlülüktür.

Kötülük problemine gelince; İktbal, Tanrı'nın gücünü her şeyi belirleyici, keyfi bir güç olarak görmez. Varlıklar, sınırlı ölçülerde de olsa kendi kendilerini belirleme özgürlüğüne sahiptirler. (Bu düşünce onda çok net görülmesi de metafiziğinden bu sonucu çıkarmak mümkündür.) Süreç teologlarının çözümü, bu özgürlük fikrini en geniş anlamda kullanıyor ve Tanrı'nın gücünün evrendeki yegane güç olmadığını vurguluyordu. Buna göre kötülük, basitçe varlıkların amaçlarının birbirleriyle çatışmasından, seçimlerinin ters düşmesinden kaynaklanır. Tanrı'nın gücü, cezbedici, teşvik edici bir güç olduğundan, varlıkları herhangi bir seçime zorlayamaz. Dolayısıyla Tanrı'nın çağrısına uyulmayınca da kötülük ortaya çıkar. İktbal, bu şekilde bir tez ortaya koymasa da, iyiliğin ve kötülüğün sonuçta bir seçme meselesi olduğunu belirtmesiyle ve benler arasındaki egemenlik mücadelesinin acıyı doğurduğunu ifade etmesiyle süreci çözümü öngörmüştür diyebiliriz.

Son olarak, ölümsüzlük problemini değerlendirmesinde İktbal, ölümden sonraki yaşamın İbn Rüşd örneğinde olduğu gibi metafizik argümanlarla gerekçelendirilemeyeceğini düşünür ve Rumi'yi takip ederek meseleye biyolojik açıdan yaklaşır. Ona göre insan, 'benim' diyebilecek bir hale uzun bir evrim sürecinin sonucunda ulaşmıştır. Evrim süreci, mekanistik ve materyalistik terimlerle açıklanamayacak, Tanrı'nın rehberlik ettiği yaratıcı bir süreçtir. Süreççi filozoflar Morgan ve Alexander tarafından ortaya atılan, İktbal'in de benimsediği açığa çıkarıcı evrim teorisine göre, belli bir süreç sonunda açığa çıkan fenomen tümüyle orijinal özellikler gösterir ve kendisinden çıktığı fenomene indirgenemez, yani sadece bu fenomen aracılığıyla açıklanamaz. Buna göre, ruh ve beden, ontolojik olarak birbirlerinden farklı değildir; zira ruh bir töz değil, fiziksel organizma üzerinde yükselen bir deneyimler, olaylar sistemidir. Beden de bir olaylar sistemidir. Ne var ki bedeni oluşturan olaylar (alt benler) sürekli kendilerini tekrar ettiklerinden beden bize durağan bir şey gibi görünür. Doğa nasıl Tanrı'nın davranışıysa, beden de ruhun davranışdır. O halde, beden ve ruh tek bir bütün oluştururlar. Bununla birlikte, ruh

bedenden ayrı varlığını sürdürerek kişisel ölümsüzlüğünü kazanabilir. İkbâl, panteizm örneğinde olduğu gibi, insanın bireyselliğini yitireceğini ve Tanrı'da yok olacağını bildiren teorilere itibar etmez. Ona göre, eylemle benliğini yeterince güçlendirmiş olan insan Tanrı karşısında bireyselliğini yitirmeyecek, yeni tecrübeler edinmeyi sürdürecektir. Fakat benliği fiziksel çözünmeye dayanamayanlar için süreç dağılmayla sonlanabilir. Buna göre, ölümsüzlük bir hak olarak doğa üstü bir yolla bize verilmiş veya verilecek bir şey değil, kişisel çabayla elde edilecek bir kazanımdır.

Netice itibariyle, buraya kadar anlatılanların ışığında şunu söyleyebiliriz ki, İkbâl'in felsefesini bir felsefî tarz olarak sınıflandırmak gerekiyorsa, bize göre onun felsefesi açık bir şekilde bir tür süreç felsefesidir ve adının süreççi filozoflar arasında anılması gerekir. Zira İkbâl, bize, kendisini süreççi bir düşünür olarak görmemizi gerektirecek yeterli sebep sunmuştur. İkbâl, bazı fikirlerini dayandığı ve aracılığıyla tescil ettiği Kuran'ı da süreççi bir yaklaşımla okumuş veya süreççi yaklaşımını Kuran'dan çıkarmış, Kuran'da hareket, eylem ve değişim görmüştür. Bu bağlamda İkbâl'in Kuran okumaları hem hermenötik açıdan hem de İslam dini düşüncesinin yeniden inşası girişiminde oynadığı rol bakımından ayrıca dikkate değerdir. Kanaatimizce onun İslam düşüncesi açısından önemi de bu yenilikçi tavrında, esas kaynağa, yani Kuran'a dönerek bu düşünceyi kendi dinamik ve canlı özüne geri döndürme girişiminde yatmaktadır. Bu bağlamda o, İslam'da hareket prensibi olarak gördüğü içtihadı da destekler. İkbâl, günümüz açısından da yaratıcı sonuçlar doğurabilecek bu tutumuyla ilişkili olarak, yüzünü tümüyle kendi sınırlarının dışına çevirmiş yurdum insanına, bu çevirişin oryantal ve otantik kalınarak da yapılabileceğini örnekleyen bir model teşkil etmektedir.

