

2432

**T. C.
Erciyes Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**Muhammed İkbâl'de Din Felsefesi
(Yüksek Lisans Tezi)**

Doç. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Hazırlayan : Celal TÜRER

Kayseri, 1992

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	ii
İKBAL'İN DİN FELSEFESİNE GİRİŞ	1 - 9
BİRİNCİ BÖLÜM / İKBAL'DE DİN VE DİNİ TECRÜBE	10-42
A - İKBAL'DE DİN	10
a) Din Anlayışı	10
b) İman Anlayışı	15
c) Sanat Anlayışı	18
d) Din - Bilim İlişkisi	19
e) Din - Felsefe İlişkisi	20
B - DİNİ TECRÜBE	22
C - DİNİ TECRÜBENİN COGNITIF DEĞERİ	31
İKİNCİ BÖLÜM / İKBAL'DE TANRI - ALEM İLİŞKİSİ.....	42-77
A - TANRI ALEM İLİŞKİSİ	42
B - TANRI : VARLIĞININ DELİLLERİ	47
C - ZATI ve SIFATLARI	56
a) Tanrı Bilgisi	57
b) Yaratma ve Kudreti	60
D - KÖTÜLÜK PROBLEMİ	64
E - İBADET ANLAYIŞI	67
F - İNSAN BENLİĞİ	70
SONUÇ	78-80
BİBLİYOGRAFYA	81-82

ÖNSÖZ

Muhammed İkbâl, İslâm kültürünün insanlığa kazandırdığı mümtaz şahsiyetlerden biridir. O'na bu haklı unvanı verdiren özelliği; İslâm dünyasının siyasi ve fikri sarsıntılar geçirdiği bir dönemde, felsefe ve fikir alanlarında hiç de küçümsenmeyecek eserler ortaya koymasındır. Gerek Batı'da ve gerekse Pakistan'da O'nun hakkında bir çok çalışmanın yapılması, ve hatta kendi ülkesinde ismiyle anılan bir akademinin kurulması kanaatimizce düşünür hakkında yeterli fikir verecektir.

Filozofun "İran'da Metafizik'in Gelişmesi" adlı doktora tezi ile "Çeşitli konuşmaları" hariç, hemen hemen tüm eserleri dilimize çevrilmiş, biyografisi çıkarılmış ve bazı görüşleri makale çapında çalışılmış olmasına rağmen, onun düşünce sistemini derli toplu ortaya koyan bir çalışmanın bulunmadığı kanaatiyle, böyle bir çalışma yapmaya koyulduk.

İkbâl'in felsefesi ve dünya görüşünü en sağlam bir şekilde ortaya koyan yapıtı "The Reconstruction of Religious Thought in İslam" Dini Düşüncenin Yeniden Kuruluşu adlı eseri olduğu için, çalışmamızı bunun üzerinde yoğunlaştırdık. Diğer eserleri ve hakkında yapılan çalışmalarla da konuları desteklemeyi düşündük.

Çalışmamızda, öncelikle İkbâl'in kendi düşüncelerini ortaya koyarak, bu düşüncelerin tahlilini yapmaya gayret edeceğiz. Daha sonra fikirlerini açıklamak için Batı düşüncesinden nasıl yararlandığına, dikkati çekmeye çalışacağız. Zaman zaman da imkanlar ölçüsünde eleştirel yaklaşımlarda bulunmayı deneyeceğiz.

Çalışmamızın birinci bölümünde; İkbâl'in din, iman, sanat anlayışlarını, din-bilim ve felsefe ile ilişkisini, sonra da dini tecrübeyi ele alacağız. İkinci bölümde Tanrı-Alem ilişkisi altında; Tanrı'nın varlığının delilleri, zâtı ve sıfatları, kötülük problemi, ibadet anlayışı ile insan benliği meseleleri üzerinde duracağız.

Kaynakların temin edilmesinde büyük ölçüde yardımlarını gördüğüm Prof. Dr. Mehmet Aydın Bey'e ve çalışmalarım esnasında her türlü yardımını benden esirgemeyen tez hocam Doç. Dr. Murtaza Korlaelçi Bey'e teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Celal TÜNER

KISALTMALAR

a.g.e. : Adı geçen eser.

A.Ü.İ.F.D. : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

bkz. : bakınız.

c. : Cilt

çev. : Çeviren.

I.P.R. : Iqbal's Philosophy of Religion.

R. : Reconstruction of Religious Thought in İslam

s. : Sahife.

Süreç : Aydın M., Süreç Felsefesi Dışında Tanrı - Alem İlişkisi.

İKBAL'İN DİN FELSEFESİNE GİRİŞ

Yirminci yüzyılda, İslam dünyasının yetiştirdiği değerli şahsiyetlerden biri olan Muhammed İktbal (Doğ. 9 Kasım 1871 - Ölüm 21 Nisan 1938) arifliği, şairliği, aydınlığı yanında bir filozoftur. Zaten asıl ününü şairliği ve filozofluğu sayesinde kazanmıştır. İktbal diğer filozoflar gibi sadece felsefeyle uğraşmamıştır; bütün irfanını, felsefesini İslam'ın ve İslam Milletinin hizmetine sunmuştur. Onun gayesi, tüm imkanlarıyla İslam'a hizmet etmek ve müslümanların öze dönüşünü, fitratlarına sarılmalarını sağlamaktır.¹

İktbal felsefesini, İslam Kültürünün büyük bir felakete uğradığı, hüzünlü bir sonbahar suskunluğuna girdiği ve Batının fikri sömürsü altında kalarak ölüme mahkum olduğu bir anda ve bu felakete uğramış bahçenin bahçivanın bile uykuya daldığı bir zamanda ortaya koymuştur.

İktbal, felsefesini ortaya koyarken felsefi kişiliğinin nedenli kuvvetli olduğunu da gösterir. Onun ilk tahsilinde² dahi tefekkür tarzındaki edebiyata, ilm-i kelam'a düşkünlüğü kendisine başarılar kazandırmıştı. Bu başarılardan daha mühimi Lahor'da gördüğü felsefe tahsili idi. Kolejde hoca olan meşhur İngiliz müsteşrik Sir Thomas ARNOLD İktbal'in bütün istidad ve imkanlarını erken anlamış ve talebesine elinden gelen yardımı esirgememiştir. 1897'de felsefe tahsilini bitiren İktbal, bir müddet felsefe hocalığı yaptıktan sonra 1905'de İngiltere'ye gönderildi. O'nun Avrupa seyahati kendine yepyeni ufuklar açmış, felsefe ve siyaset sahasında yeni perspektifler getirmiştir.

Cambridge'de felsefe tahsili çok verimli geçtikten sonra 1907'de Almanya'ya geçen İktbal Münih Üniversitesinde İran'da Metafizik'in Gelişmesi (The Development of Metaphysics In Persia) tezi ile doktorasını vermişti. İktbal'in doktora tezi, İslam fikir sistemlerinde gayet geniş bilgi sahibi olduğunu ve bu meseleleri tarihi münasebet ve inkişafı içinde çok güzel işlediğini gösterir. İktbal, diğer taraftan Avrupa felsefesini ve dinler tarihini çok dikkatli araştırmıştır. 1908'de Lahor'a dönen İktbal daha sonraları felsefesinin mihenk

¹ C. Bouamrane, M. İktbal, çev: Yusuf Sayın A.Ü.İ.F. Lisans tezi, Ankara.

² İktbal'in hayatı için bakınız. Annemarie Schimmel, Muhammed İktbal, çev: Senail Özkan; Kültür Bakanlığı Yay. 1990

taşı olan "İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Kuruluşu" adlı konferanslarını verinceye kadar batı felsefesini incelemiş ve çeşitli karşılaştırmalar yapmıştır.

İkbal'in Lahor'da verdiği bu konferanslar daha sonra 1930'da hayatta iken yayımlanmıştır. Bu kitap o'nun hayat felsefesini ve dünya görüşünü geniş ve kapsamlı olarak ortaya koyan ve onun düşünce sistemini anlamaya yarayacak en elverişli kitaptır.

İkbal yukarıda sözü edilen konferanslarda çağdaş felsefe ve bilimin ışığında İslamın temel ilkelerin incelemiştir. İkbal'in bu eserinde dini düşüncenin ve felsefi çabalarının belli bir seviyeye ulaşması, ayrıca felsefeyi dini hükümleri açıklamak, kanıtlamak açısından hareket etmesi³ onun felsefesinin bütünüyle din felsefesi olduğunu ortaya koyar.⁴

Genel olarak İkbal'i din felsefesi yapmaya sevk eden amil, İslam dünyasında dini düşüncenin geçen son 500 yıl içinde durgun ve hareketsiz kalışydı.⁵ İkbal, bunu her ne kadar diyorsa da İslam dünyasında dini düşüncenin 17. y.y.'a kadar canlılığını koruduğunu görüyoruz. 17. y.y.'dan sonra Osmanlıda felsefe derslerinin kalkması ve felasifeye olan muhalefet sonucunda dini düşüncenin statikleşmeye hatta gerilemeye başladığı gözlenmektedir.⁶ İkbal şöyle diyor "Modern tarihin en çok söz edilen görünümü, büyük bir hızla İslam dünyasının ruhen batıya yaklaşmasıdır. Bu yaklaşım genelde yanlış değildir, zira Avrupa kültürü, İslam Kültürünün bir uzantısıdır. Ancak bizim korkumuz, Avrupa kültürünün dış parlak görünüşünün bizim için birer ayak bağı olup bu kültürün gerçek yüzünü görmemize engel olma ihtimalidir."⁷ İkbal, bu durgunluğa rağmen insan düşüncesinin gelişmeye devam ettiğini, gelişmelerin idrak mefhumlarını değiştirdiğini özellikle Einstein'ın nazariyesinin evren ile ilgili görüşleri temelden değiştiğini, hem din hem de felsefenin ortak sorunlarına bambaşka açılardan bakma yollarını getirdiğini zikrederek şöyle der: "Asya'da ve Afrika'da genç müslüman kuşakların, dinlerinde yeni bir yorum getirmesini istemelerinde şaşılacak bir şey yoktur."⁸ " Özellikle İslam aleyhtarı olan

³ M. Aydın, Din felsefesi, İzmir, 1987 s. 1-7.

⁴ Jamile Khatoon, Place of God Man and Universe in İqbal's philosophy, Lahore, 1963 .s 7

⁵ M. İkbal, the Reconstruction of Religious Thought in İslam, Lahore 1977 s.7

⁶ Alaaddin Ali Tusi, Tehafetü-l Felasife, çev: Recep Duran , Kültür Bak. Yay. 1990, s.X-XI, XII

⁷ R., 7

⁸ R.,8

Ortaasya ve Hint sınırlarını aşmış propogandaya göz yummakta mümkün değildir."⁹ İkbal bu düşüncelerle İslam dünyasında dinin temellerinin objektif şekilde inceleme ve değerlendirme zamanının gelip geçmekte olduğunu belirtir.

İkbal felsefesiyle müslümanların içinde buldukları durumun çareleriyle değil tüm insanlığın içinde bulunduğu tehlike ile de ilgilenmiştir. "İnsanlık bugün 3 şeye muhtaçtır; diyor İkbal: Alemin manevi yorumu, ferdin manevi hürriyeti, manevi bir temel üzerinde insan topluluğunun tekamülüne yön veren evrensel nitelikteki prensipler."¹⁰ O, din feselesiyle ilk önce Gazali (1058 - 1111), Rumi (1207 - 1273), İbn-i Teymye, Sah Veliyullah Dehlevi, Afgani gibi kendisinden önce gelen büyük müceddidlerden destek alarak, yenileştirme (ıslah) görevine soyunmuştur.¹¹ İkbal, bu girişimini şöyle ifade eder: " Ben İslamın felsefi geleneklerini ve insani bilginin farklı alanlardaki zaman bakımından yeni olan gelişmelerini göz önünde bulundurarak İslami dini felsefeyi yeniden şekillendirmeyi denedim."¹²

İkbal'in bu çalışmaları yaparken ilham aldığı esas kaynak Kur'an olmuştur. O, Kur'an'da geçen " akil sahipleri için işaretler vardır." ayetiyle Kutsal kitabın anlaşılması ile başarıya, hedefe ulaşabileceğini savunur. Kur'an'da onu büyüleyen şey "Lectures"da vurguladığı gibi, onun dinamik anlayışydı.¹³ İkbal'e göre Kur'an, bir kanun kitabı değildir; daha çok Kur'an'ın asıl gayesi "Allah ile Alem arasındaki ilişkilerde, insanlarda daha yüksek bir şuur uyandırmaktır." Kur'an dünyasının dört temeli vardır; önce, Kur'an'ın bir ayeti mucibince insan Allah'ın halifesi olarak yaratılmıştır; "Hani Rabbin meleklere: Muhakkak ben yer yüzünde bir halife yaratacağım"¹⁵ demişti. Bu, sırrı etten olmayan (rahimlerin aleminden) yaratıcı aşktır. "O, şark ve garbı olamayan bir yıldızdır." (tıpkı Kur'an'da Nur suresindeki / 4 ve 35. ayette tasvir edilen Allah'ın nurudur). Bütün yaratıklar ona aittir. Kur'an dünyasının ikinci esası; tamamiyle Kur'an'a dayanan "İlahi hükümet". Bir sonraki

⁹ R.,8

¹⁰ R., 179

¹¹ C. Bouamrane, s.26

¹² R., V. VI

¹³ A. Schimmel, M. İkbal, çev: Senail Özkan, Kültür Bak. Yay. Ankara, 1990, s.60

¹⁵ Kur'an, 2/Bakara, 28

esas; Yeryüzü Allah'ın mülküdür, insana sadece kullanılması için emanet edilen metadır. Dördüncü ve sonuncu esas ; Allah'tan kopan ilim.¹⁶

İkbal, İslam'ın doğuşunu, istikrar'ı aklın doğuşu olarak yorumlar, Kur'an akla ve tecrübeye hitap etmekle, Tabiat alemi ve Beşer tarihini bilgi kaynağı olarak göstermekle tüm insanlığın hayat tecrübesini tasvir etmiştir. Kur'an'ın beyan ettiği deliller Allah'ın varlığının en önemli belirtileridir. İnsan'ın görevi de Allah'ın alametlerini düşünmek ve bu şekilde tabiatı feth etme çarelerini bir hakikat olarak keşfetmedir. Amaç hayatın gerçekçi bir biçimde düzenlenmesini sağlayacak bir dayanağı bulmaktır. İkbal, Kur'an'ın aksiyon ve ferdi gayret üzerinde ısrarla durmasını, ruhun yüceltilmesini iyi kavrayıp analiz etmiştir. Kur'an'ın böylece tasvir ettiği şahıs Hz. Peygamber'di. İslam peygamberinin hayatı da hem düşünce adamı hem de aksiyon adamı olmasıdır. İkbal'e göre, düşünme bilhassa nasların derin manasını kavramaktan ibarettir. İkbal, Kur'an'ın anlaşılması konusunda sufi bir yazarın güzel olarak ifade ettiği "peygambere açıklanmış olduğu tarzda, müminlere de gerçek olarak aynen açıklanmadan Kutsal Kitabın anlaşılması mümkün değildir" fikrini aynen kabul eder ve savunur. Ancak Kur'an'ın açıklamasıyla Mutlak Realitenin mahiyetini anlamada başarılı olunacağına kanaat eder.

İkbal felsefesini ortaya koyarken temel olarak Kur'an'ı ve İslami kaynaklara dayanmasının yanısıra çağdaş felsefe ve bilimin verilerini de kullanmıştır. Zaten ilim bakımından devrinde herhangi Avrupalı aydın bir ilim adamı seviyesinde malumata haiz bir insan idi. Ancak dikkat edilmesi gereken önemli bir husus o'nun müsbet ilmin neticelerini incelemesi, maneviyatı göz ardı eden sonuçların yarar getirmeyeceğini, her şeyi akla dayandırma anlayışını boş ve yararsız görerek reddetmesidir. Onun sırf, kayıtsız ve yönlendirilmemiş akli düşünceyi kötölemesi, dolaylı yoldan Batıcılığın yani Batı Rasyonalizminin ulaştığı sonuçların tenkididir. Buna rağmen o, Batı düşüncesi karşısında saygılı, mukabele edici fakat aynı zamanda bağımsız tavır takınmayı tavsiye etmektedir.¹⁷

¹⁶ A. Schimmel, M. İkbal, çev: Senail Özkan, Kültür Bak. Yay. 1990 s.132-133

¹⁷ R., 7

İkbal'in yukarıda zikrettiğimiz gibi en önemli özelliğinin İslami kaynakları Batı ilminin verileri ile oluşturmağa çalıştığı sentezci tutumu, burada ki sentezci oluşun manası yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Kur'an'ı ve İslam esaslarını batı ilminin verileri ile açıklamaktır. Yoksa kelimenin salt anlamıyla birbirine bitişiren tertip manasında değildir. R. A. Nicholson'un dediği gibi yüzyılımızın son döneminde Batılı ilim adamlarının kendi çağdaşlarından daha çok ilgi gösterdiği Muhammed İkbal, Pakistan'ın manevi babası, Doğu ve Batıyı düşüncelerinde birleştirdi.¹⁸ İkbal'in Batıda kalması düşüncelerinde önemli değişiklikler meydana getirdi.¹⁹ Hayatındaki bu değişme şiirlerine de yansdı.

Hayat hareketten ibarettir,
Bu kural dünya'yı yönetir.
Rotasında duraksamak imkansızdır.
Duraksamak manası ölümdür.

Dünyada devamlı olan şey değişmedir.

İkbal, Batı düşüncesi ve medeniyetine hiç bir zaman hayran olmamıştır. Zira o, Batı kültürünün temeline vakıftı, Batının kültürünü inceden inceye analiz etmişti.

Batı kültürü kalb ve bakışı bozucudur
Bu uygarlığın ruhu iffetli kalamaz.
Ruh temiz olmasa rahat vicdan

Yüksek fikri ve ince zevk de bulunmaz. (D.K.)

Ancak, Fazlur Rahman'ın dediği gibi; ana ruh ve fikri karakterde sentezci bir mütefekkindir.²⁰ İkbal, İslam dünyasında Grek düşüncesinin tesirlerini oldukça eleştirmiştir. Ancak Aristoteles'in ideal insanı ile İkbal'in mükemmel insanı arasında dikkate değer benzeşmeler de vardır. Alman idealist filozofları da İkbal'in düşüncesi üzerinde etki yapmıştır. İkbal özellikle Kant'ın bir çok konudaki fikrine katılır ve savunur. Yine düşünceleri açısından çok sıkı bir ilişki bulunan filozoflardan biride Bergson'dur. Öyle ki,

¹⁸ J. Khotoon, *The Place of God, Man, Universe in Iqbal's Philosophy*, Lahore, s.16; A. Schimmel, *Western Influence on Iqbal's Thought*, s.135

¹⁹ M.A. Dar, *Introduktion to the thought of Iqbal. "Iqbal and Western Thought"* Lahore, s.31

²⁰ Fazlur Rahman, *İslam*, çev: M. Aydın - M. Dag, İst. 1981, s.231

her iki filozofta felsefi problemleri ele alış ve çözümleyişi birbirinin aynı gibidir²¹ Nietzsche'nin İqbal'in düşüncesine tesiri genelde kabul gören bir görüştür. Esrar-ı Hodi'de mükemmel insanın karakteristikleri Alman filozofunkiler ile benzerlik taşır.²² Hatta Nietzsche'ye olan hayranlığını ve üzüntüsünü şöyle belirtir.²³

Bilge tevhid fikrine karşı çıkmadı
La İlahe illallah'ın esrarını öğrenmek için keskin bir göze sahip olmak gerek
Onun yüksek hayalleri göklere kadar ulaşır
Hayal gücü güneş ve ay'ı kementinin içine alır
Onun keşifliği saf ve temizdir.
Ancak günah lezzetine özenir. (D.K.)

İqbal'in Tanrı konusunda Eucken, Lotze, Friedrich von Hugel, hatta bir çok ünlü katolik yazarların fikirlerini çalıştığını Schimmel öne sürer.²⁴ Cavidname bilindiği gibi Goethe'den esinlenerek yayılmış bir eser. Eserin bir çok bölümlerinde Dante'nin tesirinin izleri görülür. Yine şeytan anlayışında Milton'un etkisini bulabiliriz.²⁵

Dini tecrübenin bilimsel izahını yapmaya çalışırken W. James'in " The Varieties of Religious Experience, 1902" adlı eserinden alıntılar yaptığı hatta ondan etkilendiği görüşü savunulmaktadır.²⁶

İqbal fiziki meselelerde zamandaki ve kendinden önceki bilimsel verileri, gerekliliğine inanarak kullanmıştır. Tabiatın izahında Newton'dan tutun da Einstein'ın Relativity teorisine kadar, inceden inceye tetkik ederek güzel ve ikna edici izahlarda bulunmuştur.

Yine İqbal'in felsefesinde temel noktalardan olan Ego meselesinde Nietzsche'den başka Bradley, W. James, Lange gibi ilim adamlarından aldığı verilerle düşüncelerini oluşturduğu görülmektedir.²⁷

²¹ M.A.M. Dar, Introduction to the Thought of Iqbal, s.32-33

²² B.A. Dar, A study In Iqbal's philosophy, Lahore 1971, s.48

²³ M. İqbal, Darb-ı Kelim, cev: A. Asrar."Doğuda Esintiler" Ist., 1981, s.175

²⁴ M.H. Siddığı, A. Critical Study in İqbal (Western Influence on İqbal's thought) Lahore 1977 s.139.

²⁵ a.g.e., s. 140

²⁶ M. Maruf, Contribution to Iqbal's Thought, Lahore 1977, s.105.

²⁷ A. Schimmel, Western influence on Iqbal's thought, s.139

İkbal'in batı ilminin verilerine düşüncelerinde nasıl kullandığını çalışmamızda yeri geldikçe göreceğiz. Şimdi İkbal'in din felsefesinin ana çizgilerine gözlerimizi çevirelim.

İkbal din felsefesini, din felsefesinin çok bilinen üçlüsü, Tanrı, İnsan ve Alem fikri üzerine oluşturmuştur.²⁸ İkbal sistemine felsefenin klasik soruları; Ne, niçin, nasıl soruları ile başlar ve amacının Mutlak Hakikati bulmak olduğunu söyler. Bunu yaparken, araçlarını teker teker sıralar: Din, Felsefe ve Şiir vb. yüksek sanatlar. Şiir ona göre, nitelik açısından değişik mecazi şekillerle ilgili karışık ve belirsiz bilgilerdir. Felsefe ise insan düşüncesinin tartışması yapılmamış faraziye ve tahminlerin, sığındıkları yerleri ortaya çıkaran ilimdir. Din ise, Mutlak Hakikatı görmenin mümkün olduğu en son varıştır.

İkbal'e göre dinin temeli imana dayanır. İman sadece histen ibaret değil fikri yönü olan bir olgudur. Zaten dinin temel prensipleri akli temele müspet ilimin dogmalarından daha çok ihtiyaç duyar. İslamiyette akli temelleri araştırmanın Hz. Peygamberle başladığı ve bu gerçeğin tasavvuf ehlince işlendiği ancak Grek düşüncesinin, Müslüman düşünürlerin düşüncelerine sekte vurduğunu da ifade eder.

İkbal'in dinin yaşantısal yönünü ağırlıklı olarak işlemesi çok önemlidir. Onun, Whitehead'den (1861-1947) aktardığı "içtenlikle kabul edildiğinde ve tam manasıyla kavrandığı taktirde karakter ve kişiliği büsbütün değiştirebilecek güçte genel hakikatler sistemi" görüşü, dinin nedenli güçlü olduğunu ve Hakikate varmada yalnız olduğu görüşünü temellendirir.²⁹ İkbale göre dinin temeli imana dayanır ve iman ilahi kurallara kesinkes teslimiyettir. İman İkbal için gerçek bir hürriyettir. İkbal, farklı metodlara rağmen gerek dinin, gerekse bilimsel yöntemlerin nihai gayelerinin bir olduğu görüşünü belirtir. Zira ona göre, din ve bilim hiç bir surette karşı karşıya gelmezler. Aksine birbirini tamamlarlar. Her ikisinin konusu insan tecrübesidir.³⁰

Dini tecrübe İkbal'in tıpkı Kant'ın "Metafizik mümkün müdür?" sorusunun cevabı gibi "Din mümkün müdür?" sorusunun cevabı olarak algılayabileceğimiz bir konudur. Dini tecrübe halen din felsefesinde tartışılan ve önemini koruyan bir konu. Dini tecrübenin

²⁸ J. Khatoon, *The place of God, Man and Universe in Iqbal's Phlosophy*, Lahore, 1977, s.XVII

²⁹ R., 2

³⁰ R., 196

mahiyeti ve özellikleri hakkında söylenen ve yazılan şeyler genellikle bu tecrübeyi yaşadığını söyleyen insanların ifadeleridir. Bu tecrübe hakkında yapılan araştırmalara bakıldığında çeşitli özellikleri olan bir görünüm arzeder. İktbal dini tecrübelerin beş ana özelliğini aktarır.³¹ Bu nitelikleri aktarıırken karşılaşılabilecek güçlükleri de serdetmektedir. Tabiidir ki dini tecrübelerin cognitif olup olmaması İktbal'i hayli çabaya sevk eden bir amildir.

İktbal dini terübelerin, bilgi edinimi açısından insan hayatının diğer yönleri kadar gerçek olduğunu beyan ederek bu görüşlerini temellendirmeye çalışır.

Şimdiye kadar İktbal'in izlediği yolu birinci bölümde sunmayı uygun gördük. İkinci bölümde ise İktbal'in Tanrı - Alem ilişkisini nasıl izah ettiğini anlatmaya çalışacağız.

İktbal bu konuya iki problemle giriş yapar, 1) Tanrı ile kainat arasındaki ilgi nedir? 2) Tanrının gücü ile insan gücü nasıl uzlaştırılacak?³²

İktbal'e göre Tanrı kainatı yaratıp geri durmamıştır. Zira Kur'an'a göre Tanrı'nın böyle bir pozisyonu yoktur. Tanrı ve alem organik olarak birbiri ile alakalıdır. İktbal alemi benlerin toplamı olarak ifade eder. Onu bu fikre götüren saik Eş'ari atomculuğu olmuştur. Tanrı ise "her şeyi ihtiva eden Ben"dir.³³

Tanrının ferdiyeti ve yetkinliği İktbal için çok büyük önem arz etmektedir. Şüphesiz, Tanrının "Ben " olması ile öteki varlıkların "ben" olmaları farklıdır. Burada ortaya çıkan bir mesele Tanrının "Ben" i ile diğer "ben"ler nasıl uzlaştırılabilir. Sonlu benler Sonsuz Ben'in yanında kendi sonluluğunu muhafaza edebilir mi? Bu soruya da İktbal değinmiş ikna edici açıklamalarda bulunmuştur.³⁴

İktbal, skolastik felsefenin Tanrının varlığı konusundaki üç delilini eleştirir. Ona göre bu üç delil sonuca varmada yetersizdir. Onun bu üç delilden farklı olarak ortaya koyduğu Dini tecrübe delilidir. Tecrübelerin geçirdiği safhaları genişçe açıklayan İktbal, ancak meşur tecrübe sayesinde Hakikat ile temas kurabileceğimizi ifade eder.³⁵

³¹ R., 17 - 18 - 19 - 20

³² M. Maruf, Contributions to Iqbal's Thought, Lahore, 1977, s.18

³³ R., 56

³⁴ R., 56

³⁵ R., 28 - 29 - 30

Tanrının sıfatları konusunda İkbal özellikle yaratma, ilim, kudret sıfatlarını açıklar. İkbal, Tanrı'nın bilgisine çok geniş bir açıdan bakarak ilahi hayatta düşünce ile yapmanın "bilme fiili ile yaratma fiilinin özdeş olduğunu" söyler.³⁶ Bu özdeşliği insan ne tam olarak kavrayabilmekte ne de onu ifade edebilmektedir. İkbal'in kurduğu bu özdeşlik yaratma faaliyeti açısından büyük önem taşır. İkbal meselenin izahını Batı felsefecilerine ve Müslüman düşünörlere kıyasla analiz eder. Tanrının yaratması ise "izin vermesi" "kendi kendini sınırlaması" şeklindeki ifadelerle beyan edilir. Bu sınırlamanın nasıl olduğunu İkbal açıklamaya koyulur.

İkbal sınırlı Tanrı kavramından kötölük problemine geçer ve bu konuda Kur'an'ın ve batı ilim adamlarının görüşlerini de tartışır. İkbal kötümser bir dünya görüşüne karşı çıkar. O'na göre kötölük benliği tamamlamak için olması gereken şeydir.³⁷

İkbal'in ibadet konusundaki görüşleri de, oldukça ilmi ve psikolojiktir. İkbal'in felsefesinin temel noktalarından olan Benlik meselesini aktarmayı uygun gördük. Yukarıda İkbal'in değindiği konuları da Tanrı - Alem ilişkisi içinde sunmaya gayret ettik.

İkbal'in din felsefesiyle ilgili görüşlerini aktarmaya çalışacağımız iki bölümün, konuları derinlemesine analiz ve tartışmak için yetmeyeceğinin farkındayız. Ancak bunun incelememizin sınırlarını çizmek bakımından gerekli olduğuna da inanıyoruz.

³⁶ R., 77

³⁷ R., 66 - 67

BİRİNCİ BÖLÜM

İKBAL'DE DİN ve DİNİ TECRÜBE

A. İKBAL'DE DİN

a) Din Anlayışı

İkbal, Dinin ne olduğunu anlatmadan önce, içinde yaşamakta olduğumuz alemin özellikleri ve genel yapısının, kainatın yapılışında temelli bir değişmez unsurun var olup olmadığını, evrendeki yerimizin ne olduğunu, hareketimizin bulunduğumuz mevkiyle olan ilişkisinin ne olduğunu sorarak, bütün bu soruların Din, Felsefe ve Yüksek şiir alanında ortak olup, daima sorulduğuna işaret eder. "Şiirsel ilhamlar ona göre, niteilk açısından değişik mecazi şekillerle ilgili karışık ve belirsiz bilgilerdir. Din ise yüksek derecelerinde şiirden üstündür. O, fertten topluma doğru hareket eder. O, Nihai hakikat ile tutumu bakımından, insanın imkanlarının sınırı olduğunu kabul etmez, insanın görüş açısını genişletir. Mutlakın ta kendisini doğrudan görmenin (vision) mümkün olduğunda ısrar eder."¹ Bu görüş, İkbal'ın Din hakkında söylediği sözlerin ve düşüncesinin oturacağı en son varıştır. İkbal felsefenin tümüyle akılcı metodlarını dine uygulamanın mümkün olup olmayacağı sorusuna şöyle cevap verir; "Felsefenin ruhu, serbest ve sınırsız araştırmadır. Felsefe her yetkiye ve her yetkiliye şüpheyle bakar. Vazifesi insan düşüncesinin tartışması yapılmamış faraziye ve tahminlerin sığındıkları yerleri ortaya çıkarmaktadır. Felsefe bu araştırma sonunda ya inkarda kalır, ya da saf aklın Mutlak hakikate varmaya gücünün yetmediğini kabul eder."²

İkbal'e göre, Dinin temeli imana dayanır, iman ise tıpkı bir kuş gibi aklın takip etmesi imkansız görülmez yolu, görebilir. Akıl bir İslam mutasavvıfının dediği gibi "yalnız insanın yaşayan kalbini öldürür ve içinde var olan gözle görülmez hayat zenginliğini yokeder."³ İmanın yalnız histen ibaret olmadığı fikri İkbal'ın ısrarla üzerinde durduğu fikirdir. İmanın idraki yönünün kelimacılar ve mutasavvıflarca yorumlanması hatta bu iki rakip gurupça yapılması, düşüncenin din ile hayati bir unsur olduğunu gösterir.

¹ R.1.

² aynı yer

³ aynı yer

İkbal dinin doktrinel açıdan açıklanmasında Whitehead'ın şu görüşüne tamamiyle katılır; "İçtenlikle kabul edildiğinde ve tam manasıyla kavrandığı taktirde karakter ve kişiliği büsbütün değiştirebilecek güçte bir genel hakikatler sistemidir. Bu tarife göre dinin başlıca amacı insanın iç ve dış dünyasını yönlendirmek ve temelinden değiştirmektir. Açıktır ki temel hakikatler hiç kimse tarafından hedefinden saptırılamaz ve hiç kimse şüphe götüren prensiplere dayanan fiil ve hareketlerde bulunmak istemez ve bu durumdan kaçar."⁴

İkbal hakikate varmada dinin ne denli yalnız olduğunu ve temel prensiplerinin imana dayandığını ortaya koyduktan sonra ne aklın ne de imanın tek başına hakikate varamayacakları ancak insana, her ikisi bir olunca yardım edeceği fikrini açıklar.

İkbale göre dinin temel prensipleri, akli temele, müsbet ilim dogmalarından daha çok ihtiyaç duyar. Zira her iki duygu aynı kökten olup birbirini tamamlarlar. Bu iki duygu arasındaki ilişki şöyledir; "Biri gerçeği, ayrıntılarıyla kavrar (grasp) öteki bütünü kavrar, biri hakikatin ebediliğini diğeri geçiciliğini tahlil eder. Biri gerçeğin tümünün varlığıyla mutlu olurken, öbürü belirli bir bölümünü gözümüzün önüne sermek yoluyla bütünü enine boyuna incelemeyi amaçlar. Yeniden canlanmaları için ikisinin de birbirine ihtiyaçları vardır. Hayattaki fonksiyonları ölçüsünde gerçeği görmeye çalışırlar."⁵

İslamiyette akli temelleri araştırma bizzat peygamberlerle başlamıştır. O'nun sürekli tekrarladığı dua "Ey rabbim bana eşyanın hakikati ve mahiyeti hakkında bilgi ver" şeklinde idi. İkbal bu gerçeğin daha sonraları tasavvuf ehline işlediğine işaret ederek islam tarihinde Grek felsefesinin dini düşünceyi hayli genişletmesine rağmen genellikle müslüman düşünürlerin Kur'an ile ilgili görüşlerini karattığını belirtir ve Kur'an'ın ruhunun araştırma olduğunu özellikle vurgular.⁶

Dinin anlaşılmasını İslam fikir tarihi açısından inceleyen İkbal , Kur'an'ın 200 yıl Grek düşüncesi ışığında okunduğunu bu durumun ancak, Gazali'ye dayandırılan fikir ihtilali ile idrak edildiğini beyan eder. O'na göre Gazali din için, bilim ve metafizikten bağımsız kalarak varolma hakkını elde etmeye çalıştı. Ne varki, mistik tecrübesi sırasında

⁴ R.,2

⁵ R.,3

⁶ aynı yer

keşfettiği mutlak Layezal gerçeği kendisine düşüncenin yetersizliğini ve tatmin etmezliğine inandırdı, düşünce ile sezgi arasında organik bir bağ olduğu ve düşüncenin hareket halindeki zamanla bağlantısı olması nedeniyle yetersizliğe ve tatminsizliğe mahkum oldu.

İkbal, Gazali'nin bu duruma düşmesini şöyle açıklar; "Düşüncenin esas itibarıyla sınırlı olması fikri ve bu sebeple Cenab-ı Hakka ulaşmasının imkansızlığı fikri, düşüncenin yanlış anlayışından kaynaklanır. Bu aslında birbirini rededen faaliyetlerin çokluğu hareketidir ve bunların azalarak bir birliğe yönelme imkanının bulunmayışını gören mantıki anlayışın aczi ve çaresizliğidir. Aslında mantıki yaklaşım ve anlayış bu çokluğu uyumlu ve düzenli bir evren olarak göremiyor. Bu anlayışın dayandığı tek metod benzerliklerle temellendirilen genel değerlendirmelerdir. Bu genellemeler ise hissedilir eşyalar gerçeğini etkilemeyen sadece hayali bir birliktir."⁷

" Düşünce daha derinlere dalınca her yerde mevcut olan Allah'a varabiliyor"⁸ ,der İkbal. Allah'ın kendini açığa vurma hareketinde çeşitli sınırlı kavramlar birer an gibi gecikiyor." Onun için düşünce temel karakteri bakımından sabit veya statik değildir. Aksine dinamiktir ve bir tohum gibi zamanı gelince içinde var olan sınırsızlığı ortaya koyar. Bilindiği gibi tohum ta başından beri somut bir gerçek olarak kendi bünyesinde bir ağacın organik birliğini taşır. Dolayısıyla düşünce dinamik şeklinde kendisini ifade ettiği takdirde bir bütündür ve seyyar tasavvurda bir dizi kesin tanımlamalar şeklinde kendini ortaya koyar. Bu kesin tanımlamalar ise karşılıklı bağlantı olmadan anlaşamazlar.Bu silsilenin manası onların şahsi hüviyetinde değil, belirli yanlarını oluşturdukları bütünde yatar.⁹

" Bütün ise Kuran diliyle Levh-i Mahfuz olarak isimlendirilmiştir. Bu levhada bilimin en küçük ihtimallari dahi mevcut bir gerçek olarak muhafaza edilmektedir. Bütün ise zamanın dönemeçlerinde sınırlı kavramların ard arda belirlemeleri şeklinde kendini gösterir. Sınırlı kavramlar ise kendilerinde zaten varolan birliğe varmaya çalışırlar. Aslında bilimin hakikatinde Mutlak hakikatin varoluşu, fani ve geçici düşünceleri mümkün kılar."¹⁰

⁷ R.,6

⁸ aynı yer

⁹ aynı yer

¹⁰ R.,7

İkbal" akli hallerimizle sebep ve neticenin organik bağı öylesine sınıksıdır ki bunun, bir durumu değer yargılarımıza göre basit veya değerli olarak değerlendirdiğimiz ölçülerle hiçbir ilişkisi yoktur."¹¹ der. Yine üstün veya yücenin alçak ve değersizden kaynaklanması gerçeği üstünün değerini ve önemini azaltmaz der. İkbal'in bu noktaları bizlere vurgulaması naturalist teorilerle dinin açıklanması fikriyle alakalıdır.

"Deniliyor ki din insanoğlunun engel tanımayan serbest hareket için uygun bir periler diyarı bulmaya uğraşan, bu reddedilmiş muharriklerden meydana gelmiş bir masaldır."¹² Bu nazariyeye göre dini inanışlar ve dogmalar doğanın ilkel teorilerinden başka birşey değil İkbal için. Bunlara insanoğlu hakikati ilkel çirkinliğinden kurtarmaya ve hayat gerçeklerini yansıtmaktan çok gönlünün muradına yakın birşeyler olduğunu göstermeye çalışmışlardır. İkbal hayat gerçeklerinden korkakça kaçıp kurtulmaya çalışan dinlerin, sanat türlerinin bulunduğunu inkar etmez. O'nun bütün iddiası, bunun semavi dinler için doğru olmadığıdır. Zira dini inanç ve dogmaların metafizik bir anlamı vardır. Ancak bunların, doğa biliminin konusu olan tatbiki verilerin yorumu da olmadığını ortaya koyar. Din ne fiziktir, ne de kimya. Dolayısıyla gerçekler ile tabiatın tahlilini, neden--sonuç ilkesine dayanarak hiçkimse yapamaz. "Dinin gerçek amacı insanoğlunun başka bir sahaya ait tecrübesini - dini tecrübesini - açıklamaktadır."¹³

İkbal dini yaşantıda somut tecrübenin gereğinde ısrar etmiştir. İkbal için din ile bilim arasında anlaşmazlık birinin salt ve somut deneye dayanması, ötekisinin de dayanmamasında değildir. İkisi de somut tecrübeyi seçmişler ancak biri bu tecrübe verilerini yanlış anlayıp yorumlamıştır. İkbal dinin, insanoğlunun hususi bir tecrübesinin gerçek özüne erişmeye çalıştığını unuttuğumuzu beyan eder. Başka ifade ile din bizzat kendisini bir yasama tarzı olduğu için, Hakikate giden yegane yoldur. Yüce bir tecrübe şekli olarak din felsefesi ilahiyat kavramlarımızı düzeltir veya hiç olmazsa bu kavramları oluşturan salt rasyonel ameliyeden şüphe etmemize sebep olur.¹⁴

11R 106

12 R.,23

13 aynı yer

14 R.,25

İkbal, dinin insan şuurunu aydınlatması itibarıyla, dinin daha geniş ve kapsamlı bir hayatı aramaktan ibaret olduğunu söyler ve dini hayatın üç dönemine işaret eder; "Bunlar iman, fikir ve marifet. İlk döneminde ruhani bir hayatın bir disiplin şekli olarak bireylerin ve toplumun bir hükmü, o hükmün asıl anlam ve amacını rasyonel olarak anlamada kayıtsız şartsız kabul etmesi halinde ortaya çıkar. Bu tutum bir ulusun toplumsal ve siyasal tarihinde büyük önem taşıyabilir, ancak ferдин ruhi inkişafında pek önemli değildir. İkinci dönem dini hayatın kendini bir çeşit metafizikte araması, mantık itibarıyla ahenkli bir evren görüşü kazanması. Üçüncü dönem ise Mutlak hakikat ile doğrudan temas, arzu ve hevesini beslemeye başlaması. İşte bu merhalede din, hayat ve kudretin şahsi bir şekilde sürdürülmesi meselesini ele alır. Fertte hür ve bağımsız bir şahsiyet kazanır. Bu şahsiyet kendini dinin kaide ve kurallarından azad ederek değil aksine kendi şuurunun derinliklerinde dinin gerçek kaynağını bulmak suretiyle kazanılır."¹⁵

Bu anlamıyla din daha geniş ve kapsamlı bir hayatı aramaktan ibarettir. Diğer bir deyişle din insan şuurunu aydınlatan gayedir. Bu itibarlarda tecrübeyi öne çıkarmada Naturalizmden geri kalmaz. İkbal'in üzerinde durduğu dinin asıl yönü şahsiyeti geliştirmesi meselesidir. İkbal, diyor ki; "Dini hayatın nihai hedefi, yani sonlu veya geçici benliğin inşasını, benliğin ebedi bir hayat amelyesine bağlamasıdır."¹⁶

Dinin, değerini nihai ilkesini yakalamak ve onunla insanın kendi kişiliğinin güçlerini yeniden bütünleştirmek amacıyla kasıtlı bir girişim olduğu inkar edilmez gerçektir.