KAYNAKÇA

AHMAD, M. M. (1961), "Iqbal's Appreciative Self", *Iqbal Review*, 2:3, Ekim 1961, s. 14-17.

ALBAYRAK, Ahmet (2007), *Muhammed İkbāl*, İstanbul: Kaynak.

ALBAYRAK, Mevlüt (2001), *Tanrı ve Süreç*, Isparta: Fakülte Kitabevi.

ALEXANDER, Samuel (1920), *Space, Time and Deity (vol. II)*, New York: The Humanities.

ANSELM, "Proslogion", *Classics of Western Philosophy*, Steven M. Cahn (der.) (2002), Indianapolis: Hackett Publishing, 6. Basım.

ARISTOTELES (2010), *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Sosyal, 3. Basım.

ARSLAN, Ahmet (2009), *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 3. Basım.

ARSLAN, Ahmet (2011), *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Sofistlerden Platon'a*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 3. Basım.

AUGUSTINE (2004), *Confessions*, (çev. J. G. Pilkington), New York: International Collectors Library.

AUGUSTINE, *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*, Peter King (der.) (2010), Cambridge: Cambridge University.

AYDIN, Mehmet S. (2000), *Alemden Allah'a*, İstanbul: Ufuk Kitapları.

AYDIN, Mehmet S. (2010), *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı., 12. Basım.

BAKAR, Osman, "Atomistic Conception of Nature in Ash'arite Theology," *Iqbal Review*, 32:3, Ekim 1991, s. 19-44.

BERGSON, Henri (1911), *L'Evolution créatrice*, (çev. Arthur Mitchell), New York: Henry Holt and Company Camelot.

BERGSON, Henri (1950), *Time and Free Will*, (çev. F. L. Pogson), London: George Allen & Unwin Ltd., 6. Basım.

BERGSON, Henri (1986), *Düşünce ve Devingen*, (çev. Miraç Katırcıoğlu), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

BERGSON, Henri (1998), *Metafiziğe Giriş*, (çev. Barış Karacasu), Ankara: Bilim ve Sanat. (Özgün eser 1903 tarihlidir)

BERKELEY, George (1881), *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Charles P. Krauth (der.), Philadelphia: J. B. Lippincott. (Özgün eser 1710 tarihlidir)

BROWNING, Douglas, MYERS, W. T. (der.) (1998), *Philosophers of Process*, New York: Fordham University.

CARR, Wildon (1914), *The Philosophy of Change*, London: Macmillan.

CARR, Wildon (1920), *The General Principle of Relativity*, London: Macmillan.

CARUS, Paul (1906), "Goethe's View of Immortality", *The Open Court*, Vol. 1906, s. 367-372.

CEVİZCİ, Ahmet (2008), *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Kitabevi, Genişletilmiş 3. Basım.

CEVİZCİ, Ahmet (2010), "Çokçuluk", "Ontolojik Argüman", *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma.

CHITTICK, W. C., "Time, Space, and the Objectivity of Ethical Norms: The Teachings of Ibn al-‘Arabi", *Islamic Studies*, 39:4 (2000), s. 581-596.

CHRISTIAN, W. A. (1959), *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*, London: Oxford University.

COBB, J. B. (1965), *A Christian Natural Theology: Based on the Thought of Alfred North Whitehead*, Philadelphia: Westminster.

COBB, J. B. (2002), *Constructive Postmodernism*, <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=2220>

COBB, J. B. (2004), “The Potential Contribution of Process Thought”, *Concrescence: The Australasian Journal of Process Thought*, S. 5, s. 6-12, <http://concrescence.org/index.php/ajpt/article/view/98>

COBB, J. B., GRIFFIN, D. R. (1976), *Process Theology: An Introductory Exposition*, London: Westminster.