İkbal için, bu dünyada bir şahsiyet kazanma ve öteki dünyada bunu korumayı kabul kılacak sadece dindir. İkbal bu şahsiyet kazanmayı benliğin hakikati arama çabasının sonu olan, bireyselliğin gerektirdiği sınırlardan kurtulmak olmadığını belirtir.¹⁷

İkbal, düşünce ve duygular dünyasında genişlemenin ancak din yoluyla mümkün olacağını belirterek dini aynı zamanda hayat, enerji ve kuvvetin dami kaynaklarına götüren yol olarak nitelendirir.¹⁸

¹⁵ R.,181

¹⁶ R . 182

¹⁷ R.,194

¹⁸ R.,184

Tüm bunların sonunda dinin sosyal yönünü ve insanın tüm dertlerini çözebilecek devanın sadece din olduğunu vurgular; "Ancak din modern insanı dini ahlak çerçevesinde modern bilmin ilerlemesinin gereği olan kendisine ait büyük sorumluluk için hazırlar."¹⁹

İkbal dinin özellikle müslümanlar için hayatiyetini şu mısralarda vurgulamaktadır.

Senin topluluğun din gücüyle sağlamdır.

Din elden giderse topluluk nerde kalır.

Ve topluluk giderse ulusda gider. (B.D)

Görülüyor ki, İkbal, dinin yaşantısal yönü üzerinde ısrar etmektedir. Kişiliği değiştirici, şahsiyeti tamamlayıcı yegane öge dindir. Dinin akli temellere dayanmadığı, dogmalardan ibaret olduğu, konusuna katılmaz ve reddeder.²⁰

İkbal, dinin insanlık için tek kurtuluş yolu olduğunda ısrar eder. Ruh ve madde ikilisinden oluşan insan birliğini ancak dinin sağlayabileceğine işaret eder. Dinin sosyal bir düzen yaratan ferdi tecrübe olduğunu kuvvetle savunur. İkbal'in dini böylesine izah etmesinin altında, müslümanları harekete geçirmek, bütün insanlığı tekrar diriltmek maksadını taşıdığı gözleniyor.²¹

b-) İman Anlayışı

Yukarıda belirtildiği üzere dinin temeli imana dayanır. İman ise ilahi hükümlerin kayıtsız, şartsız kabulüdür.²² Bu manada tıpkı benliğin terbiyesi için ilk görünüm iman için itaattir. Zira iman kişinin kendisini dinin kaide ve kurallarından azad ederek değil, bu kuralların gerçek kaynağını bulmak sayesinde kazanılır. Zaten iman dini hayatı bütün zerrelere yaşamakla gerçekleşir. Bu hayat ise insanın mutlak varlığa bağlanması, O nu anlamaya çalışması, O na dayanması, O na güvenmesi, O na teslim olmakla özgürlüğüne, bağımsızlığına ve varlığına kavuşmasıdır. İnsanın yaratılış anlamı zaten tıpkı Kur'anı Kerim'de geçtiği üzere evrenin gerçeğini, varlığın anlamı ve sonuçta Allah'ı tanımadır. Böyle bir iman sayesinde insan kendini bulur ve bu hayat sayesinde evrene hakim olur. Bu durumu İkbal şiirinde şöyle dile getiriyor.

¹⁹ R.,185

²⁰ M.İkbal, Bang-ı Darç, çev: A. Asrar, "Doğudan Esintiler" İst .1981, s.84

²¹ A. Schimmel, M İkbal, çev: Senail Ozkan, Kültür Bak. Yay., 1990, s.80

²² R.,181

Bende bir nükte var, kılıç gibi
 Keskin; bilenmiş ve parlak
 Kafir evrende kayıp olmakla tanınır.
 Mümin ise evrene hakim olmakla tanınır. (D.K)²³

İkbal'e göre iman, insanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğunu ve kendisine tevdi edilen emaneti bilmesidir. Bu bilgi sayesinde Allah'ın Halk sıfatı, insanın faaliyetlerinde tecelli ederek, insana mücadele gücü, aşkı verir. Zaten bu aşkın sahipleri bu imanla bütün mevcut olanların efendisi olurlar.²⁴

İnsan Allah'ın zatında bulunan ezeli ve ebedi Cemal'e aşık olunca bütün varlıklar da ona aşık olur. Tam şu hadis-i kutsinin mukabili gibi; "Benden korkandan bütün mahlukat korkar." İkbal için böylesi aşk, insanın sıfat ve hususiyetlerini, şahsiyetini tamamlayıcı, kemale götürücü bir kuvvettir. İman Allah'a öylesine bağlılıktır ki sanki bu durum insanın ihsan makamını her an yaşamasıdır;

Mümin'in şan-u şevketi her zaman yenidir
 Konuşmasında, davranışında Allah'ın şahitliği vardır.

Yine İkbal der ki "Yaşamak kendini 'Ben' ile süslemektir." Kendi varlığı için şahadet istemektir. İnsanın amacı Allah'ı Rab olarak tanımakla beraber kendi varlığını gösterme arzusudur. Kendini O'nun kulu olarak bilen insan, bu sayede en yüksek insanlık mertebesine çıkar. İşte bu inanç , tıpkı meşhur bir söz olan "Kendini bilen Rab'bini bilir" hükmüyle sabitleşir. "İkbal için iman, amel zevkidir. İnsanın yokluktan varlığa çıkışı iman sayesinde. İmanın bu görevi başarması amel iledir. Amelin gerçekliği gönlü Hz.Muhammed (S.A.V.)'e bağlamakla anlaşılır. Amel, diğer bir deyişle ibadet ve dua Mutlak Hakikate varmanın, bağlanmanın yoludur.

İman "Tunfiku" emriyle ruhu yüceltmektir. Zira bu temel olgunlaşmış imanın özelliğidir. ²⁵ Öyleyse iman kalbin eğitimidir. Kalbin asıl fonksiyonu, bilme "Allah'ı tasdik"

²³ .M İkbal, Darb-ı Kelim, çev: A. Asrar, "Doğudan Esintiler" İst.1981, s.154

²⁴ .M İkbal, Cavidname, çev: Schimmel, Kültür Bak. Yay , 1989, s.87

²⁵ .M. İkbal , Esrar-ı Hodi, çev: Ali Yeksel , İst. 1990, s-57

etmedir ve bunun yanında, amelleri de vardır: Allah'ı ve Resulü'nü sevme, Allah'tan korkup, Sevdiğini sevme, sevmediğini de sevmeme gibi, tüm bu eylemler Allah tarafından müminlere emredilmiştir. Böyle bir kalp elde edildi mi, zarureten bütün beden üzerinde tesiri olsa gerektir, Hadis'i Şerifte "Bakın bedende bir et parçası vardır, bu iyi çalıştı mı bütün beden de iyi çalışır, fakat bozuldu mu bütün beden de bozulur. Dikkat edin, o et parçası kalb'dir."

İşte bu anlamda iman kalbin bir iç eylemi durumundadır. İقبال dikkat edilirse hayırlı işleri, diğer deyişle amelleri ve ruhun yüceltilmesini imanın zarureti olarak görür. böyle bir iman yüksek derecede bir imandır.

İman saf ve katışıksızdır. Onda hiçbir şüphe veya vesvese yoktur. Öyle bir bağlanış ki, İقبال şiiirinde bunu şöyle dile getirir.

"Mümin hak ile Batıl arasındaki çatışmada çelik kesilir."²⁶

İman, gerçek hürriyeti kazanmaktır. Hz. Adem'in düşüşü kıssasında olduğu gibi onun hür seçimini gösterir. Hürriyet, iyilik ve hayrın seçimi için ilk şarttır. Allah'ın insana bu kadar genişlik ve güven tanıması insanın imanının gücü sayesinde. Bu güveni haklı çıkarmak, "Ahsen-ı Takvim" olmak ancak iman sayesinde mümkün olur.

İقبال için iman devamlı çabalama, garet göstermedir; bu sebepten yanlış bir kader ve tevekkül anlayışını, uyuşukluk ve meskeneti yerer, böyle durumda onları uyandırmaya çalışır. Cavid Name'de şöyle seslenir:

Daha tez ol vuruşun daha sert olsun

Yoksa iki alemde bedbaht olursun.²⁷

İقبال'e göre, yerinde saymak, aynı şeyleri yapıp tekrarlamak "İki günü bir olan aldanmıştır," hadisini hiçe saymaktır. Zira iman'ın anlamı, bu alemin sırrını anlamak, yaratıcı kuvvete bağlanmaktır. ilahi emirlere bağlanan mümin ise dünyayı terkedemez, kadere razı olamaz. Kaderi öyle bir tarif eder ki aslında tarifi imanın tarifi gibidir.

Kafir, Müslümanın çizdiği kadere bağlıdır.

Mümin ise ilahi kaderin ta kendisidir.²⁸

²⁶ .M. İقبال , Darb-ı Kelim, çev: A. Asrari "Doğudan Esintiler", İst. 1981, s-155

²⁷.M. İقبال, CavidnaOme, çev: A. Schimmel, Kültür Bak. Yay., 1989 , S.373

²⁸ .M. İقبال, Bal-ı Cibril.Cevi; A. Asrar "Doğudan Esintiler", İst, 1981, s.93

Özetliyecek olursak, inanmak veya iman dinin temelidir. Din sahasına giriş ancak iman ile olur. İktbal'e göre, iman bütün benlik ile ilahi emirlere teslim olmaktır.

Benliğini Mutlak Ben'e bağlamaktır. Bu bağlanma sayesinde de mutlak hürriyete kavuşmaktır. Yine İktbal'e göre iman ruhu yüceltiştir. Mutlak hakikatle doğrudan temas kurmasıdır ve bu şekilde şahsiyeti kazanmaktır. Bu şahsiyet ise dinin kaide ve kurallarını şuurun derinliklerinde duyarak kazanılır. Bu durum imanın ta kendisidir. İman bir atılım, çabalama ve gayrettir. Ve İktbal'e göre iman, yokluktan varlığa (var olmaya) geçiştir. İktbal'in iman anlayışına değindikten sonra şimdi sanat anlayışına değinelim.

c) Sanat Anlayışı

İktbal'in sanat anlayışına gelince: Hiç şüphe yok ki İktbal filozofluğunun yanısıra dünyanın en büyük şairlerinden biridir. O'nu sanat anlayışı felsefesiyle alakalıdır. Tıpkı felsefi yetişi gibi sanatkarane yetişi kendi kültür mirasını öğrenerek ve her iki kültürü kıyaslayarak oluşturmuştur. İktbal öncelikle sanatın amacının ne olduğunu Darb-ı Kelim'de bulunan bir şiiriyle açıklar:

Ey görebilen kimseler, görme zevki iyidir. (kabul ama)
 Bir şeyin özünü göremeyen bir göz neye yarar?
 Sanatın amacını ebedi bir hayatın ateşini yakmak olmalı
 Kıvılcım gibi bir veya iki nefes neye yarar
 Denizin kalbini hoplatmayan Nisan yağmurunun damlası
 Ha sedef olmuş ha inci olmuş neye yarar
 İster şairin sesi ister şarkıcının çalgısı olsun
 Bahçeyi solduran sabah rüzgarı neye yarar
 Dünyada uluslar mucizesiz doğmaz
 Kelim'in darbesine (tesirine) sahip olmayan bir sanat neye yarar.²⁹

²⁹ .M. İktbal, Darb-ı Kelim, Cev; A. Asrar "Doğudan Esintiler" İst,1981,s.180

İkbal bütün kuvvetlerin ilim, sanat, din sahasındakilerin insanın içindeki fitrattan geldiğini savunur.³⁰ Böyle düşündüğünden ona göre, sanat ve yaratma sinonim terimlerdir. Sanatçı kendisini insanlığa adamalı. Güzellik sanatçının aradığı objektif gerçek değildir. Güzellik sanatçının ruhunda gizlidir. O ruhu itibarıyla tabiatı temsile çalışır. Gerçek sanatlar tabiatın sınırlarını aşar. Sanatkar tüm bunları yaparken aşık olmalı. Zira İktal'e göre aşk her türlü inkışaf ve değişmeye sebep olur. Sanatkar, sanatın ilahi ve asıl maksadını unutunca doğru yoldan sapar. Batı kültürünün bugünkü durumunu iyi tahlil eden İktal bu kültürün kalb ve bakışı bozucu olduğunu, ruhun iffetini bırakmadığını, yüksek fikir ve ince zevkten anlamadığını vurgular.

İktal'e göre, yaradılışa kendinden birşeyler ilave eden sanatkar içindeki sırrı gözümüzün önüne serer. O'nun denize ihtiyacı yoktur ama, o denize bizim ırmağımız haraç verir. Her güzel ayarını O'nun elinden alır. Sanatkar başka bir alem yaratır. Kalbe başka bir hayat verir. O bir denizdir kendi dalgası içinde çalkalanır. Onun dalgası önümüze inci yağdırır. ³¹ Sanatkar aşkını sırlarla söyler. Aşk akıl ve idrakı cilalar. Taşa ayna bahşeder. Aşk bir alem içinde başka alemler vücūda getirir.

İktal'in şiir anlayışına gelince; onun nazarında şair yeni bir insan vücūda getiren bir peygamberdir. İktal hikmet ile şiiri şöyle tarif ve tefrik eder: Hakikat, eğer içten gelen bir imanın, bir aşkın ateşi ile yanmamışsa hikmettir, yanmışsa şiirdir. İşte bu şiirdir ki, asırları yaşar ve ebediyen yaşar. Şair gözü, güzeli daha güzelleştirir. Onun kalbinde yüzlerce gizli cihan vardır. O, bu görülen alemleri büyüler, dimağında henüz güneş yüzü görmemiş nağmeler, feryadlar vardır. Kervanları onun canı yürütür. İktal şairliği, bir sevgilinin aşkı ile inleyen kimseye benzetir.

İktal'in sanat anlayışını kısaca özetlersek o, sanatın insanın deruni alemini görülebilir, duyulabilir şeylere yansıtan, böyle bir alemleri mümkün olduğu ölçüde objektifleştiren bir faaliyet olarak görür. Güzellik sanatçının ruhunda yatar. Sanatın asıl gayesi ebedi bir hayatın ateşini yakmak, diğer bir ifadeyle Allah aşkını bulmak olmalı. Görüldüğü gibi İktal sanatı dine dayandırır. İlahi aşktan nasibini almayan sanatın gelip geçici olduğunu beyan eder.

³⁰ M.Maruf, A study in İktal Philosophy, Lahore, 1871 s.21

³¹ M. İktal, Kalelik kitabı, Cev.A.N Tarlan, İst, 1964. s.173

d-) Din-Bilim İlişkisi

İkbal, daha önce belirtildiği üzere, gerek dinin gerekse de bilimsel yöntemlerin farklı metodlara rağmen nihai gayelerde birleştiğini öne sürer. Her ikisinde hedefi en büyük gerçeğe ulaşmaktır. Ancak din, Mutlak Hakikate gitmede bilimden daha hevesli ve isteklidir. Her ikiside Gerçek varlığa giden yolda tecrübenin tertemiz hale getirilmesinden geçer.³²

İkbal şu gerçeğe dikkatimizi çekmektedir: Avrupai manası ile müsbet ilimin insanı hakiki insaniyet mertebesine götürmeyeceğine kaanidir. Gözü yalnız müsbet ilimin verilerine dikip onu haricinde, daha doğrusu ilersinde, insan ruhunun geniş bilgi ve idrak kainatını inkar etmek, İkbal'in nazarında çok sakat bir görüştür. Bu sebepten, bilhassa Peyam-ı Maşruk'ta garbı müsbet ilimin çerçevesinde sıkışıp, ruhu ihmal etmekle suçlar. İkbal pozitif bilimlerdeki teorilerin güvenilir bilgi verdiklerini, bilimin tabiat olaylarından haberdar olamamızı, ve onlara egemen olmamızı sağladığını belirtir. Ancak unutmamalıyız ki bilim (science) dediğimiz şey hakikat hakkında sistemli bir bakış olmayıp, hakikat hakkındaki cüzi teorilerin toplamından ibarettir. Birbirleriyle uyumlanmış külli bir tecrübeden parçalardır. İkbal konuya devamla diyor ki, "pozitif ilimler, maddeyi, hayatı ve akli araştırmaktadır." Ama hayat, madde ve akıl arasındaki karışık ilişkinin keyfiyetini araştırdığımız zaman, bilimlerin farklı yanlarıyla karşılaşırız. Bu arayışımıza yeterli bir cevap vermekten her birinin aciz olduğunu sonuçta apaçık bir şekilde görürüz.

Gerçek şu ki, muhtelif pozitif bilimler, tabiatın ölü vücuduna üşüşen ve herbiri ondan bir parça alan muhtelif akbabalar gibidir. Dolayısıyla ondan alınan her parça ilmin konusu olması ile tabiat, yapımın büyük ölçüde işlediği bir şeydir. Keşif ve tetkik yapabilmesi için tabiatı kendisine boyun eğdirme ilmin mecbur olduğu seçme ameliyesinden doğan yapımın etkisinde kalmış bir şeydir.

İlmin konusunu insan tecrübesinin toplamı olarak kabul ettiğimizde farklı bir tabiat ortaya çıkar. Bu bakımdan haikkati bölünmemiş bir bütün halinde isteyen dinin tüm insanlığın tecrübe konularından herhangi bir terkipte kendisine merkezi bir yer edinmesi gerekmektedir. Böyle bir dinin hakikat hakkında her hangi bir görüşten korkması

³² R.,196

düşünülemez. Pozitif ilimler tabiatıyla cüzidir. Tabiatında ve görevinde emin olarak kalacaksa, hakikat hakkında kamil bir görüş olduğu varsayımı üzerinde teorisini kurmaya güç yetiremez. Buna göre, bilimin tanziminde kullanacağı düşünceler tabiatıyla cüzidir ve bu düşüncelerde kullandığı tecrübe düzeyine oranla uygulanması da varsayımına dayanmaktadır.³³

b-) Din-Felsefe ilişkisi

Din ve akli düşünce konularında İktbal'in görüşleri yukarıdakilerle paralellik arzeder. İktbal'e göre, vahiy ve akıl hiç bir suretle karşı karşıya gelmezler ve aynı düzlemde yer almazlar. Akıl bizzat kendi menfaatine dikkat eder. Vahiy herkesin menfaatini gözettiği halde akıl, başkalarının menfaatini gözetmez. Şu halde akıl sınırlı olmakta ve sadece nesneleri parçalar halinde görmek imkanını vermektedir. Fakat onun görevi önemsenmeyecek bir şey değildir. O vahiy açıklamakta ve onun kuvvetli anlaşılmasını sağlamaktadır. Kur'an-ı kerim'in bu yüzden alemleri kavrama ve Allah'ın varlığına bağlamak için müminleri dış aleme bakmaya davet ediyor. Diğer bir deyişle Kur'an-ı Kerim'in açıklanması için hem dış tecrübeyi hem de iç tecrübeyi dikkate almaktadır.³⁴

İslami kültür içinde bilgi, elle tutulur, gözle görülür ve sınırlı olan şeye bağlanır ki onun yolu Yunanların yolundan farklıdır.

İktbal, "Rasyonalist felsefenin din hakkında, dinin gerçekte ilgilenmediği ve sadece hayal kurduğuna dair ileri sürdüğü fikirler gerçeğe aykırıdır," der.³⁵ İktbal'e göre, din yaşanan tecrübe olduğu halde rasyonalist felsefe katıksız bir teoridir. Din gerçek ile sıkı ve içten bir ilişki içerisindedir, materyalist ve rasyonel ateizm modern bilime dayanmak isteyerek bu açık durumu, ona erişemediği halde inkar etmeyi denemektedir. "Aslında din ve akli ilimler birbirini tamamlayan şeyleri konu edinmektedir. Biri diğerini önemsemezlik edemez. Her ikisi de tecrübeden yola çıkar. Bilimin sistematik maddeciliği insanın manevi enerjisini etkisiz kılmaktadır. Din tabiatın açıklanmasını sebeplilikte arayan kimya ve fizikte

³³ M. Elbehı; Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı, İstanbul 1986, s.260

³⁴ R., 126, C. Boumarene, M. İktbal, çev: Yusuf Sayın, A.Ü.I.F. Lisans Tezi, 1989, s.28

³⁵ C. Boumarene, a.g.e., s.32

değildir. Din, gerçeğin parçalı bir şekilde anlayışına karşı duyarlı olamaz. Eğer bilim, dinden ayrılırsa o zaman insanlığın yıkımına yol açacaktır."³⁶

Dinin arzusu felsefenin arzusundan çok üstündür. Felsefe eşyaları akıl ve idrak yoluyla görür ve bundan dolayı, tecrübenin bütün zengin çeşitlerini belli bir sisteme bağlamak niyetinde değildir. Felsefe mutlak hakikati uzaktan gözler. Oysa din mutlak hakikat ile daha yakın bir temas içinde olmak ister. Biri teori diğeri ise yaşayan tecrübedir, bir yakınlık, bir kaynaşmadır. Bu yakınlığı elde edebilmek için düşünce, sınırların ötesine çıkmalı, kendisini aşmalıdır. Bu konuda başarılı olabilmesi için dinin dua ve ibadet diye adlandırdığı zihni atılımında bulunmalıdır.

İkbal, "felsefenin ruhunun serbestce ve sınırsız bir araştırma olduğunu, her yetkiye ve yetkiliye şüpheyile baktığını, vazifesinin de insani düşüncenin tartışması yapılmamış farazi ve tahminlerin sığınaklarını bir bir ortaya çıkarmak olduğunu"³⁷ söyler. İkbal'e göre felsefe, bu araştırma sonunda ya inkarda kalır ya da saf aklın mutlak hakikate vurmaya gücünün yetmediğini kabul eder. İkbal'in felsefe üzerine yazdığı Darb-ı Kelim'deki şiiri ilgi çekicidir.

Kıvılcımda (büyük) ateşi görebilen akıl

Ancak aşıklarda bulunur.

Kalbin doğruladığı karışık bir problem

Değer bakımından enfes bir inciden daha üstündür

Ciğer kanıyla yazılmamış bir felsefe

Ya öldürür, ya da komadadır.³⁸

B- DİNİ TECRÜBE

İkbal, dinin gerçek amacının insanın tecrübesini -dini tecrübesini- açıklamak olduğunu ileri sürer.³⁹ İkbal'in belki de din felsefesinde büyük bir kısmı dini tecrübenin teşkil etmesi, onun inanç sahibi biri olarak dinin yaşantısal yönünü ele almasından ve buna inandığından ileri gelmektedir.

³⁶ C. Boummarene, a.g.e., s.33

³⁷ R.,2

³⁸ M.İkbal. Darb-ı kelim, Cev; A.Asrar "Doğudan Esintiler", İst., 1981, s.153

³⁹ R.,25

Dini tecrübelerin ne olduğunu ve özelliklerini anlatmadan önce, burada değinmek gereğini duyduğumuz önemli bir noktaya işaret edeceğiz. Bildiğimiz gibi İkbâl dini tecrübeyi anlatırken bir çok yerde "mystic experience" mistik tecrübe deyimini kullanmıştır. Aslında O'nun anlatmak istediği "tasavvufî hal" veya sufilerin "vecd", "zevk" gibi dini hayatlarıdır. Terminolojinin bir problemi olarak Türkçe'mizde karşılığının az kullanılması açısından biz de deyimini aynen aktardık.

Ancak üzerine vurgulayarak diyoruz, İkbâl'in eserleride geçen kavramların tümü İslam dini açısından kullanılmıştır.

İkbâl, insandaki dini tecrübelerin ilahî bilginin kaynağı olma bakımından öncelik arz ettiğine değinir. Tecrübelerin manevî yaşantıdaki önemini kabul eden Kur'an, insanın her safhasında geçirdiği tecrübelerle aynı derecede önem vermekte, bunlarla "ilme-l yakîn"e varılabileceğine Mutlak Hakikatin öğrenilebileceğini vurgular. Kur'an Hakikatin gerek dahili gerekse harici sembollerle ortaya çıktığını bildirmektedir. Hakikatle dolaylı bağlantı kurmak için gözlem ve düşünceden başka, his ve idrak aracılığıyla bilinen sembollerini kontrol etmek gerekir. Diğer şekil, insanın araçsız olarak ve buluş yoluyla gerçekte doğrudan ilişki kurmasıdır. Fıtratla verilen doğa güçlerine hakimiyet aslında manevî hayatta yükselmek için kullanılmalıdır. İlham yoluyla hakikatin tam olarak bilinmesi için Kur'an'ın deyişiyile "fuad" veya "kalbe" ihtiyaç vardır.

"Ki O, yarattığı her şeyi güzel yapan, insanı yaratmayada çamurdan başlayandır.

Sonra O, bunun zürriyetini hakir bir sudan meydana gelen nutfeden yapmıştır.

Sonra onu düzeltip tamamladı. İçine ruhundan üfürdü. Sizin için gözler, gönüller yarattı ne az şükredersiniz?"⁴⁰

"Kalp" iç dünyada oluşan bir sezîş, bir kavrayıştır. Kur'an'a göre kalp her şeyi görür. Kalbin bildirdikleri tam anlamıyla yorumlanırsa asla yanılma olmaz. Tabiki bunu esrarengiz bir yetenek olarak görmemeliyiz. Ancak bu hakikatle uğraşmanın bir yolu sayılmalıdır. Öyle bir yol ki fizyolojik anlamda bunu takip ederken insan hiçbir heyecan duymaz. Yine de bizim için bu şekilde açılan tecrübe yolu herhangi bir tecrübe kadar

⁴⁰ Kur'an, 32/Secde, 7-9

gerçek ve müsbettir. Dini tecrübenin, pisişik, mistik, tabiat üstü olduğunu söylemek değerini eksiltmez.⁴¹

İkbal'e göre dini tecrübe, insanlık tarihinde en kalıcı ve en hakim unsur olarak kendini göstermiştir. O halde, normal insani tecrübeyi bir gerçek olarak kabul etmek ve bunun mistik ve duygusal olduğu sanılan diğer seviyelerini reddetmek için herhangi bir sebep yoktur. Dini tecrübe gerçekleri, diğer insani tecrübe ve gerçeklerin birer parçasıdır ve yorumlama yoluyla bilgi sağlama kabiliyeti bakımından bu gerçeğin diğer gerçeklerden farkı yoktur. Üstelik beşeri tecrübenin bu kısmını araştırmanın sakıncalı veya saygısız bir tarafı da yoktur. İslam peygamberleri bu pisişik tecrübenin en hassas tenkidcisi olmuştur. Hz. Muhammed Yahudi genç İbn-i Sayyad'ın haleti ruhiyesini ve vecd halini tespit edip etraflıca anlatmıştır. Bu İslam tarihinin ilk fizyolojik gözlemi olmuştur. Ancak bu olay daha sonraları yanlış anlaşılıp, çeşitli yorumlar getirilmiştir.⁴²

İkbal, Profesör Mc. Donald'ın peygamberin bu tutumunu 'komik' bulmasını eleştirerek onun Kur'an'ın ruhunu ve mesajını idrak edemediğini ifade eder. Kur'an ve Hz. Peygamberin bu konudaki anlam ve değerini ilk idrak eden İbn-i Haldun olmuştur. İbn-i Haldun mistik şuurunun muhtevasını tenkitçi bir tavırla ortaya koyarak çağdaş şuuraltı kişilik varsayımına hemen hemen yaklaşmıştır. Belkide W. James'in "Dini tecrübe şekilleri" isimli kitabındakilere yaklaşmıştır. Bugün modern psikoloji mistik şuurunun muhtevasının incelenmesinin önemini henüz kavramıştır ve biz akıl üstü şuur mühtevasını inceleyecek bir bilimsel yöntemi hala bulamamışızdır.⁴³

Belirlemeye çalıştığımız dini tecrübenin özellikleri de şunlardır;

1- İkbal'e göre bu tecrübenin dikkate alınması gereken ilk özelliği tarafımızdan yakinen bilinmesidir. Tıpkı normal tecrübe gibi bilgi için gereken verileri ve bulguları veriyor. Bütün tecrübeler doğrudan vuku bulurlar. Nasıl ki normal tecrübenin sahaları, dış dünyadaki bilgimizle ilgili soruş ve verilerin yorumlanmasına bağlıdır, mistik tecrübesinin kapsamı da Allah hakkındaki bilgimizin açıklanmasına ve yorumlanmasına bağlıdır.

⁴¹ R.,15-16

⁴² R., 16 - 17

⁴³ R.,17-18

Mistik tecrübenin doğrudan ve araçsız olmasındaki anlam sadece diğer şeyler gibi Allah'ı da bilmemizdir. Allah matematiksel bir olgu değildir, aynı zamanda tecrübeye dayanmayan yalnız karşılıklı ilişkilerde bulunan bir takım kavramlardan oluşan bir sistem değildir.⁴⁴

2- İkinci önemli durum, İkbâl'e göre, mistik tecrübenin bütünlüğünün tahlil edilemez olması. Ben bir masayı görünce, başka bir deyimle, ben bir masayı tecrübe olarak yaşarken o tek masa deneyi aracılığıyla sayısız deney verilerini elimde toplamış oluyorum. Önüme gelen bu çok sayıdaki verilerden sadece belirli bir zaman ve mekan düzenine girenleri seçip masa ile ilgili olarak bir arada topluyorum. Mistik durumda fikir, her ne kadar canlı ve zengin olursa olsun, fikir asgari seviyeye iniyor ve böyle bir analize imkan kalmıyor. Ancak, mistik hal ile alalade mantığı şuur arasındaki bu fark, şuurdan ilginin kesilmesi anlamına gelmez. Zira her iki şıkta da bize hakim olan Mutlak Hakikattir. Mistik hal bizi Mutlak Hakikat'in külli kısmıyla temasa getirirken alalade mantığı şuur, çevremize uymanın pratik ihtiyaçları nedeniyle, bu hakikati inceden inceye ele alıp karşılık vermenin tek tek muharriklerini bir biri ardınca seçmeye koyulur. Mistik halde birbirine zıt olan muharrikler birleşerek bir birlik oluştururlar. Böyle bir birlikte suje-obje farkı tamamıyla ortadan kalkar.⁴⁵

3- Mutasavvıfın mistik halinin, herşeyden üstün, herşeye egemen ve bir an için tecrübeyi yaşayanın ferdi şahsiyetini aşan yegane ve olağanüstü bir zat ile yakın ve içten temas kurmasıdır. Muhtevasına bakılırsa mistik hal, hayli afakidir ve yalnız subjektifliğin sisli dünyasına çekilme hareketi olarak görülmemelidir. "Ama siz bana : "Alah'ın vasitasız bir şekilde diğer bir zat olarak yakinen ve şahsen tecrübe etme, yaşama imkanı varmıdır?" diyeceksiniz" diyor İkbâl.⁴⁶ Buna cevap şöyledir: Sadece mistik halin pasif oluşu , zatı ile ilgili tecrübeye konu olan Zatın gerçek, diğerlerini kesin olarak kanıtlamaz. Bu sorunun sebebi, bizim hiçbir itiraz etmeden dış dünya ile ilgili duygu-seziş aracılığıyla elde ettiğimiz bilginin, bilginin her çeşidini teşkil ettiğini sanmamızdır. İkbâl bu durumu günlük

⁴⁴ R.,18

⁴⁵ aynı yer

⁴⁶ R.,19

yaşantımızla kıyaslayarak ; günlük yaşantımızda ve toplumsal temaslarımızda başkalarının düşüncelerini nasıl anlayabiliyoruz? gayet tabii ki kendi kişiliğimizi ve huyumuzu, öz eleştiri ve duygu-seziş vasıtasıyla öğreniyoruz. Fakat öteki insanların kafalarından geçenleri, onların yaşadıkları olayları bilmek için elimizde herhangi bir imkan yoktur. kuşkusuz cevap veya tepki şuurlu bir varlığın mevcudiyetidir. Kur'an-ı Kerim'de aynı görüşü belirtiyor;

"Rabbimiz şöyle buyurdu ; Bana dua edin, size icabet edeyim "Çünkü bana ibadetten büyüklük taslayanlar hor ve hakir cehenneme gireceklerdir."⁴⁷

"kullarım (Habibim) sana beni sorunca (haber ver ki) işte ben muhakkak yakınımdır." ⁴⁸

İster fiziksel ölçek ister fiziksel olmayan ölçeklerle olsun, Royce'nin daha tatminkar standartlarıyla, başkalarının kafalarından geçenler hakkındaki bilgimiz, bir tahmin, bir akıl yürütmeden ibarettir. Yine de diğer insanların kafalarından geçenler ile ilgili bilgimizin dolaysız olduğunu düşünürüz, toplumsal tecrübelerimiz hakkında aklımızda bir şüphe geçmez. İkbâl'in bu noktada anlatmak istediği, mistik durumda tecrübelerin dolaysız niteliğinin emsalsiz olmayışı, bunun olağan tecrübelerimizle bir çeşit benzerliğinin olması, belki de aynı sınıfa ait olmamalarıdır. ⁴⁹

4- Mistik tecrübenin doğrudan yaşanıyor olması sebebiyle, başkasına naklin mümkün olmamasıdır. İkbâl'e göre mistik durumlar düşüncelerden çok duygularla ilgilidir. Bir peygamberin mutasavvıf veya kendi dini tecrübesinin muhtevasıyla ilgili yaptığı açıklama ve yorum başkalarına mantıki önermeler şeklinde ulaştırılabilir, ama muhtevanın kendisi ise bu yolla iletilemez.⁵⁰ Gözü görmeyene kırmızıyı nasıl tarif edemezseniz, diyor İbnu'l-Arabi, vecdi de onu yaşamayana anlatamazsınız.⁵¹ Aynı durum Kur'an-ı Kerim'de şöyle ifade edilir.

"Ya bir vahy ile, ya da bir perde arkasından, yahut bir elçi gönderip, kendi izniyle dileyeceğini vahyetmesi olmadıkça Allah'ın hiçbir beşere kelam

⁴⁷ Kur'an, 40/Mumin, 60

⁴⁸ Kur'an, 2/Bakara, 186

⁴⁹ R., 19-20

⁵⁰ R.,20

⁵¹ Aydın M. Din felsefesi; s.72

söylemesi vaki olmamıştır. Şüphesiz ki O çok yücedir, mutlak bir hüküm ve hikmet sahibidir."⁵²

Yine 53/ Necm, 1-18 ayetlerinde belirtilen durum.

İkbal'e göre, mistik tecrübenin başkalarına naklinin mümkün olmamasının sebebi, aslında onun mantık kurallarına dayanamayan anlaşılmaz bir duygudan ibaret olmasıdır. Bununla beraber, diğer bütün duygular gibi mistik duygunun akılla ilgili bir unsur taşıdığı da göz önünde bulundurulmalıdır ve bu unsur sayesinde mistik tecrübede de düşüncenin belirtileri görülebiliyor. Hakikaten de duygu kendini ifade edebilmek için her zaman düşünceye başvurur. Daha derinliğe inildiğinde, duygu ve düşüncenin aynı iç tecrübenin zamanla ilgili olan veya olmayan iki yanı olduğunu görürüz. İkbal bu hususta Profesör Hocking'in görüşünü nakleder: "Duygunun sona erdiği o duygu dışı şey nedir? Cevabım şudur: Bir nesnenin idraki. His tam şuurlu zatin istikrarsızlığıdır. Bu zatin istikrarını kazandıracak şey de sınırların içinde değil, ötesindedir. Duygu dışarıya itişir. Düşünce dışarıya haber vermektir. Hiçbir duygu kendi hedefini bilmeyecek kadar kör değildir. Zihnimizde bir duygu belirir belirmez duyulan şeyin düşünceside, onun ayrılmaz bir parçası olarak bu duyguya katılır. Yönü belirsiz bir duygunun gerçekleşmesi, istikameti olmayan bir hareketin gerçekleşmesi kadar imkansızdır. Ve bir istikamet, bazı amaç ve hedeflerin işaretidir. Bazı durumlarda istikametsiz, gibi görüldüğümüz belirsiz şuur halleri vardır. Ancak böyle durumlarda duygunun da aynı şekilde etkisiz ve durgun olduğuna dikkat edilmelidir....." ⁵³

İkbal yukarıda fikirlerden çıkarımlar yaparak duygunun temel niteliğinin düşünceyi içerdiğini ve dinin de bu duyguyla başladığını beyan eder. Ancak din, hiçbir zaman kendisinin bu duygudan ibaret olduğunu kabul etmemiş, aksine metafiziği de sürekli olarak elde etmeye çalışmıştır. İkbal, duygu-düşünce arasındaki organik bağı şöyle görür: Belirsiz bir duygu kendisini her zaman düşünce aracılığıyla ifade etmek çabasında olur. Düşünce ise bizzat kendi vücuduyla gözle görülür varlığını buluverir. O sebeple, fikir ile kelimenin

⁵² Kuran, 42/ Şuara, 51

⁵³ R.,20-21

aynı anda duygunun rahminden çıktığını söylemek yanlış olmaz.⁵⁴

5- Mistik tecrübenin, İkbâl'e göre sonuncu özelliği; Tasavvuf ehlinin, sonsuzlukla birleşme ve buluşması sebebiyle daimi zamanın gerçek olmadığı kanısına varınca, o kişinin daimi zamanla ilişkisinin kesildiğini sanmak yanlışlığı. Zira kendi birliğine rağmen mistik hal ve günlük duygularımız arasında mutlaka bir ilişki vardır. Bunun kanıtı mistik durumların sürekli olmayışıdır. İster mutasavvıf, ister peygamber olsun, her ikisi de eninde sonunda normal tecrübenin tabii derecelerine dönerler. Demek ki bilgi edinmek bakımından mistik tecrübe sahası, herhangi bir tecrübe sahamız kadar gerçek ve güvenilirdir. Bu nedenle, bu tecrübelerin sezgi-duyguyla başlamadığı gerekçesiyle reddedilmesi veya gözönüne alınmaması doğru bir yol değildir. Aynı şekilde, mistik durumu tayin eden organik keyfiyetleri açıklamak yoluyla bu durumun manevi değerini ihlal etmek mümkün değildir. Hatta, modern psikolojinin beden ile zihin arasındaki ilişkilerle ilgi ve dolayısıyla öneminin küçümsenmesi, mantık dışıdır. Psikolojik açıdan açıklayacak olursak, muhtevaları ister dini, ister ladini olsun, bütün haller organik olarak tayin edilebilirler. Aklın ilmi yapısı, dini akıl kadar organik keyfiyetlerle belirlenebilir. Akli hallerimizle sebep ve neticenin organik bağı öylesine sınıksıktır ki bunun, bir durumu değer yargılarına göre basit veya değerli olarak değerlendirdiğimiz ölçülerle hiçbir ilişkisi yoktur. Prof. W. James'in dediği gibi "Bazı keşif ve ilhamlar gayet açık biçimde anlamsız ve saçma gelir. Aynı şekilde, vecd, kendinden geçme ve murakabe gibi durumlarda karakter veya ahlak için yararlı birşey yoktur. Bunların ilahi ya da manevi herhangi bir yanıda bulunmayabilir. Bunlar, şeytanın ilhamları olabilir. Bu noktada insana düşen zeka, akıl ve hünerlerini kullanmaktır."⁵⁵

İkbâl'e göre W. James'in uğraştığı bu konu İslam tasavvufunun da konusudur. Hatta Kur'an-ı Kerim'de deniliyor ki ;

" Biz senden önce hiçbir Resul, hiçbir Nebi göndermedik ki o bir şey dilediği zaman şeytan onun dilediği hakkında bir fitne atmış olmasın.

Nihayet, Allah, şeytanın ilkaa edeceği (o fitneyi) giderir, iptal eder. Allah

⁵⁴ R.,22

⁵⁵ R.,23-24

ayetlerini sabit kılar. Allah her şeyi bilendir, tam hüküm ve hikmet sahibidir. " 56

İkbal'e göre Freud taraftarlarının dine yaptıkları hizmet ilahi duygu ve tecrübeleri şeytani duygu ve tecrübelerden ayırmaları ile olmuştur. Ama bu modern psikolojinin tez, deney ve gözlem yoluyla doğrulanmıyor. İkbal'in anlatmak istediği, bastırılmış muharrik kuvvetler zihnimizin gayrı meş'ur bölgesi dediğimiz noktaya yerleşiyor, yakaladıkları ilk fırsatta saldırıya geçip nefsten intikam almak için bekliyorlar.

Bu sebeple tekamül sırasında hareket ve davranışların bozulabileceği, bu sinsi muharriklerin bize rüya ve fantaziler yaratabileceği, hatta ilkel davranışlara götürebileceği beklenir.

Dini tecrübenin verileri bilmin istatistik ve rakamlarıyla mukayese edilemez. Gerçekten dinin hakkını verebilmek için şunu söylemek gereklidir ki, bilimin bu işi öğrenmesinde daha önce dini yaşantıda somut tecrübenin varlığının kabul edilmesi gerekir.