COBB, J. B., *Process Theology*, <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1489>

COOPER, J. W. (2006), *Panentheism–The Other God of the Philosophers: From Plato to the Present*, Michigan: Baker Academic.

DAR, B. Ahmad (1944), *A Study in Iqbal’s Philosophy*, Lahore: Sh. M. Ashraf.

DE BOER, T. J. (1902), “Atomic Theory (Muhammadan)”, *Encyclopedia of Religion and Ethics vol. II*, James Hastings (der.) (1910), New York: Charles Scribner’s Sons.

DESCARTES, René (2010), *Akılın Yönetimi İçin Kurallar*, (çev. Müntekim Ökmen), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 5. Basım. (Özgün eser 1684 tarihli)

DESCARTES, René (2010), *Felsefenin İlkeleri*, (çev. Mesut Akın), İstanbul: Say, 12. Basım. (Özgün eser 1644 tarihli)

DESCARTES, René, *Philosophical Essays and Correspondence*, Roger Ariew (der.) (2000), Indianapolis: Hackett.

EDDINGTON, Arthur (1920), *Space, Time and Gravitation*, London: Cambridge University.

EDWARDS, R. B. (1979), *Reason and Religion*, Lanham: University Press of America.

EINSTEIN, Albert (1922), *The Meaning of Relativity*, Princeton: Princeton University.

- EMMET, D. M. (1932), *Whitehead's Philosophy of Organism*, London: Macmillan.
- EPPERLY, Bruce (2011), *Process Theology: A Guide for the Perplexed*, London: T&T Clark.
- EPPERSON, Michael (2004), *Quantum Mechanics and the Philosophy of Alfred North Whitehead*, New York: Fordham University.
- FAKHRY, Majid (1983), *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University.
- GAZALİ (1960), *El-Münkizü Mined-Dalal*, (çev. Hilmi Güngör), Ankara: Maarif.
- GOUDGE, T. A. (1967), "Morgan, C. Lloyd", *Encyclopedia of Philosophy*, Donald M. Borchert (der.) (2006), Michigan: Thomson Gale, 2. Basım.
- GÖKBERK, Macit (2011), *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 21. Basım.
- GREENE, Brian (2004), *The Fabric of the Cosmos*, New York: Random House.
- GRIBBIN, John (1984), *In Search of Schrödinger's Cat*, Toronto: Bantam Books.
- GRIFFIN, D. R. (1989), *God & Religion in the Postmodern World*, Albany: State University of New York.
- GRIFFIN, D. R. (1998), *Unsnarling the World-Knot: Consciousness, Freedom, and the Mind-Body Problem*, Berkeley, Los Angeles & London: University of California.
- GRIFFIN, D. R. (2001), *Reenchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion*, New York: Cornell University.
- GRIFFIN, D. R. (2007), *Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy*, New York: State University of New York.
- GRIFFIN, D. R. (1991), *Evil Revisited : Responses and Reconsiderations*, Albany: State University of New York.
- HALDANE, J. S., "Are Physical, Biological and Psychological Categories Irreducible?", *Proceedings of the Aristotelian Society*, XVII (1917-1918), s. 419-436.

HALDANE, Richard (1921), *The Reign of Relativity*, Toronto: Macmillan.

HARTSHORNE, Charles (1964), *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Hamden: Archon, 2. Basım.

HARTSHORNE, Charles (1979), "Whitehead's Revolutionary Concept of Prehension", *International Philosophical Quartetly*, 19:3, Eylül 1979, s. 253-63.

HARTSHORNE, Charles (1984), *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany: State University of New York.

HARTSHORNE, Charles (1989), *Natural Theology for Our Time*, La Salle: Open Court, 6. Basım.

HARTSHORNE, Charles, "Dine ve Felsefeye Göre Tanrı", (çev. Mehmet Aydın), G.N. A. Vesey (der.) (1969), *Talk of God (Royal Institute of Philosophy (vol. II)*, New York: St. Martin's P.

HARTSHORNE, Charles, "Metaphysics and the Modality of Existential Judgments", Ivor Leclerc (der.) (1961), *The Relevance of Whitehead*, London: George Allen & Unwin.

HARTSHORNE, Charles, "Philosophy After Fifty Years", *Mid-Twentieth Century American Philosophy*, Peter A. Bertocci (der.) (1974), New York: Humanities.

HARTSHORNE, Charles, REESE, William (1953), *Philosophers Speak of God*, Chicago: The University of Chicago.

HEISENBERG, Werner (2000), *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*, London: Penguin Classics, (İlk basım 1958).