Yine İkbal'e göre, dini şuur muhtevasının içeriğinin cinsel muharrikten kaynaklandığını söylemek yanlış bir tutumdur. Zira şuurun bu iki şekli-dini-cinsi birbirine zıt olmasalar da nitelikleri, nicelikleri, amaçları ve doğruladıkları hareket bakımından birbirinden kesinlikle ayrılırlar. Hakikat şudur ki dini vecd ve heyecan halinde kendi kişiliğimizin dışında bir pratik gerçeği öğrenebiliriz. Dini cezbe bir şuur altı olayı gibi psikologlarca gözlenebilir.⁵⁷

Kişiliğimizin bütün yapısını güçlendiren ne ise bizim için en hakiki şey odur. İkbal, Prof. Hocking'in günün birinde bu şuuraltı olayının bir gün açıklanacağını ancak psikolojinin bugün bu durumu çözemeyeceğini aktarır. ⁵⁸

İkbal, " dini tecrübe akli ve mantiki yanı ağır basan bir duygu halidir," der.Bu duygunun muhtevası, sadece doğrulanması amacından başka diğer birine aktarılamaz. Şu halde insani bir tecrübenin belirli bir sahası olmak iddiasında bulunan ve benim için erişilmesi mümkün olmayan bir hüküm benim onayına sunulsa benim de " Bunun gerçek

⁵⁶ Kuran,22/ Hacc,52

⁵⁷ R.,25-26

⁵⁸ R.,26

olduğuna dair güvenceniz nerede " diye sormaya yetkim yoktur. Bunun doğruluğunu ortaya koyacak bir ölçmz var mıdır? Bu çeşit bir hükmün kabul için kişitel deney yegane temel olsaydı, din ancak birkaç ferdin malı olurdu. Çok şükür ki, der İkbal, bilimin başka şekillerine uygulanabilen ölçülerden farkı olmayan ölçülerimiz vardır. Bunlar akli ve ameli ölçülerdir. Akli test, tenkidi yorum. İkinçisi progmatik test. Birincisi filozof tarafından ikincisi ise peygamber ve resul tarafından kullanılır."⁵⁹

İkbal, tecrübenin tek başına bir muamma olmadığını söyler. Onun için, tecrübe heyecan uyandırıcı bir şey de taşımaz. Zira İslam tasavvuf tekniği duygusal olmayan bir tecrübeye ulaşmak için ibadet sırasında müzik ve şarkıyı yasaklar ve ferdi murakabelerin muhtemel toplum aleyhtarı etkilerini ortadan kaldırmak amacıyla her gün cemaatle namaz kılma zaruretiyle belirtir. Bu şekilde elde edilen tecrübe tamamen tabi bir tecrübedir ve benlik için son derece ehemmiyet taşıyan biyolojik bir mana ihtiva eder. Bu durum, insanoğlunun benliğinin salt düşünce ötesine çıkması ve ebedi hayatı benimseyerek, kendi geçici durumunu telafi etmesidir. Benliğin nihai amacı bir şey görmek değil " bir şey olmaktır ". Tecrübe esasında benliğin bir şey olma gayreti Descartes'in "düşünüyorum" felsefesinde değil Kant'ın "yapabilirim" teorisinde kendini bulur. Bu hareket zihni bir amel olmayıp bütün benliğin varlığını derinleştirici ve iradesini geliştiren hayati bir harekettir ve ego için en yüce mutluluk anı ve aynı zamanda en etin sınav anıdır.⁶⁰

Gazali'ye göre "Ben" bizim nefsi durumlarımızı kütlesinden tamamen ayrı ve zaman sürecinin etkisinden bütünüyle uzak kalan sade, bölünmez ve değişmez ruhani cevherdir ve bizim şuurlu tecrübemiz bir birliktir.

İkbal bu birliğin, diğer bir deyişle dini tecrübenin yorumlanmasının gerektiği üzerinde durur. şeyh Sirhindi'nin dini tecrübe yorumunu aktararak tecrübenin i evreni hakkında bilgi verdiğini söyler. Ancak daha öncelerde belirtildiği gibi modern psikoloji bu meselede - dini tecrübeyi yorumlama - dış hatlara dahi yanaşmamıştır.⁶¹

⁵⁹ R.,26-27

⁶⁰ R.,198-199

⁶¹ R.,195

Dini tecrübenin yorumlanması meselesinde, dini tecrübenin bölünmesi veya parçalanması onun tahrip olup kaybolacağı manasına gelmez kanaatindedir İkbal. Gözlemin bize gösterdiğine göre tecrübe herhangi bir şeyi vurgulayan ve kanıtlayan fiillerdir ve bu bakımdan kendine mahsus bir varlığa sahiptir.⁶²

İkbal Kur'an-ı Kerim'in üç ilim kaynağını zikrettiğini beyan eder. Bunlar, Tarih, Tabiat ve İç tecrübedir. İç tecrübe sadece tasavvuf tarafından anlanmaya çalışılmıştır. Hallacın "Ene-l Hak " naraları ile zirveye ulaşan bu olayı İkbal Massingnon'un değerlendirmesinden aktarır. Massingnon'a göre Hallac'ın hayat tecrübesinin gerçek izahı, bir su damlasının denize aktılması değil, ancak ölmez bir tabirle , insani egonun, daha derin bir kişilik içinde devamının anlaşılıp takdir edilmesi ve cesaretle tasdikinin ifadesidir. İkbal'e göre bu olayın çıkarımı ; dini tecrübenin gelişme döneminde, şuurun bilinmeyen mertebelerinin olmasıdır. Bu tür tecrübeler ilim kaynağı olmalarına rağmen yararlanamadığımız tecrübelerde dahildir.⁶³

İkbal, dini tecrübenin ancak modern bilimin verileri sayesinde anlaşılabilirliğini ve hatta dinimizin öğretilerinin de aynı şekilde incelenmesi üzerinde durur. Bu çalışmalar sonunda açıklamaların ancak etkileyici ve değerli olabileceğini savunuyor.

C - DİNİ TECRÜBENİN COGNİTİF DEĞERİ

İkbal şöyle der "Bilgi edinim açısından mistik terimle insan hayatının diğer yönleri kadar gerçektir."

Önceki bölümde dini tecrübenin ne olduğu ve özelliklerini ele aldık, onun cognitif değerini tartışırken korkarız ki, bazı tekrarlamalar yapacağız. Zira bu mesele birbirini çağrıştırmakta ve birbirinin içine girmektedir. Günümüzde din konusunda yazan bazı yazarlar, özellikle dilciler cognitifliğini tartıştığımız bu tecrübe ile bağdaştırılması olasılığını sorgulamaktadırlar. Bu mesele ilk olarak Plotinous'un duyular aleminde savunulmuş, mistik tecrübelerin netice almak için bir zemin olamayacağı söylenmişti. Bu kritarya daha sonraları Prof. Ayer tarafından şu şekilde ifade edildi: Hristiyanlık Tanrısı ile ilgili Tanrının

⁶² R.,97

⁶³ R.,94

varlığının muhtemel olduğunu ispat etmem için hiç bir yol yoktur. Bu durum kolayca gösterilebilir. Zira böyle bir Tanrının varlığı olsaydı, o zaman O'nun var olduğu teklifi deneysel bir varsayım olurdu, bu ve diğer deneysel varsayımlardan bazı deneysel teklifleri elde etmek mümkün olamaz. Prof. Ayer devamla "hiç bir "Trancendant" dini doğrular olmaz. Çünkü teistlerin bu doğruları ifade etmek için kullandığı cümleler gerçekten manalı değildir" der. Ayer iki çeşit teklife inanır; (1) Kant'ın adlandırdığı gibi analitik önermeleri olan totolojiler ve deneysel olarak doğrulanabilen sentetik önermeler. Burada dini önermeler her iki gruba dahil olmuyor.⁶⁴

Dilcilerin diğer bir hatası da, Kant'la birlikte, ispat etmeksizin, tek tecrübenin duyu tecrübesi olduğunu kabul etmeleridir. Bu noktada Kant onlarla aynı fikri paylaşmakta fakat İktbal olduğundan başka aynı zamanda diğer şekillerle de tecrübe olduğunu ikna etmeye çalışır. Bu durum İktbal'in diğer tecrübelerin var olduğuna dair temel varsayımına bizi götürür. Bazı diğer tanınmış yazarlar da İktbal'in varsayımını kabul etmektedirler. Bu varsayımı destekleyen en ikna edici görüş psiko - analitik psikoloji okulundan gelmiştir. Onlar, olağan tecrübelerimiz ile eşit seviyede gerçekçi olan bilinç altı ve bilinçsiz tecrübelerimiz vardır demektedirler. Psiko analistler olaya böyle bakıp bu tecrübeleri olağan tecrübelerden daha önemli görüyorlar. Pozitivist'lere şiddetli bir itiraz ise, fazla duyumsal algılama olarak adlandırılan telepati ve basiret gibi psi'phonema gerçeğine ikna olmuş Ruhi Araştırma Cemiyetinden geldi.⁶⁵

Yine daha önce görüldüğü gibi, Profosör Ayer'in iddiası şudur: Eğer bir kimse tecrübe ettiği sarı renk mutluluğundan dolayı, duyu hoşnutluğuna ait olduğu sarı bir nesnenin varlığı sonucuna varıyorsa doğru söylüyordur. Eğer kendi tecrübesinden akıl üstü bir Tanrı varlığı sonucuna ulaşmışsa yalan söylüyordur.⁶⁶

Fakat bu kısmi tavrı muhafaza etmeye hiç bir garanti yoktur, zira bir sarı renk hoşnutluğu tecrübesinden, nesne tecrübesi sonucuna varmak, dini bir his tecrübesinden akıl üstü bir varlık sonucuna varmak kadar zordur. Bunun paralelinde eğer ki, kendi

⁶⁴ Maruf M. İqbal's Philosophy of Religion, Lahore 1977 s.180

⁶⁵ M. Maruf İqbal's Philosophy of Religion s.181

⁶⁶ a.g.e. s.182

tecrübemizden bir sarı renk varlığı sonucunu çıkarıyorsak, niçin, kendi dini tecrübemizden, akıl üstü bir Tanrının varlığını çıkarmayalım. Bu prosedür "Tecrübeden Tanrının Varlığına" tartışmasını kapsar, Prof. Ayer'in aksine dini tecrübe sadece belli bir duyu veri türüne bağlı değildir. Bu tecrübede daha önce görüldüğü gibi duyu hoşnutluğu rol oynamaz. Şüphesiz ki, incelendiği zaman Tanrı bilgisi veren bazı veriler vardır. Ancak bu duyu verilerinden farklıdır. İktbal'in haklı olarak söylediği gibi bu tecrübe psikolojik anlamıyla duygunun hiç bir rol oynamadığı Gerçekle uğraşma şeklidir. Bu durum, pozitivistlerin tecrübe edilemediğinden dolayı dini tecrübenin cognitif değerini reddetme düşüncelerinin ne kadar yersiz olduğunu anlatıyor.⁶⁷

Dini tecrübe her halukarda alıcısına bilgi (veri) ulaştırır. Bu tecrübenin aktarılamaz olması, bu nedenle inkarcıların sık sık aktarılamazlığının dinin özgün bir tecrübe olmadığını gösterdiğini söylemeleri, son kısmı da söylediğimiz gibi, bu tecrübenin metodlu bir analizinin olmamasındandır. Yoksa onun tabiatından olan herhangi bir şeyden dolayı değildir. Bilgimiz böyle bir analiz mümkün olabileceği seviyeye ulaştıkça, o zaman bu insan tecrübesinin herhangi bir şekli gibi incelenebilir olacaktır. Örneğin bir kimse diğerine dışağrısı tecrübesini aktaramaz; bu aktarılamazlık dış ağrısının olmadığı anlamına kesinkes gelmez.⁶⁸

Profesör A.C. Ewing'ın çok haklı olarak belirttiği gibi, pozitivist iddia başka bir yanlış varsayımı iddia eder. Onlar gerçek kelimesinin anlamını sadece gözlem ve bilimin hedefleri olabilecek tecrübi gerçek olarak sınırlama niyetindedirler. Prof. Kwing bu durumun garanti olmadığını söyler pozitivistler gibi baştan tek gerçeğin tecrübe gerçekleri olduğunu kabul etmek meseleyi ispat olmuş kabul etmektir ve Naturalistler ve pozitivistler bu yanlış fikrin gönüllüleridir. C.B. Martin "Bilmenin dini bir yolu" adlı makalesinde test ve kontrol prosedürleri uygulanmayan psikolojik görüşlerin olduğunu söyler. Belki de "Direkt olarak Tanrıyla ilgili tecrübem var" görüşü bu tür görüştür. Bu görüş W.D. Glasgow'un, nesnenin tabiatı nedeniyle doğrulanamayan ve varlığı fiziki nesnelere uygulanan testlerle ispat edilemeyen, fakat bir varlığı iddia eden bir görüştür. Glasgow test uygulanmayan

⁶⁷ M. Maruf, I.P.R., s.183

⁶⁸ a.g.e., s.183

görüşlerin arasına dini görüşleri koydu. Prof. James tarafından ortaya getirilen ve aynı şekilde İkbâl tarafından savunulan şu gerçeğe Glasgow önem vermiştir: Dini görüşler doğrulanabilir ve bu en azından bazıları için şaşırtıcı olabilir, teklif edilen testler, tecrübi görüşleri test etmek için kullanılanlarla aynıdır. Bu, dini görüşlerin sadece psikolojik ve subjektif olduğu görüşünü çürütmektedir.⁶⁹

Dini tecrübenin iki düzeyi vardır, peygamberler düzeyi ve mistik düzey. İkbâl'in asıl ilgilendiği ikinci düzey:⁷⁰ Başlangıçta bu tecrübeyle ilgili iki önemli gerçek vardır. (a) Dışsal olarak adlandırabileceğimiz normal tecrübemizin zıddı olan içsel tecrübe, (b) Bu tecrübe normal yollardan tecrübe edilmeyen fiziksel olmayan nesnelere konu alır. Bu tecrübe de aynı zamanda, birden fazla nesneye yönelmemizin olduğu, açık bir psikolojik gerçektir.⁷¹ Bu, insanın ilgi alanları ve tecrübesinin bütün kürelerinde faal olan, dikkatin seçiciliği kanunudur ve dini tecrübe için bu konu geçerlidir. Kanun iki şeyi belirtmektedir. (a) Dikkatimizi yönlendirmede içsel ve dışsal dünya arasında seçim yapmak zorundayız. Doğruluğu reddedilemez konu şudur ki, hiçbir kimse aynı zamanda hem tabiatın dışsal nesnelere hem de içsel düşünceler ve yansımalarına dikkatini yönlentmez. İçeriği görebilmek için duyularımızı gerçeklere kapatmalıyız. Örneğin, dikkatimizin midemizdeki ağrıya yönlentmek istersek, üzerinde oturduğumuz sandalyeyi, kitap olan masayı, rafları bir anlık hepten bir tarafa bırakmalı, yoksa içsel esintilerimize veya yansımalara dikkatimizi yönlendirmede başarılı olamayız. (b) İçsel ve dışsal dünyaya dikkat yönlendirmede, alanın o kadar muazzam ve kompleks olması nedeniyle, dikkatimizin belli bir bölümünü işletebiliriz, arta kalan bölge ise aklın kenar kısımlarının bir bölümünü oluşturur.⁷²

Dikkat edilirse bu koşullar hem dini tecrübe, hem de normal tecrübemiz için geçerlidir. İçsel, yani Tanrının içteki krallığında denilen dini tecrübe durumunda, kanuna göre, dikkati dağıtan bütün dış etkenlerin devre dışı bırakılması gerekiyor. Dini tecrübeye dış dünyadan gelen duyuların tümünden durdurulması imkansız olduğu buna rağmen en az

⁶⁹ M. Maruf, I.P.R., s. 183 - 184

⁷⁰ R., 27

⁷¹ M. Maruf, I.P.R., s.185

⁷² aynı yer

indirgendiği mistikler, ilahiyatçılar ve din psikologlarının açık sözlülükle ilan ettikleri bir durumdur.

Dış uyarıcıların engellenmesinin gereği, Tanrı bilgisini öğrenmeye mani olmasındandır. Bu, zahitlik'in ya da nefse uymamanın önemi, veya mistikler ve sufiler tarafından yapılan oruç tutma, konuşmama, uyumama ve nefsin kontrolü gibi güç şeyleri açıklıyor. Bunlar negatif metodlar olarak değerlendirilir ve esas psikolojik önemi, engelleyici olması yani bunlar dıştan gelen uyarılardan kaçınmak için uygulanmaktadır. Prof. Pratt'ın ifade ettiği gibi, nefse uymamanın asıl amacı özgürlüktür, dünyanın uyarıcılarından ve nefsin isteklerinden özgürlüktür. Bu nedenle nefse uymamak (nefsi tezkiye) vb. uygulamalar, bazı insani dürtüleri kontrol altına almak için yapılır... bu ahlaki ve ruhi özgürlük için yapılır, sonuç olarak da bu insana feda ettiğinden daha fazla mükafat verir. Nefsi terbiye şu gerçekten dolayı gereklidir; insan tabiatı iki bölümden oluşur - beden ve ruh - bu ikisi birbirinin zıddına çalışır ve birbiri ile çatışma halindedir.⁷³

Dini tecrübede duyuların en aza indirilmesine rağmen, sifıra indirgemek mümkün değildir. Üstelik sifıra indirgemekte gerekmez, çünkü tecrübelerin kendisinde de bir önemli duyu elementi vardır. Daha önce gördük ki, duyulardan adi veya din dışı olmalarından dolayı değil, dikkatsizliğe ve kesintiye sebep olduğu için kaçınılır. Fakat bazı duyumsal imaj tipleri bu tecrübenin oluşmasında yardımcı olur ve böylece bu imajlar tecrübenin gerekli bir parçasını oluşturur: Mesela mistik trans halinde iken üzerinde konsantre olması gerektiği Tanrının duyumsal imajı gibi Prof. Pratt şunu vurgulamaktadır: Dini duygunun diğer duygular gibi, büyük bir duyu elementi olduğu gerçektir. Prof. Joret'de "dini tecrübede kişi dış dünyayla daha yakın temas halinde ve dış dünyaya karşı daha iyi tepki gösterebiliyor."⁷⁴

Kısaca duyular bu tecrübede mevcut değil, aynı zamanda böyle olması da gerekir. Bu bazı sufilerin kabul ettiği ve tanıdığı bir gerçektir. Psikolojik anlamda, duyuların mistik tecrübede yer almaması gerektiğinden bazı ilahiyatçılar, mistikler ve din psikologları yanılığa da düşmüşlerdir. Bu yanılığın da, içsel yaşantı ile dünya arasında kati ayırıcı bir çizgi

⁷³ M. Maruf, I.P.R., s.186

⁷⁴ a.g.e. s.187

çizilmiştir. Ancak onlar bu iki dünyanın bir birini tamamlayıcı olduğunu ve dinsel dünyamızın Tanrı'nın içsel dünyasını anlamamız için gerekli olduğunu idrak edememektedirler. Bu gerçek, Kur'an'daki bir çok ayetle vurgulanmaktadır - bu ayetlerde görme ve işitme, Tanrı'nın en büyük hediyeleri olarak bahsedilmekte ve insanı, tabiatın çeşitli yönlerinin Tanrıya işaret ettiğini göstermeye davet etmektedir. Tabiatın gözlemini aksettirici önemi üzerinde Kur'an'ı vurguyu tefsir eden İktbal, şöyle der: Şüphesiz ki Kur'an- ı Kerim'in tabiatın incelenmesi ve bu konuda derin derin düşünülmesi gerektiği yolundaki çağrısının amacı, tabiatın gerçeğın bir simgesi olduğu konusunda insanda bir şuur uyandırmaktır. Yine olup giden dünya olaylarıyla temasımız ve bunların üzerinde düşünmemiz, fiziksel olamayan gerçekleri zihnen kavramaya bizleri hazırlar. Hakikat kendi görüşeri içinde yaşanır. Çevresinde çeşitli engellerle karşılaşan insan, dış görünümünü göz önünde tutmak zorundadır.⁷⁵

Daha öncede gördüğümüz gibi, Nihai gerçeğın bilgisine ulaşmak için insan tecrübesinin tüm bölgelerine aynı önem verilmelidir. Bu sebepten duyular dünyası Tanrı'nın bir tezahürüdür (manifestation) ve O'nun varlığı ve gerçekliği için belirtici bir ipucudur.