HOCKING, W. E. (1912), *The Meaning of God in Human Experience*, New Haven: Yale University.

HOERNLE, R. F. Alfred (1923), *Matter, Life, Mind and God*, New York: Harcourt, Brace.

HUME, David (1779), *Dialogues Concerning Natural Religion*, London: M.DCC.LXXIX, 2. Basım.

ISHRAT, Waheed (1990), “The Origins and Sources of Iqbal’s Philosophy”, (çev. M. A. K. Khalil), *Iqbal Review*, 31:3, Ekim 1990, s. 25-72.

İKBAL, Muhammed (1920), *The Secrets of the Self (Asrar-i Khudi)*, (çev. Reynold A. Nicholson), London: Macmillan.

İKBAL, Muhammed (1934), *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, London: Humphrey Milford.

İKBAL, Muhammed (1973), *Collected Poetical Works of Iqbal*, Lahore: Iqbal Academy Pakistan.

İKBAL, Muhammed (1988), “Armağan-ı Hicaz”, (çev. N. Ahmed Asrar), *Doğu’dan Esintiler*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.

İKBAL, Muhammed, *Bedil in the Light of Bergson*, Tehsin Firaqi (der.) (1994), Lahore: Iqbal Academy Pakistan.

İKBAL, Muhammed, *İkbâl’in Konuşma ve Yazıları*, Ahmed L. Şirvani (der.) (2011), (çev. Can Ceylan), İstanbul: İnkılâb.

İKBAL, Muhammed, *Stray Reflections*, Javid İkbâl (der.) (2006), Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 3. Basım.

İKBAL, Muhammed, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, S. A. Vahid (der.) (1964), Lahore: Sh. Muhammed Ashraf.

İKBAL, Muhammed (2001), *The Development of Metaphysics in Persia*, East Lansing, MI: H-Bahai.

JAMES, William (1898), *Human Immortality*, Boston & New York: Houghton Mifflin.

- JAMES, William (1904), “Does ‘Consciousness’ Exist?”, *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, S. 1, s.477-91,
<http://psychclassics.yorku.ca/James/consciousness.htm>
- JOHNSON, A. H., “Some Conversations with Whitehead Concerning God and Creativity”, Lewis Ford & George L. Kline (der.) (1983), *Explorations in Whitehead’s Philosophy*, New York: Fordham University.
- KAMALI, A. H (1969)., “Metaphysical Background of the Tractatus on Space and Time”, *Iqbal Review*, 10:3, Ekim 1969, s. 64-82.
- KANT, Immanuel (2002), *Critique of Practical Reason*, (çev. Werner S. Pluhar), Indianapolis: Hackett Publishing. (Özgün eser 1788 tarihlidir)
- KANT, Immanuel (2010), *The Critique of Pure Reason*, (çev. J. M. D. Meiklejohn), Pennsylvania: Pennsylvania State University, Electronic Classic Series. (Özgün eser 1787 tarihlidir)
- KENNY, Anthony (1979), *The God of the Philosophers*, Oxford: Clarendon.
- KRANZ, Walther (1994), *Antik Felsefe*, (çev. Suad Y. Baydur), İstanbul: Sosyal, 2. Basım.
- LEIBNIZ, G. W. (1898), *The Monadology And other Philosophical Writings*, (çev. Robert Latta), Oxford: Clarendon. (Özgün eser 1714 tarihlidir)
- MAGEE, Bryan (2008), *Büyük Filozoflar: Platon’dan Wittgenstein’a Batı Felsefesi*, (çev. Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma.
- MARUF, Muhammed (1982), “Iqbal’s Criticism of Nietzsche”, *Iqbal Review*, 23:3, Ekim 1982, s. 37-44.
- McTAGGART, John M. E. (1908), “The Unreality of Time”, *Mind*, 17: 68, s. 457-474.
- MESLE, C. Robert (2008), *Process-Relational Philosophy*, West Conshocken: Templeton Foundation.