İktbal gerçekten bilginin diğer formlarının önemini bilir. Tanrı bilgisi konusunda ruhani bilgiyi tamamlayan ve yardımcı olan formlar gibi ancak İktbal için insan bilgisinin tek kaynağı iç tecrübedir. Kur'an'a göre bilginin diğer iki kaynağı Tabiat ve Tarihtir. Bunlar iç tecrübenin tamamlayıcıları ve bunlarsız hatta tarihsiz iç tecrübe tamamlanmaz. Bilginin tüm kaynaklarını bu şekilde tanıttığından dolayı J. Khatoon, İktbal'i ampirist, rasyonalist ve sezgici olarak tanımlar.⁷⁶

Diğer sufilerde Kur'an'ın öğretisinden ilham almışlardır. Kainatla ilgili gerçeğın tüm tezahürleri ve Tanrının sembolleştirilmesi ile gerekli gözlemi vurgulamak için İran'lı sufilerden "Cami" şöyle dua ediyor: "Bu görünen dünyayı, senin güzelliğının aynası yap ve bizleri senden ayırma ve uzaklaştırma." Diğer çok ünlü sufi İbn-ül Arabi "Alemlerin bir

⁷⁵ M. Maruf, I.P.R., s.187

⁷⁶ R., 127; J. Khatoon The Place of God, Man and Universe in Iqbal's Philosophical System, Lahore 1977 s.9

atomunun sırrı açıklandığında tüm yaratılan şeylerin sırrı, hem içeride hem dışarıda açılacaktır ve sen bu dünyayı görmeyecek veya Tanrı'dan başka bir şeyi görmeyeceksin" Gazali ve Skolastik teolijisyenler Tanrı'nın bilgisinin bu dünya bilgisiyle kazanılacağını iddia ederler. Tüm bunlar ruhani yükselmemizin, gelişmemizin dış dünyanın bilgisiyle olacağı anlamına gelir. İslam dininde kişinin, bu tabiatın görünülerinden uzaklaşarak münzevi hayat sürmesi kabul edilemez.⁷⁷

Dini bilgide sadece duyular yoktur ayrıca düşüncenin rol oynadığı söylenebilir. Bu noktada sufiler ve ilahiyatçıların arasında olağan bir ittifak vardır. Prof. Pratt'ın ortaya koyduğu ve İkbâl'in ifade ettiği; mistik durumda fikir, her ne kadar canlı ve zengin olursa olsun, fikir asgari seviyeye iniyor ve böyle bir analize imkan vermiyor. Bu durum insani egonun daha derin bir kişilik içinde devamı - Hallac'ın Ene-l Hak - örneğine benzetilir. Bu sebepten de dini tecrübe analiz edilemez ve temas kurulamaz (incommunicable).⁷⁸

Bu durumun altındaki temel varsayım ki, mantıkçılar ve dilcilerin iddia ettikleri iki şık vardır: (1) Dil ancak düşünceyi ifade eder. (2) Hakkında konuşulamayacak şeylerin duyumlardır. Buna rağmen İkbâl, düşüncenin dini tecrübeden soyutlanmayacağını, düşüncesiz bilginin imkansızlığını beyan eder.⁷⁹

İkbâl bunun yanı sıra düşüncenin esas itibarıyla sınırlı bir imkan olduğunu ve bu sebeple, Tanrıya ulaşmasının imkansız olduğu yolundaki görüşü, ilimde düşüncenin yalnız anlaşılmasından kaynaklandığını savunur. Bu, aslında birbirini reddeden faaliyetlerin çokluğu ve bunların azalarak bir birliğe yönelme imkanının bulamayışını gören mantıkçı yaklaşımın aczi ve çaresizliğidir. Burada düşünce ve sezgi tanıtıcı olurlar. Düşünce ve sezgi İkbâl'e göre bir birlik teşkil eder. Bergson'un dediği gibi sezgi, akıl ve zekanın en üstün şeklidir. Bu gerçek Ferre tarafından kabul ediliyor ve O şöyle diyor "Dinin krallığında iman ve akıl ayrılmaz bağlıdır."⁸⁰ İkbâl içinde yüksek bir formda düşünce dini bilgi için kaçınılmazdır.⁸¹

⁷⁷ M. Maruf, I.P.R., s. 189 - 190

⁷⁸ a.g.e. s.190

⁷⁹ aynı yer

⁸⁰ M. Maruf, I.P.R., s.190

⁸¹ R., 126, 18

Dini bilginin objektif olmadığı söylenir. Bu durumu Alparslan Acıkgenç şöyle açıklar; Objektifliğin iki temel ilkesi vardır; birincisi temel olma; ikincisi sözle, herkesin anlayacağı şekilde ifade edilebilir olma ki biz buna "iletişimlilik"⁸² özelliği diyoruz.

Öznellik ise benim yaşadığım bir durumu başkasının bilememesidir. O halde öznel olan bir şey tikeldir. Fakat bu tikellik dil ile ifade edilebilir ve başkalarına anlatılabilir. Filozoflar bu güçlüğü öznelliğe yüklemişler, ama bu dile yüklenmelidir. Çünkü böyle öznel yaşantıları kavramsal olarak ifade edilebilecek bir güce sahip olmayan, henüz bu aşamaya kadar geliştirilememiş olan dilimizdir. Şurası muhakkak ki nesnel tecrübe günlük yaşantıda daha yaygın olduğu için onu ifade edebileceğimiz kavramsal terminoloji daha kolay ve hızlı geliştirilmiştir. Öznel yaşantıyı böyle kavramsallaştırmaktan insanlar hep sakınmışlardır.⁸³

Öznellik buna rağmen tümelleştirilebilir. Zira sözlü olarak anlatılabilen bilgi tümelleştirilebilir. Burada tümelleştirilebilme aslında "soyutlaştırma" demektir. "Sokrat insandır" derken somuttan soyuta bir geçiş var. Ama bu soyutlaştırmanın ötesinde genelleştirme var. O halde özneliğin olduğu bilgide az da olsa nesnellik vardır ve nesneliğin olduğu bilgide az da olsa öznellik vardır.

Nesneliğin en yüksek düzeye ulaştığı alan bilimsel bilgi alanı. Ama bilimsel bilgi alanı dahi, belli bir öznelikten yoksun değildir. Nesnel bilgi statik, sabittir ve değişmez. Öznel bilgi ise dinamikdir; onda da bir değişmezlik söz konusu olabilir.

Hem öznel hem de nesnel bilginin kaynağı tecrübedir. Dolayısıyla bu iddia ile Kant'ın temel önermesini kabul ediyoruz. Buna karşı şöyle bir ispatlamaya girişiliyor: İman bilgisine konu edilen şeyleri üç sınıfa ayırıyoruz, 1. Somut şeyler, veya olgular. 2. Soyut ve metafizik varlıklar. 3. Davranışlar ve uygulama imkanı bulan konular. Aynı olmamalarına rağmen bu ilişkilerin hepsine tecrübe diyoruz.⁸⁴

O halde insan tecrübesi sadece duyular yolu ile elde edilen deneyimler değil; aynı zamanda duygular (korku, endişe, tutku, sevgi, nefret, heyecan, sonsuzluk arama, vs.) vasıtası ile elde edilen bir birikimdir. Bu güne kadar sufiler dışında bilgi kavramında

⁸² a.g.e., s.123

⁸³ a.g.e. s.123

⁸⁴ A. Acıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İst., 1992 s.118 - 119

duygulara hiç bir filozof yer vermemiştir. Elbette ki öznenin psikolojik durumlarının hüküm vermede ve dolayısıyla bilgi edinmedeki rolü vurgulanmıştır. Fakat bu yeterli değildir. Duyguların bilgi psikolojisinde olduğu kadar bilgi edinmede nasıl bir rol oynadıklarının incelenmesi ve Kant'ın saf akli eleştirdiği gibi artık duyguların da bir epistemolojik tahlil ve eleştirisi gerekmektedir.

Şurası bir gerçektir ki hem bilme ilişkisi hemde duygusal ilişki bilgiye konu olan her üç alanda da (somut, soyut yada aşkın olan ve davranışlar alanı) mevcuttur. Fakat bu ilişkilerin asıl etki oldukları alanlar belirginlik arz etmektedir. Bu çerçevede her üç alanın birbirinden tamamen kopuk olduğunu söyleyemeyiz. Özellikle bilgi edinme durumunda olan bir kişiyi göz önünde bulundurduğumuzda onun bütün alanlarla olan ilişkisi hiçbir kopukluk arz etmez. O halde öznelliği dışlayan bilgi kuramı yanlış olmasa bile eksiktir. Bu durumda öznelliği dışladığı göz önünde tutulursa Kant'ın bilgi kuramının en azından eksik olduğunu söyleyebiliriz. Yine bu açıklamalar çerçevesinde tecrübe kavramına yeni bir takım ve yeni bir anlayış getirmek zorundayız. Özellikle hangi varlıkların tecrübe konusu olabilecekleri sorusunu yeniden gözden geçirmemiz gerekmektedir. Çünkü duygularımızı da tecrübeye kaynak olarak kabul edersek o zaman duygularımızın bize birşeyler anlattığı bir çok soyut varlıklarında tecrübeye konu olarak kabul edebiliriz. Duygularımıza konu olabilen her şey bugüne kadar tecrübeye konu olarak kabul edilmiş. O halde duygularımıza konu olabilen her şey tecrübeye de konu olmalıdır. Zira felsefe de duygular devamlı öznel olan tecrübenin kaynağı olarak kabul edilmiştir. Şimdi ise ileri sürdüğümüz duyguların aynı zamanda nesnel tecrübeye kaynak teşkil ettiği⁸⁶

İkbal de her tecrübeye subjektifliğin olacağını ve bu durum tecrübenin objektifliğini gidermediğini söyler. O şöyle söyler: " Gerçek şudur ki bir dini vecd veya heyecan halinde, bir anlamda kendi kişiliğimizin dar çerçevesi dışında bir pratik gerçeği öğrenmiş oluyoruz. Dini cezbe; benliğimizin derinliklerine kadar sarsan şiddetten dolayı psikologun gözünde şuur altı olayı gibi görünür. Her ilimde bu şevk ve heyecan unsuru

⁸⁶ A. A.Çıkgenç A. Bilgi Felsefesi, İst.,1992,121

vardır. Öyle ki, bu şevk ve heyecanda meydana gelen azalma ve yükselmeye göre, bilgimizin konusu olan şeyin dış görünümü de küçülür veya büyür.⁸⁷

Yine bilimde objektiflik kendi alanı içinde tecrübenin saflaştırma(purification) sürecinden geçirilmesiyle olur. Aynı olay din içinde de geçerlidir. İktbal gerek dinin gerekse bilimsel yöntemlerin farklı metodlara rağmen nihai gayelerinin bir olduğunu beyan ederek şöyle söyler : Her ikisinin de hedefi en büyük Gerçeğe ulaşmaktır. Gerçekten din daha önce belirttiğimiz sebeplerden dolayı Mutlak Hakikat'e ulaşmaya bilimden daha çok hevesli ve isteklidir. Her ikisi için de mutlak varlığa giden yol tecrübenin tertemiz hale getirilmesinden geçer."⁸⁸

Tecrübenin temizlenmesi sonunda orijinal, temel ve fitri olan yeni bir hayat anlayışı çıkar ki, Ego veya benlik Hakikati bu nihai tezahürüne kavuştuğu anda hiç tereddüt etmeden bunun kendi varlığının gerçek temeli olduğunu anlar.⁸⁹

Karşımda duran bilinçli bir yaratık hakkındaki bilginin tek dayanağı, o yaratığın benimkine benzer bedensel hareketleridir ve bu hareketlere dayanarak yanımda bilinçli ve akıllı bir yaratığın olduğunun farkına varıyorum.

Dini tecrübe delili ile ilgili eleştiriler, M Aydın Bey'in Din Felsefesi adlı kitabında zikredilmiştir. Konunun akışı içinde bu eleştirilere hemen hemen değindiğimizi sanıyoruz. Tenkidlerin toplandığı temel noktalar, dini tecrübenin hayal olduğu görüşünü ispatlayacak güçlükte değildir. Bu yüzden dini tecrübe karşısında ilmi ve felsefi açıdan dogmatik tutum takınmak asla doğru değildir.

Bölümümüzün sonunda diyebileceğimiz; İktbal, dinin yaşantısal yönü üzerinde durmuş. Dinin içtenlikle yaşandığında karakter ve kişiliği değiştirebilecek genel hakikatler sistemi olduğunu beyan eder. Dinin bilim, felsefe ve sanat ile ilişkisinin boyutlarını çizen İktbal dine üstünlük verir. Fakat Hakikate giden yolda her birinin birlerini tamamlayıcı olduğunu da vurgular.

⁸⁷ R.,16

⁸⁸ R.196, 3

⁸⁹ R 197

Dini tecrübe bahsinde İqbal dini tecrübeyi tabii ve normal mutala eder. İqbal'in bu tecrübeye bu kadar hayatiyet telakki etmesinde din'in İnsan'ın tüm hayatını kapsaması yatmaktadır.⁹¹

⁹¹ M. Maruf, *Contributions to Iqbal's Thought*, Lahore 1977, s.36

II. BÖLÜM

İKBAL'DE TANRI - ALEM İLİŞKİSİ

A - TANRI-ALEM İLİŞKİSİ

Müslüman İlahiyatçılar, Tanrı'nın bilgisi meselesi ve Tabiat problemlerine oldukça ilgi göstermiştir. O'nun bilgisi meselesi ile ilgili problem acaba O cüzileri mi yoksa küllileri mi bilir idi. İbnul Arabi (560 - ?) Tanrı'nın her şeyi bildiğini savunur. Farabi ise (258 - 339) Tanrının bizzat kendisi ile bileceğini ve kainat bilgisinin mantıken onu takip edeceğini ileri sürer. Diğer yandan İbn-i Sina Tanrı cüzileri külli tarzda bilir. - sadece kavram olarak değil. İbn-i Sinayı eleştiren Gazali (450-505) Tanrının bir blok olarak kainatı en ince ayrıntılarıyla bileceğini ortaya koyarak filozofları eleştirmiştir.¹ Zamanımızda ise İktbal bu geleneksel problemlere ilgi göstermiş ve ünlü Lectures'ın III.bölümünde bu konuyu tartışmıştır.

Bu meselede İktbal iki durumla karşılaşmıştır

- 1) Tanrı ve kainat arasındaki ilgi nedir?
- 2) Tanrı'nın gücü ile insan gücü nasıl uzlaştırılacak?

İktbal, meseleyi bu iki soruya cevap vererek geliştirir. Öncelikle İktbal şunu belirtir; Tanrı kainatı yaratıp geri durmamıştır. Zira bu durum, Kur'an'ın ortaya koyduğu Tanrı pozisyonuna aykırıdır. İktbal'e göre, Tanrı ve alem organik olarak birbirleri ile alakalıdır. Alakayı ifade edecek olursak, Alem, karakterin insan benliği karşısındaki durumu gibi ilahi benlik karşısındaki durumudur. İktbal, alem görüşünü temelde "ben" kavramına dayanmaktadır. Böyle olunca, ona göre alemin yapısından ve oluşmasından söz etmek, aslında ben'in mahiyetinden söz etmek olacaktır.

İktbal, Eşari atomculuğundan yola çıkarak "ruhani pluralizm"² adını verdiği bir alem görüşü ortaya atmaktadır. Bu görüşe göre, Tanrı " Mutlak Ben"dir ve Mutlak ben "benlik" vasfına sahip varlıklar yaratır.³ Mutlak Ben'in yaratması üzerinde sıfatlar bahsinde durulacaktır. Burada, esas itibarıyla üzerinde duracağımız nokta, Ben'in mahiyeti ve

¹ M. Maruf, Contributions to Iqbal's Thought, Lahore, 1977, s.17

² R., 72

³ M. Aydın, Sureç Felsefesi ışığında Tanrı - Alem ilişkisi, A. Ü. İlahiyat Fak dergisi C. XXVII. Ank., 1985, s.42

benlerin alemi nasıl teşkil ettiği meselesi olacaktır.

İkbal'i "ben" fikrine götüren, büyük ölçüde, Eş'ari mezhebi düşünürlerinin ortaya koyup geliştirdikleri atomcu bir alem görüşüdür. Onlara göre dünya "cevahir" denilen, bölünmez zerrecikler olan atomlardan müteşekkildir ki, bu atomların sayısı sonsuz değildir.⁴ İkbal'in ifadelerinden, Eşarilere göre ve Whitehead'de olduğu gibi atomların özünün Tanrının müdrikesinde kuvve ya da imkan olarak bulunduğunu anlamaktayız. İkbal, bu imkanların Whitehead'de ezeli objeler adını aldığını söyler. Eşari'lere göre, bu imkanların fiil haline geçmeleri "ilahi kudretin görünür ve elle tutulur hale gelmesinden başka birşey değildir."⁵ Atomların hacmi yoktur, bu sebeple yer kaplamazlar yani maddi değildirler, "ancak atomlar toplu halde bir yer işgal eder, mekanı meydana getirirler"⁶ Bu günkü anlayışa göre de atom maddenin artık bölünmeyen en küçük parçası, yani yine madde değildir; o artık hacmi olamayan, yer kaplamayan enerjidir, bir güçtür. İkbal, Eş'ari atomculuğunu açıklarken "bizim şey dediğimiz, asıl mahiyeti itibarıyla, atomik fiillerin toplamıdır. Ne varki " atomik fiil" kavramını kafalarımızda canlandırmak hayli güçtür"⁷ demektir. Bu cümlede geçen "atomik fiil" İkbal'in benlik şuuru ile mahiyetleri bakımından benzer görünüyor. İkbal eşarilerin atom kavramı yerine ben (ego) kavramını geçirmektedir. İkbal "bütün tecrübelerimizin nihai temelini ego diyebileceğimiz uzağı görebilen ve yaratıcı yeteneği olan bir irade olduğunu"⁸ ve Kur'an-ı Kerim'in de bu mutlak egoya "Allah" adını verdiğini söylemektedir. Mutlak Ego'nun yarattığı benler, şüphesiz eşarilerin atom adını verdiği şeylerdir. İkbal mutlak benin dışındaki bütün benlerin birbirleriyle "organik" bir ilişki içerisinde olduğunu ileri sürer.

İkbal beni, klasik metafiziğin cevher fikrinden epeyce farklıdır, zira İkbal cevher yerine olay kavramına yer verir.⁹ Bu kavram, "süreç fikrini ciddiye alandüşünürler için son derece önemlidir. Şöyle ki, bütünlük arzeden ve dinamizmi daha iyi dile getiren "organizm"

⁴ R., 70

⁵ Aynı yer

⁶ Aynı yer

⁷ Aynı yer

⁸ R., 69

⁹ R., 51

kavramına geçişi "şey" 'i değil, "olay", dikkate almayı gerekli kılmaktadır.¹⁰

İkbal'e göre her bir olay bendir. Alem bu benlerden müteşekkildir, alem'in devamlılığı bu benlerin yani olayların var olmasına bağlıdır.¹¹ Buna göre alemin kendisi de bir bendir. İkbal cevherci metafiziğin aksine Bergson Whitehead, J. Ward gibi düşünürlerden de etkilenmek suretiyle dinamik bir alem anlayışını savunmaktadır. O, Kur'an'ın Allah ve alem görüşünün de statik değil, dinamik olduğunu ileri sürmektedir.¹²

İkbal bütün egoların "Mutlak Ego" tarafından yaratıldığını ve ancak benliğin ortaya çıkışında derecelenme olduğundan, bütün benler arasında bir derecelenmenin olduğunu söyler.¹³

İkbal'in benleri, kendilerini farklı şuur derecelerinde ortaya koymaları sebebiyle, alemdeki farklı yetkinlik derecelerine sahip varlık kademelerini oluşturmaktadırlar. Alemdeki bu varlık kademelerinin yetkinlik bakımından Tanrıdan sonra en üstte bulunanı şüphesiz insandır. Bu da benlik şuurunun Tanrıdan sonra insanda en yüksek olmasındandır. Bu özelliğinden dolayı da alemde mutlak Ego'ya en yakın olan, ya da mutlak Ego'nun kendisine en yakın olduğu varlık insandır. İkbal'in bu düşüncelerini içeren cümlelerini burada aynen zikretmek istiyoruz.¹⁴

"Gerçek vücuttan doğrudan doğruya haberdar olan şey hakikattir.

Hakikat dereceleri, benlik şuurunun derecisine göre değişir. Benliğin mahiyeti öyledir ki, diğer egolara uyacak yetenekte olmasına rağmen, kendisine dönüktür ve kendinden başka her egoyu dışarıda bırakan özel bir kişisel etki alanına sahiptir. Ego olarak yegane gerçeği işte burda yatmaktadır. Bu bakımdan, bünyesinde benliğin nisbeten kemale eriştiği insan, yaratıcı ilahi gücün kalbinde hakiki bir yer tutar, ve bu şekilde, çevresinde bulunan eşyanın hakikat derecesinden çok

¹⁰ M. Aydın, Süreç s.41

¹¹ R., 51 - 52

¹² M.Aydın, "M.İkbal'in felsefesinde "Uluhiyet" kavramı", A, U.İlahiyet Fak. İslami İlimler Enstitüsü dergisi, c. IV, Ankara 1980, s.206- 207

¹³ R,52

¹⁴ aynı yer

daha yüksek bir dereceye sahiptir. İnsan Cenab-ı Hakkın yaratmış olduğu bütün yaratıklar içinde, Halikının yaratıcı hayatına şuurlu bir şekilde katılmaya layık ve muktedir olan tek varlıktır."¹⁵

İkbal, klasik İslam filozoflarının Aristotelesi'nin etkisiyle "kapalı alem" görüşünü benimsediklerini öne sürüyor. Bunun aksine İkbal hem Kur'ana dayanarak hem de başka isimlere (Devvani, İraki vs.) müracaat ederek dinamik alem anlayışını savunmaktadır. Aslına bakılırsa değişme olgusu İkbal'in zikretmediği bir çok İslami kaynakta mevcuttur. Değişme ve yeniliğin, alemin esasını oluşturduğu fikri, İslam düşünce tarihinde oldukça yaygındır.¹⁶

İkbal, Tanrının "her şeyi ihtiva eden ben" olduğunu söylemekte, alem sözkonusu olunca da onu yer yer "Tanrının davranışı", "Tanrının Etkileri" vs ifadelerle yer veriyor. Ancak hiç bir yerde alemde olup bitenlerin ilahi hayatta bir zenginliğe, bir katkıya sebep olduğunu söylemiyor. İkbal, Tanrı ile alem arasında "organik" bir bağ gördüğü için ilahi mahiyette bir zat - sıfat ayırımına gitmiyor ve dolayısıyla Kelam'ın bu çetin problemini gündeme getirmiyor.¹⁷

İkbal dini düşüncenin muhtelif yerlerinde Tanrıdan söz ederken "Mutlak Ben", "Nihai Ben", "En Yüce Ben" tabirlerini kullanır ki, bunların hepsi ayrı manalar içerirken ilahi ferdiyete işaret eder.

Tanrı'nın ferdiyeti ve yetkinliği, İkbal için çok daha büyük önem arz etmektedir. Kur'an Allah hakkında "ferd" tabirini kullanmaz, fakat onun kelam kitaplarında - çok sık olmasa da - kullandığını görmekteyiz. İkbal'e göre, Tanrı'yı bir "Ben olarak düşünmek, metafizik, dini ve ahlaki açıdan bir zarurettir. Eğer O, her şeyi ihata eden bir Ben olmasaydı, hayat şekilsiz bir okyanus olur, birlik organize edici bir prensipten mahrum olurdu. Oysa hayat, diyor İkbal, madde, canlılık ve şuur düzeyinde şekilsiz olarak akıp giden bir şey değil, yapıcı bir gaye için dağınık unsurları bir araya getiren, onları bir noktaya toplayan tertip edici bir faaliyettir.¹⁸

¹⁵ R, 72

¹⁶ M. Aydın, "Süreç" s.44

¹⁷ a.g.e. s.60 - 61

¹⁸ a.g.e. s.65

Şüphesiz, Tanrı'nın "Ben" olması ile öteki varlıkların ben olmaları birbirinden farklıdır, çünkü ben olmayı sezme, her varlıkta farklı derecede olur ve bu durum, onun kendine özgünlüğünü oluşturur. Bizim, ben-im dememiz, İkbâl'e göre, ben- olanla, ben- olanın dışında kalan arasındaki ayırmadan doğuyor. Bizim benliğimiz bağımlı bir benliktir. Oysa Tanrı'nın "Benlik": bağımsız, zati ve mutlaktır. Dolayısıyla, gerçek anlamda sadece Tanrı tam "Ben" dir. Tanrı sonsuz, öteki bütün varlıklar sonludur.

Tanrı'nın "Mutlak Ben" olmasının bir anlamı da O'nun öteki benleri ihtiva etmesidir. Özellikle bu son nokta, yukarıda işaret edildiği gibi süreç felsefesinin de üzerinde durduğu bir noktadır.

Bu "İhtiva ediş" nasıl olmaktadır? Bu soru, İkbâl'i vahdet-i vüdüdcü anlayışın temel iddiasını gözden geçirmeğe iletiyor. Peygamber, Miraç tecrübesini şaşırmadan, Kur'an'ın deyimiyle "gözü kaymadan"(53,17) yaşadı. Bu tasvir, diyor İkbâl, sonlu benin sonsuz ben karşısında benliğini yitirmediğini ve İslamın ideal insanın böyle olması gerektiğini gösterir. Onca, "Vahdet-i vücütücü sufilik elbette böyle bir görüşe iltifat etmez ve felsefi mahiyette olan bazı güçlükleri ima eder. Sonsuz ve sonlu benler, karşılıklı olarak birbirlerini nasıl dışarıda tutmaktadırlar? Sonlu ben, bu haliyle sonsuz benin yanında kendi sonluluğunu muhafaza edebilir mi? Bu güçlük, sonsuzluğun gerçek mahiyetinin yanlış anlaşılmasından doğmaktadır.¹⁹

Aslında İkbâl'e göre Tanrı'yı bir ferd ve "ben" olarak düşünmekten kaçışın da temelinde bu yanlış anlama yatmaktadır. Dinler tarihi bu kaçışın örnekleri ile doludur. Hatta Kur'an'ın uluhiyet anlayışını bile panteist açıdan yorumlayanlar da az değildir. Farnell adlı bir İngiliz bilgini, diyor İkbâl, Gifford Konferanslarında Kur'an'daki "Nur Ayetini" (24,35) ele alarak bu ayetle bir panteizm okumaktadır. Ayetin anlamı şudur: "Allah göklerin ve yerin Nur'udur. O'nun nuru, içinde ışık bulunan bir kandil yuvasına benzer. O ışık bir cam içindedir; cam ise bir inci gibi parlayan bir yıldızdır" İkbâl, ayette yapılan benzetmeleri sonuna kadar okuduğumuzda anlatılan şeyin bambaşka bir niteliği olduğunu, benzetme ilerledikçe Zat-ı ilahinin şekilsiz olmayacağı fikrini anlatır. Nur, şekilsiz kozmik bir unsur

¹⁹ R., 60 - 1

olarak değil, ferdiyet kazandırılmış bir varlık olarak dile getirilmektedir. Kaldı ki ışık (nur) ifadesinin bugün daha farklı anlamda yorumlanması gerekmektedir. Onu, panteist yoruma kolayca koyabilen "her yerde hazır" olacak şekilde değil de ilahi mutlaklığa işaret eden bir şey şeklinde anlamak gerekir.²⁰

İkbal, ferdiyetin bitimlilik ve geçiciliği ifade edip etmeyeceğini şöyle anlatır. "Allah'ın ebediyeti ve sonsuzluğu mekana ait bir sonsuzlukla kıyas edilemez. Zira, ruhani ve manevi derecelerin belirlenmesinde genişlik ve derinlik anlamını kaybeder. Zaten sonsuzluk ister zamana ister mekana ait olsun, mutlak ve kesin olarak tanımlanamaz. Zaman ve mekanda Mutlak Ego'nun çeşitli imkanlarıdır. Öyleyse O'nu diğer bütün zatlara oranla sınırlandırılan ne zaman ne de mekan var. Kısaca Allah'ın ebediliği ve sonsuzluğu kapsamlı değil yoğundur. O sonsuz bir seriyi ihtiva eder ama kendisi seri değildir."²¹

B - TANRI : VARLIĞININ DELİLLERİ

İkbal şöyle yazar: "Skolastik felsefe, Tanrı'nın varlığı için üç delil ortaya koydu. Bu deliller Kozmolojik, Teleolojik ve Ontolojik olarak bilinmektedir. İkbal Tanrı'nın varlığı ile klasik akıl yürütmelerin kırıtiğiyle işe başlar. Direkt olarak delilin yapısını değil işlevini ortaya koyar.

Kozmolojik delil Tanrının varlığının bilimsel açıklanmasını amaçlar. Kozalite prensiplerine dayanır, böylelikle tüm kozmosu etki ve sebep sistemine indirir. İkbal bu delili ikna edici ve sonuçlandırıcı olarak görmez. "Bu delil mantiki tutarsızlık üzerine kurulmuştur" der. Kendi illetine sınır koyan malul onu sınırlı bir şey durumuna getirir Yine delile verilen illet bir Mutlak Zat'ın vücudu kabul edilemez. Zira illet ve malul mesabesinde ilginin iki sınırı her ikisi için de eşit derecede gereklidir. Mutlak vücudun zarureti tasavvuri illiyet zarureti ile aynı değildir. Halbuki bu adı geçen ispatın gösterebileceği en büyük delildir. Kozmolojik delil sonluyu kaldırmakla sonsuzu tasdiğe çalışır. Sonluyu reddetmek yoluyla ispat edilen sonsuz, gerçek olmayan sonsuzdur, ne kendisi ne de sonsuzu zıt bir yerde bırakan sonsuzluğu izah edilebilir.

²⁰ R., 63 - 4

²¹ aynı yer

Gerçek sonsuz, sonluyu dışarıda bırakmaz. Sonsuzluğu yok etmeden onu kapsamına alır ve açıklar. Sonludan hareketle sonsuza varmaya çalışan Kozmolojik delil ortaya konduğu şekliyle akıl ve mantık açısından bütünüyle anlamsız, çürük ve saçmadır. Buna göre ispat iflas eder.²²

İkbal yukarıda adı geçen delile itirazında Kant'la aynı fikirdedir. Kant'a göre, malul olmayan ilk illet fikri illetlerin sonsuz bir serisi gibi imkansızdır. Aynı şekilde "tecrübe dünyamızda "her şeyin bir sebebi vardır." derken düşüncemize yön veren düzenleyici bir ilkeye, sebeblilik ilkesine başvururuz. Oysa kozmolojik delil, bu ilkeyi bize bilgi veren, bilgimizi kuran-konstitütif bir ilke olarak kullanıyor."²³

Teleolojik delil, insan sanatlarıyla karşılaştırılabilir. Şekliyle tabiattaki adaptasyon, insicam, amaç, planın görünümüne dayandırılmıştır. Nasıl bir eser yaratıcısının varlığına delalet ediyorsa alem de yaratıcısına delalet ediyor.²⁴ İkbal "Teleolojik delile de itiraz ederek bu delille elde edilen sonuç sadece bu evrenin önceden var oluşu, duygusuz oluşu ve anlaşılma oluşundan başka birşey değildir" der.²⁵ Aynı delile göre evrenin unsurlarında kendiliğinden herhangi bir düzen ve uyum bulunmuyor. Ayrıca bu delil bir yaratıcının değil bir düzenleyicinin varlığını ispatlıyor. Eğer bu zatın alemin yaratıcısı olduğunu varsaysak bile o zatın akli ve zekası için iyi bir kanıt olmaz. Çünkü, önce böyle bir varlığın cansız ve yönetilmesi zor bir malzeme yaratıp, kendi başına bela açması, daha sonrada kendi yarattığı sorunların üstünden gelebilmek için kendi tabiatına ve huyuna aykırı yollara başvurusu akla sığacak şeyler değildir. Sonuçta sınır imkanları sebebiyle rastgele bir teknisyen gibi güçlükleri yenmek zorunda olan bir sonlu sanı olarak kalır. Teleolojik delilin oluşturduğu benzeyiş, yalın ve hiçbir değer taşımaz. Zira sanatkar insanın işi ile tabiat olayları arasında benzeyiş yoktur.

Sonuçta İkbal Teleolojik delinin, bizi bir yere götürmeyeceğini, gerçek ve ideal arasında aşılması güç bir engel oluşturacağını ileri sürer.

²² J. Khotaon *The Place of Good* s.25

²³ M. Aydın, *Din Felsefesi*, 1987, İzmir S.46

²⁴ J. Khootan, *The Place of God* s.27

²⁵ R., 29 - 30

Ontolojik delile gelince, bu delil ortaçağın realist filozofları, Farabi, St. Augustine, St. Anslem ve St. Bonaventura tarafından ileri sürülmüştü. Descartes ve Spinoza tarafından da tamamiyle incelenip, geniş olarak düzenlenmişti. Kavramdan varlığa çıkan bir kıyas üzerine bina edilmiştir. Kartezyen felsefeye göre "Eğer bir özelliğin bir şeyin yapısında veya kavramda var olduğunu söylersek sözkonusu özelliğin gerçekte o şeyde bulunduğunu ifade etmiş oluruz. Fakat Vacib-ul Vücut Tanrı kavramında veya tabiatında mevcuttur, buradan denebilir ki Vacib-ül Vücut Tanrı'dır veya Tanrı mevcuttur."Descartes'ın delile eklediği" zihnimizde kamil bir zatın tasavvuru vardır. Şimdi bu tasavvurun kaynağı nedir? Bir kere bu tasavvur veya kavram doğadan gelmiyor, çünkü doğa her an ve her zaman değişmekte, renkten renge bürünmektedir. Bu nedenle doğadan mükemmel bir varlık fikrinin doğması imkansızdır. Gayet mümkündür ki zihnimizde bulunan bu kavramın karşısında, bunun objektif ve ikinci nüshası dış dünyamızda vardır"²⁶ delilini sunan İkbal delile itiraza geçerek şunları söyler "Her ne olursa olsun bir şeyin varlığının kavramı, objektif varlığına delil olamaz."²⁷ Burada İkbal Kant'la aynı fikirdedir. Kant'ın meşhur itirazı olan "Aklıma 300 doların fikri geliyorsa bu 300 dolar gerçekte benim cebimde olduğu nasıl ispatlanır?" Bu delil hiçbir delil ileri sürmeden bir görüşün doğru olduğunu kabul etmek olarak bilinen bir yanılıdır. Ayrıca bu iddia bir emri vaki gibi kavramsal, gerçeğe eş tutuluyor.²⁸

İkbal'in 3. delile, ontolojik delile itirazı aynen Kant gibidir. Tüm bu deliller için şunları der: "Anlaşılan kavram ve görüş yoluyla Hakikatı ele almak bu faaliyet için ciddi bir yol değildir."²⁹

İkbal'in kozmolojik, teleolojik ve ontolojik delilleri eleştirisinde Dr. M. Maruf'un dediği gibi Hegel'in etkisi açıkça görülür. Hatta bundan başka tüm epistemolojisinde, metafiziğe girişinde Hegel'in etkisi oldukça vardır.³⁰ O, ontolojik ve teleolojik delillerin gerçek anlam ve öneminin, ancak içinde bulunduğumuz bugünkü gelişme aşamasının son hedefimiz olmadığı ve düşünce ile vücudun mutlak suretle bir olduğunu gösterdiği takdirde

²⁶ R., 31 - 32

²⁷ Aynı yer

²⁸ R., 32

²⁹ R., 184

³⁰ M. Maruf, Concopt of God, s.7

anlaşılacağını vurgular. Bütün bunlardan sonra İkbal kendi delilini ortaya koymaya başlar. İkbal, iç ve dış tecrübe ve duygularımızı Kur'an-ı Kerim'in bunları "İlk ve son görülür ile görülmez" olarak tanımladığı şekilde yorumlar.

Zaman itibarıyla ortaya konan tecrübe başlıca üç safhadan geçer: Madde, hayat ve akıl ya da şuur. Bunların sırasıyla fizik, biyoloji ve psikolojiye konu olduklarını söyler. İlk kanıt bilimsel açıdan geliştirilmiş Einstein'ın izafiyet toerisine dayanır.³¹ İkbal, fiziğin maddeyi sadece görünüş şekliyle açıklayabileceğini, bu idrakin maddenin özellikleri ve belirtileri olduğunu söyler. Fizik, bunları belirtirken aslında duygularımızı delillendiriyor. Bu nazariye, duygu bulgularının niteliği, idrak eden zihnin bunlarla ilişkisini ve nihayi sebepleriyle ilgilidir. Duyguyla sezilen oysa renk, ses vs., bunlar idrak eden kimsenin zihni durumlarıdır ve bu şekilde doğanın dışında olduklarından objektif olarak tanımlanırlar. Bu teoriye göre zihni izlenimler ve bu izlenimleri yaratan arasında ilişki vardır.³² "Einstein gibi objektif gerçeklik bilginin keyfiyetinin tamamıyla bağımsızlığı değildir,"³³ der İkbal. Maddenin açıklamasından sonra Whitehead'ın doğanın dinamik olamayan bir boşluk içinde değişmez bir şey değil aksine sürekli yaratma akışı özelliğini taşıyan bir olaylar serisi olduğu görüşünü zikrederek, bütün bu karşılıklı ilişkilerden zaman ve mekan kavramları ortaya çıktığını belirtir.³⁴ Mekan kavramını açıklamaya çalışan İkbal Zenon'un iki görüşünü zikrederek "hareketin aldatıcı bir görünüş olduğunu ancak hareketin inkarı salt mekanın inkarı demektir." diyerek zaman ve mekan konusunda Eş'arilerin görüşünün acziyetini belirtir. Eşari bilindiği gibi zaman ve mekan'ın sonsuz bölünme görüşünü kabul etmemiştir. Konuyu bugünkü bilmin ışığında ele alan İkbal önce Bergson'un hareketle ilgili görüşlerinin akıl ve mantıki yönden doğru olduğunu belirtir. Esas olarak Russel'in hareket delilini etraflıca açıklayan İkbal bu delilin Cantor'un süreklilik toerisine dayandığını ve bu teoriye göre mekan içinde herhangi bir nokta içinde sayısız noktalar var ve bu noktalar karşılıklı olarak tecrid edilmiş veya aralarında birer mesafe ve aranın var olduğunu, mesafe ve aranın varlığının hareketin varlığına delil olduğunu söyler.³⁵

³¹ U. Khotoon The Place of God, s.32

³² R., 33 - 34

³³ J. Khotoon, The Place of God, s. 32

³⁴ R., 34 - 35: M. S. Rashid, Concept of God, s.21

³⁵ R., 34 - 35

Einstein'a göre mekanın varlığı gerçek ama gözlemcinin değerlendirmesiyle orantılıdır. Daha başka bir deyişle Einstein, mutlak mekan kavramını reddeder. Zira izafiyet teorisinin bir yönünde, cevherin sürekli değişebilen bir niteliği olan bir şey olmayıp birbirine bağlı olaylar düzeni olduğunu, ikinci yönünde ise mekanın maddeye bağlı olduğunu ve mekanın sonsuz olmasına rağmen bizzat geçici ve bitimli olduğunu savunur.³⁶

İkbal yukarıda söylenenlerin güçlüğünü şöyle belirtir. "Bu teoriyi kabul etmek zamanın varlığının da gerçek dışı olduğunu teslim etmek anlamına gelir. Çünkü zamanı dördüncü boyuttan başka bir şey olarak kabul etmeyen teoriye göre geçmiş gibi geleceğinde öteden beri var olduğunu dolayısıyla belirlendiğini kabul etmek gerekecek. Bu ise zamana hiç bir anlam kazandırmaz."³⁷ İkbal, Einstein'ın zaman dediği şeyin Berson'un "salt süre " si olmadığını aynı şeyi sürekli zaman olarak göremeyeceğimizi söyler. Sürekli zaman, ona göre, sebebin özüdür. Ayrıca sebep ve netice, birbirine öylesine bağlıdır ki, biri olmayınca diğeri olamaz.