- MORGAN, Lloyd (1927), *Emergent Evolution*, London: Williams and Norgate, 2. Basım.
- MUGHAL, M. A. Zeb, “Absolute Time”, *Encyclopedia of Time*, H. James Birx (der.) (2009), Thousand Oaks: Sage.
- NIKKEL, David H. (1995), *Panentheism in Hartshorne and Tillich: A Creative Synthesis*, New York: Peter Lang.
- OUSPENSKY, P. D. (1922), *Tertium Organum*, (çev. Nicholas Bessaraboff, Claude Bragdon), New York: Alfred A Knopf.
- ÖZDEMİR, Metin (2003), *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti*, İstanbul: İz.
- PIKE, Nelson (1970), *God and Timelessness*, London: Routledge & Kegan Paul.
- PLANTINGA, Alvin (1974), *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon.
- QUINCEY, Christian (2002), *Radical Nature: The Soul of Matter*, Vermont: Park Street.
- RASCHID, M. S. (1986), *Iqbal's Concept of God*, London: KPI, 2. Basım.
- RAZIUDDIN, Siddiqui, “Iqbal's Concept of Time and Space”, *Iqbal as a Thinker*, Taj Muhammad Khayal (der.) (1973), Lahore: Sh. M. Ashraf.
- RESCHER, Nicholas (2006), *Process Philosophical Deliberations*, Heusenstamm: Ontos Verlag.
- RIPPA, S. Alexander (1971), *Education in a Free Society*, New York: David McKay Company, 2. Basım.
- ROUGIER, Louis (1921), *Philosophy and New Physics*, (çev. Morton Masius), London: George Routledge and Sons.
- RUMİ, Celaleddin (1991), *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi*, (çev. Reynold A. Nicholson), London: Gibb Memorial Trust.

RUMÎ, Celaleddin (2001), *Masnavi i Ma'navi*, (çev. E. H. Whinfield), Ames: Omphaloskepsis.

RUSSELL, Bertrand (1914), *Our Knowledge of the External World*, London: George Allen & Unwin.

RUSSELL, Bertrand (1985), *The ABC of Relativity*, Felix Pirani (der.), London: A Mentor Book, New American Library, 4. Basım.

SHAFFER, J. A. (2005), *Zihin Felsefesi*, (çev. Turan Koç), İstanbul: İz, 2. Basım.

SHARIF, M. M. (1964), *About Iqbal and His Thought*, Lahore: Institute of Islamic Culture.

SHERBURNE, Donald W. (1981), *A Key to Whitehead's Process and Reality*, Chicago: University of Chicago.

SIA, Santiago (1985), *God in Process Thought: A Study in Charles Hartshorne's Concept of God*, Dordrecht: Kluwer.

SIA, Santiago (2004), *Religion, Reason and God*, Frankfurt am Main: Peter Lang.

SKIRBEKK, Gunnar, GILJE, Nils (2006), *Felsefe Tarihi*, (çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu), İstanbul: Kesit, 3. Basım.

SOBEL, Emily, "Objective Flux of Time", *Encyclopedia of Time*, H. James Birx (der.) (2009), Thousand Oaks: Sage.

SPINOZA, Benedict (1901), *Improvement of the Understanding, Ethics and Correspondence*, (çev. R. H. M. Elwes), London: L. Beling Tetens. (Özgün eser 1662 tarihlidir)

STRICKLAND, B. R. (der.) (2001), "Gestalt Psychology", "Emotion", *Gale Encyclopedia of Psychology*, Michigan: Gale Group, 2. Basım.

ÜLKEN, H. Ziya (2005), *İslâm Düşüncesi*, İstanbul: Ülken, 4. Basım.

WARD, James (1911), *The Realm of Ends or Pluralism and Theism*, London: Cambridge University.

WHITEHEAD, A. N. (1920), *The Concept of Nature*, London: Cambridge University.

WHITEHEAD, A. N. (1925), *Science and the Modern World*, New York: Macmillan.

WHITEHEAD, A. N. (1938), *Modes of Thought*, New York: Macmillan.

WHITEHEAD, A. N. (1954), *Dialogues of Alfred North Whitehead*, as recorded by Lucien Price, Boston: Little, Brown and Company.

WHITEHEAD, A. N. (1967), *Adventures of Ideas*, New York: The Free Press, (İlk basım 1933).

WHITEHEAD, A. N. (1978), *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Corrected Edition, David Ray Griffin & Donald W. Sherburne (der.), New York: Macmillan, (İlk basım 1929).

WHITEHEAD, A. N. (1996), *Religion in the Making*, New York: Fordham University, (İlk basım 1926).

WHITTEMORE, Robert (1966), "Iqbal's Panentheism", *Iqbal Review*, 7:1, Nisan 1966, s. 63-77.

WHITTEMORE, Robert (1975), "The Process Philosophy of Sir Muhammad Iqbal", *Tulane Studies in Philosophy II Vol. XXIV*, Robert C. Whittemore (der.), New Orleans: Tulane University.

WOLFSON, H. Austryn (1976), *The Philosophy of Kalam*, London: Harvard University.