İkbal meseleyi, ikinci ve üçüncü boyut olan hayat ve şuur mertebesinde de tartışır: O, şuurunu tarif ederek meseleye girer "Şuur hayattan bir kaçış gibi addolunur, görevi hayatı daha ileriye doğru akışına ışık saçmak için ışıldayan bir nokta sağlamaktır. Şuur bir gerilim, bir kendini toplama durumudur. Bu sayede insan eski hatıra ve çağrışımlarından kurtulabilir. Şuur cevher olmayan ancak düzenleyici bir ilke, dıştan işletilen bir makınanın davranışında temelden farklı ve özel bir çeşit olan hayatın tamamen manevi ilkesinin bir türüdür. Bu oluşum manevi gücün nihai zeminidir.³⁸ İkbal madde sahasındaki problemlerin fiziğe dayandığını söyledikten sonra şu meseleyi ortaya atar. Duyu-sezi ile elde edilen ilhamlar yoluyla Mutlak Hakikate geçiş, acaba aslında dinin, bu mutlak hakikatin nihai şekli hakkındaki görüşüne zıt bir görüşe götürür mü? Müsbet bilim için İkbal, Mutlak Hakikatin bir tek sistematik görünümü değil, kısmi bir yığılı olduğunu söyler. Tabiat bilimleri, ona göre, Hakikatle ilgili tek, kamil ve mükemmel bir nazariye geliştirme gücüne sahip değildir.³⁹

³⁶ aynı yer

³⁷ R., 35

³⁸ R., 40

³⁹ R.,40-41-43

İkbal, hayat ve akıl dünyasında tabii kavramların niteliğinin değiştiğini beyan eder. Canlı organizmalarla bir makina arasındaki farkın, birincisinin kendi kendinin besleme ve kendi kendini üretme kabiliyetini olduğunu J.S Holdane'den naklederek açıklar. Hayat eşi olmayan kendine özgü bir olaydır. İkbal için hayatın tahlili mekanizma kavramıyla imkansızdır. Böyle bir tahlil yapılsa dahi yetersiz ve sonuçsuz kalır. Biyolojinin hayatı tahlil etmekte yetersiz olduğunu da beyan eder. Örneğin Driesh'e göre hayat "fiili bütünlük"tür.⁴⁰ Büyüme, çevreye intibak, yeni yeni alışkanlıklar edinmek bir makınaya benzetilemez. Hayat, fiziksel ve kimyasal süreçlerden önce gelir. Hayatın kökeni ve önceliğine psikolojik bir yaklaşım sunan İkbal, Whitehead'ın evren sakin bir varlık olmayıp, sürekli yaratıcı akış halinde olan bir olaylar zinciridir fikrini benimser. Doğanın bu zaman içinde geçiş özelliği duyu ve sezilerimizin en çok anlamlı yönüdür. Zira bu yön Mutlak hakikati idrak etmemizin en iyi yoludur. İkbal Kur'an'ın bu noktada paralellik arz ettiğini söyleyerek fikrini ayetlerle aktarır.⁴¹

"Gece ve gündüzün birbiri ardına gelmesinde Allah'ın göklerde ve yerde yarattığı şeylere elbette ki Ondandır sakınacak bir kavim için nice ayetler vardır."⁴²

"O, iyice düşünüp ibret almak arzusunda bulunan kimseler, yahut şükretmek dileyenler için gece ile gündüzü birbiri ardınca getirendir."⁴³

"Görmedin mi, Allah geceyi gündüzün içine, gündüzü de gecenin içine sokuyor. Güneşi, ayı (size) musahhar kılmıştır. Her biri muayyen bir vakte kadar akıp gidecektir. Hakikat, Allah ne yaparsanız hakkıyla haberdardır."⁴⁴

"O geceyi gündüzün üstüne örtüyor, gündüzü de gecenin üstün sarıyor....."⁴⁵

"Gece ile gündüzün ihtilafı da O'nun eseridir....."⁴⁶

⁴⁰ aynı yer

⁴¹ R., 45

⁴² Kur'an, 10/Yunus, 6

⁴³ Kur'an, 25/Furkan, 62

⁴⁴ Kur'an, 31/Lokman, 29

⁴⁵ Kur'an, 39/Zumer, 5

⁴⁶ Kur'an, 23/Muminun, 80

Yukarıda zikredilen ayetler İkbâl'e göre, şuurun mertebelerine işaret eder. Zaman içinde evrenin varlığını iyice kavrayabilmemiz için varlıkları gün gibi açık ve kesin olan nesnelere incelemeliyiz. Böylece zaman içinde evren ve sürenin asıl mahiyetini daha iyi anlayabileceğiz. Karşımızdaki eşyaları idrak ettiğimizde çıkardığımız sonuç hem sathi hem de harici olabilir. Bunun aksine, kendi kişiliğimizin idraki deruni, zati ve derin olacaktır. O halde meş'ur (conscious) tecrübe, varlığın öylesine yüce bir şeklidir ki, onda biz Mutlak Hakikat ile tam bir temas halindeyiz ve bu imtiyazlı durumun analizi, belki de Varlığın nihai ve kesin anlamına ışık tutar.⁴⁷

İkbâl, "gözlerimizi kendi" tecrübemize çevirdiğimizde durmadan değişen, iç yaşantımızda uyumlu bir şey olmayan sürekli bir akış görürüz" der. Bu öyle bir yolculuk ki, durmadan dinlenmeden geçen ve dinlenme yeri olmayan bir yolculuk. Ne var ki zamansız sürekli bir akış ve değişim akla gelmez. O halde iç tecrübelerimize dayanarak zaman içinde hayat olduğunu söyleyebiliriz. Daha da derinlere indiğimizde kişinin kendi iç hayatında merkezden dışa doğru hareket ettiğini ve bu hareketin iki yönlü olduğunu görürüz. 1. yönü uzak, 2. yönü faal yönü, faal yönüyle mekan dünyası dediğimiz şeyle ilişkiye gireriz. Eşyanın dış yüzeyi ve şuurumuz geçirdiği çeşitli tecrübe ve durumları tayin ediyor. Ancak faal yön mekandan pek ayırt edilemez. Mekana bağlı veya mekanla sınırlı olan bir varlık gerçek varlık değildir. Uzak görüşlü zatın çevresinde de bir çeşit perde örülmüştür. Sonuçta tamamen bize yabancı durumda bulunuyoruz. Ancak derin düşünceye daldığımızda, murakabe halinde benliğimizin derinliğine dalıp duyu ve sezilerimizin gerçek merkezine, odağına varma imkanı buluyoruz. Bu daha derin benliğin hayat dalgalarında her türlü şuurlu durumlar birbirine karışıyor ve basiretli benliğin birliğine yani bir süre birliğine varılmıyor. Ancak bu suretle mekanın karışmadığı mutlak ve net süre elde ediliyor. Kur'an-ı Kerimde süre veya zamanın seri veya seri olmayan yönleri zikredilir.⁴⁸

"Ölmek şanından olmayan O, Baakiy (Teale)ye güvenip dayan O'na hamd ile tesbih et. O'nun kullarının günahlarından hakkıyla haberdar olması

⁴⁷ R., 46

⁴⁸ R., 47 - 48

yeter. Gökleri yeri ve ikisinin arasındakileri altı günde yaratan sonra da arşa hükümrân olandır. Rahman'dır. Bunu haberdar olana sor"⁴⁹

"Şüphesiz biz her şeyi bir takdir ile yarattık ve bizim emrimiz birdir, bir göz kırpması gibi sūratlidir."⁵⁰

Yukarıdaki ayetler incelendiğinde yaratılışı binlerce yıl devam etmiş, olay "bir göz kırpması" kadar hızlı bir fiil haline geliyor. İkbâl, mutlak zamanın bu iç tecrübelerinin dil'in seri ve sürekli zaman oluşu yüzünden ifade edilemediğini savunur. İkbâl bu durumla ilgili bir kaç misal verir. Fizik bilimine göre sizin kırmızıyı hissettiğinizin sebebi saniyede 400 milyar frekanslı bir dalga hareketinin hızıdır. Bu frekans dıştan gözlenecek olsa sayılamayacak ve hesaplanması imkansız olan frekanslar elde edilecek. Devamlı faal zat zihni hareketle bir sıralama yapar bu sıralamayı basiretli zat sureye çevirir. Basiretli zat "bunları" ve "şimdileri" şahsiyetin insicamlı bütünlüğü içinde bir dizi halinde birleştirir. Şuurlu tecrübemizi daha derinden incelediğimizde saf zaman, soyut ve çevrilebilir anlardan müteşekkil bir dizi halinde olmayıp, şimdiki zamanla hareket eden ilerleyici bir organik bütün olduğunu anlarız. Gelecek ise belirsiz bir imkanda vardır. Bu kavrama, Kur'an "kader" der. Bir tek kelime ile de kader, bir fikir veya hesap işi değil hissedilen zamandır. Kur'an'da "şüphesiz ki biz her şeyi bir takdir ile yarattık"⁵¹ ayeti her şeyin kaderinin dışarıdan değil, kendi iç yeteneğinin yarattığı imkanlar dahilinde oluştuğunu, dış baskı olmadan fiile çıktığını söyler.

Zaman gerçektir demek Mutlak Hakikatın her saniyesinin gerçek ve önceden tahmin edilemeyen durumları meydana getiriyor olması; seri halindeki zamanın zincirlerinden kurtulup, yaratılış işini tamamen serbestçe ve yeni bir biçimde yapması demektir.⁵²

İkbâl şuurlu tecrübemizin vasıflarını söyledikten sonra, "düşüncenin gelişmesi, organikleşmesi, amaç ve hedeflere nüfuz etmesi, hedef ve amaçlara ise zekanın nüfuzu

⁴⁹ Kur'an, 25/Furkan, 58 - 59

⁵⁰ Kur'an, 54/Kamer, 49 - 50

⁵¹ Kur'an, 54/Kamer, 49

⁵² R., 56 - 57 - 58

lazımdır." der. Şuurlu tecrübeye hayat ve şuurlu düşünce birbirlerine nufuz eder ve bir birlik teşkil eder. Bu sebepten de şuurlu fikir gerçek niteliği bakımından hayatla aynı şeydir. Gaye ve hedef ister bilinçli isterse bilinçsiz olsun şuursuz tecrübemizin ruhudurlar. Hayat süreci geliştikçe, yeni gayeler, maksatlar ve ideal değer ölçülerin gelişmiş bir şekil alışı vardır. Tüm bunların neticesinde, düşünce, hayat ve amaç birbirine karışarak bir bütün haline gelir ve böylece öz süre mümkün olur. Bu birlik de her ferdin hayat ve fikrinin gerçek kaynağı olan bir zat birliğiyle kıyas edilebilir. İktbal'e göre Mutlak veya salt süre içinde var olmak bir zat olmaktır. Zat olmak ise ben varım diyebilmektir.

İktbal'in dini tecrübe delili ile ortaya koymak istediği, Hakikati kendi görüşleri içinde yakalamakla, insanın her safhada geçirdiği tecrübeye önem vererek "ilmel yakın"e varabileceğidir.⁵³

Konumuzu toparlarsak, Tanrı'nın varlığı teistik dinlerin ana inancı, aynı zamanda dinin kendisinin gerçekliğinin delilidir. Zira semavi dinlerde Tanrı'nın varlığı temel inanç esasıdır. Özellikle Hristiyanlık ve İslamiyette Tanrı'nın varlığı ile ilgili bir çok deliller ortaya atıldı. Bu deliller arasında en çok tanınanı ontolojik, kozmolojik, teleolojik ve Kant'ın ortaya attığı moral delilidir. Ve en son olarakta dini tecrübe delili gelir.

İlk üçü Ortaçağdan beri söylendi ve tartışıldı. İktbal'de ilk üç delilin yetersizliğine kani olmuştur.

Ahlaki delil ise 19. y.y'da popüler olmuş: Kısaca ahlaki tecrübeden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışır.

3. delil şu zamanlarda teologlar arasında popüler Dini tecrübe delili. İktbal'in yukarıdaki satırlarda ortaya koymak istediği dini tecrübe delili hakkında hala tartışmalar devam etmektedir. Tartışmalar öncelikle delilin yapısı ile ilgili, daha sonra da ilmi ve felsefi açıdan dogmatik olduğu hakkındadır.⁵⁵ Buna rağmen dini tecrübeyi hem bilgi kaynağı hem de delil olarak ciddiye almak gerektiğine tıpkı bir çok filozof ve ilim adamı gibi inanıyoruz.

⁵³ R.,57-58

⁵⁵ M.Maruf, I.P.R, s.62-63

C - ZATI VE SIFATLARI

Tanrı inancı, İkbal'in felsefi sisteminin çekirdeğini oluşturur. Tüm düşüncesinde Tanrı inancı baskındır ve felsefesine tümüyle nüfuz eder. İkbal'e göre Tanrı ne insanın hayalindeki gibi sihirbazlık yapan bir fantom ne de insan aklının göz kamaştırıcı bir fabrikadır. O'nun inancı dini dogmaların empoze ettiği saçmalık olan süper güçlerden de uzaktır. Bunların tersine Tanrı "En gerçek", "Son" ve "Nihai" varlıktır. İkbal'in Tanrı'sı herşeyin kaynağıdır. O "Yüce Ego", "Yüce Ben", "Dinamik Güç", "Gerçek ve Sonsuz Nur", "Gerçek ve Sonsuz Güzellik". İkbal bütün bu kavramlarla Tanrı'yı adlandırır.⁵⁶ Ama tüm bu kelimelerden daha iyi olan Kur'an-ı'nın isimlendirdiği "Allah" kelimesini sever ve kullanır. Bunu kullanırken dahi Tanrı'nın bir şahsiyet olduğu fikri üzerinde çalışmalarını yoğunlaştırır.⁵⁷

Bergson gibi İkbal Nihai Gerçeğe sezgi veya direk tecrübe ile ulaşır. Şuurlu tecrübe, gerçekle temas kurmayı tesis eder. Şuurlu tecrübeden yola çıkarak çeşitli yönleri ile Tanrı'yı tanıtır. İkbal'e göre Tanrı; insan mantığı ile kavranmasa veya kendisi hiçbir zaman tasvir edilmese de, Kur'an'da "Allah" ismiyle açıkca tecelli etmiştir. O kendini "nur" olarak da tasvir etti (24/25): Bu kelime İkbal için O'nun mutlaklığı manasına gelir, yoksa O'nun (cismen kavranan) hazır ve nazır oluşu manasına değil. Diğer yandan 112. surede Birliğini tasvir ederek O'nun şahsı veya daha güzel ifadeyle zatı olarak kavranabileceği ortaya çıkar. Gerçi İslam ilahiyatı, sınır ihtiva ettiği için Allah "şahs" olarak isimlendirilmeyeceği hususunda sürekli ısrar etmiştir; ama İkbal, "tanrısal deniz", "Allah'lığın sahrası" ve hatta "ilahi hiç" mecazlarını kullanan bir sonsuzluk mistisizmine karşı, Allah'ın "Ben" demeğe hakkı olduğunu açıklamıştır. İkbal, elbette kendisinin Allah telakkisine karşı olan itirazları bilmekle birlikte, Allah'ın başkalarından farkını da biliyordu.⁵⁸

İkbal'in çok defa eleştirilen "şahsi ama sonsuz" Tanrı telakkisi 20. yüzyılın başlarındaki bir dizi dinler felsefecisinin - her şeyden önce Alman- iddialarıyla uygunluk arzeder. Ancak İkbal bunlardan bir kısmını tanımıştır. Şahsiyet problemi bir çok soruyu gündeme getirir; Nasıl oluyor da bu herşeyi kaplayan büyük Ego, dünyayı atomlardan

⁵⁶ J.Khatoon. a.g.e., s.41

⁵⁷ R., 1-62

⁵⁸ A. Schimmel, M. İkbal, Çev; Senail Ozkan. Kültür Bak. Yay, Ank. 1990, s.33-34

başlayarak- meydana getiren sonsuz küçük Ego'ları- varlıklarını imha etmeksizin kendi varlığında tutabilmektedir. İkbâl, bu durumu kendine özgü teşbihlerle şöyle anlatır. Ego'nun küçük egoları imha etmeksizin kendinde tutması; Nihai Ego'nun kendinden olan, fani ve geçici egoların kendi hayatında, gücünde ve özgürlüğünde rol oynamalarını sağlamak içindir.

Esrar-ı Hodi'de:

Ego varlığına Allah'ın varlığıyla sahiptir, ego yalnız Allah'ın varlığıyla görünür.

Bilmiyorum - derya olmasaydı, nerde parıldayarak varolurdu inci ?

Peyam-ı Maşrik,ta paradokslarla ifade ettiği gibi:

Onu arasan kendinden başkasını göremezsin

Kendini arasan ondan başkasını bulamazsın ⁵⁸

İkbâl bu sebeple, "Allah'ın hayat intensifdir, extensif değildir" der. Diğer bir deyişle Allah'ın hayatı inkışafı zattır; yoksa ulaşılması gereken her hangi bir idealin takibi değildir. İnsanoğlunun "henüz değil" sözü, bir şeyin peşinden koşmak belki de başarısızlık ve eksiklik demektir. Ama Cenab-ı Hak'ın "henüz değil" sözü, O'nun bütün bu faaliyetler sırasında bütünlüğünü koruyan varlığının sonsuz yaratıcı imkanlarının en ufak bir değişiklik ve sarsıntıya uğramadan gerçekleşmesidir. ⁵⁹

Mutlak Ben'in, öteki benleri ihtiva edişi, İkbâl'i vahdet-i vücudçu anlayışın temel iddiasına itiyor.⁶⁰ İkbâl'in açıklamak istediği sonsuzluğun gerçek mahiyetinin ne olduğudur. Zira bu durumun yanlış anlaşılması Sonlu Ben, Sonsuz Ben arasındaki ilişkiyi olumsuz şekilde etkiliyor.

İkbâl'in yukarıda da zikrettiği gibi üzerinde ısrarla durduğu konu Tanrı'nın ferdiyeti olmuştur. Şimdi Tanrı'nın sıfatları konusuna bir gözatalım.

a) Tanrı Bilgisi

Allah'ın ilmi konusu, bilindiği gibi, İslam felsefesi ve kelamının en çetin problemlerinden biridir. Allah neyi bilir? Nasıl bilir? Sadece küllileri mi, yoksa hem küllileri,

⁵⁸ A.Schimmel, M. İkbâl. Cev; Senail Ozkan, Kültür. Bak. Yay. 1990, s.36

⁵⁹ R., 60

⁶⁰ M.Aydan, "Süreç", s.65

hem de cüzileri mi bilir? O'nun bilgisi nasıldır? Bizim bilmemize benzer mi, yoksa nasıl olduğu bilinmeyen (bi-lakeyf) bir halde midir? Tanrı'nın kendine özgü ferdiyeti, kendine özgü yetkinliği, şüphe yok ki kendine özgü bilgiyi gerektirir. Biz, dışımızda bulunan bir nesneyi bir "başka" varlık olarak alır ve onu öylece bilgi objesi olarak kabul ederiz. İkbâl'e göre böyle bir bilgi fiilini, kapsamını her şeyini içine alacak şekilde genişletsek bile, Tanrı'ya atfedemeyiz. Tanrı'nın dışında kalan başka varlık olmadığına göre, aleme dışardan bakarak bilgi sahibi olmaz.⁶¹ Diğer bir deyişle bütün varolanları özünce bilir. Farabînin görüşü ile İkbâl'in görüşü bu noktada birbirine benzer. ⁶² İkbâl "Tanrı her şeyi bilir" hükmünün anlam ve kapsamı üzerinde önemle durmuştur. İkbâl'e göre problem şu sorulardan doğmaktadır; Eğer tanrı her şeyi biliyorsa "yenilik ve orijinallik" vasfına haiz süreç nasıl izah edilecek? Yine bu süreç planlanmış, düşünülmüş, iyice tesbit ve tayin edilmiş bir yapının zamanın akışı içinde ortaya çıkışı mıdır? Oluşma süreci, Tanrı'nın ezelden bildiği ve belirlediği mahiyet ve istikamette devam etmek (zorunda) olduğuna göre topyekün alemin, özellikle de insan hayatında hürriyetin yeri nedir? Bu İslam düşünce tarihinde "kaza ve kader" denilen problemdir. ⁶³

İkbâl, Tanrı'nın bilgisine çok geniş bir açıdan bakarak, ilahi hayatta düşünme ile yapmanın "bilme fiili ve yaratma fiilinin özdeş olduğunu" söyler. Böyle bir özdeşliği, insan ne tam olarak kavrayabilmekte, ne de onu ifade edebilmektedir. "Aynı zamanda kendi objesinin yaratıcısı olan bilgi çeşidini ifade edecek bir kelimeye sahip olmadığımızı söylüyor İkbâl. Şimdi İkbâl'in kurduğu özdeşlik, yaratma faaliyeti açısından da büyük önem taşıyor.⁶⁴

İkbâl, İslam dünyasında Devvânî ve İrakî'ye Batı felsefesinde de J. Royce'a malettiği bir görüşü eleştirerek ezeli bilgi konusuna girer. Tanrı ezeli bir "şimdi" de yer alan olaylar düzeninin tarihi seyrini tek ve bulunmaz bir idrak fiili içinde ve bir çırpıda bilir. İkbâl bu görüşte hakikat payı görür. Ne var ki böyle bir görüş, ona göre, kapalı-evren

⁶¹ R., 77

⁶² Aydın M, "Süreç", S 67

⁶³ aynı yer

⁶⁴ a.g.e., s.70-71

fikrini, tesbit ve tayin olunmuş bir gelecek anlayışını, dolayısıyla bir determinizmi ve hatta kadercilik inancını da birlikte getirmektedir. Ayrıca sözkonusu görüş, Tanrı'yı olmuş-bitmiş bir yapıyı seyreden bir varlık haline getirir. Tanrı'nın bilgisini, üzerinde her şeyi yansıtan bir ayna gibi görmekle O'nun "her şeyi önceden bildiği" fikrini korumuş oluruz; ama bunu O'nun hürriyeti pahasına yaparız. Gerçi gelecek, İktbal'in nazarında, organik bir bütün olarak ilahi hayatta mevcuttur; fakat açık bir imkan olarak bilinir, belirlenmiş bir olaylar düzeni olarak değil. İktbal son derece zor olan bu meselenin anlaşılması için bir örnek verir; Diyelim ki oldukça geniş bir uygulama imkanına sahip olan bir düşünce aklımıza geliyor. Düşünce karmaşık bir bütün olarak zihnimizdedir. Fakat onun tazammum ettiği hususların gerçeklik kazanmasına bağlıdır. Mesala; tek ve özel bir imkanın o anda bütün yönleriyle bilinmemesi, bilgi eksikliğinden doğmaz, henüz bilinecek bir durumun fikri açıdan varolmadığından ileri gelir. Söz konusu düşünce, uygulama imkanlarını daima ilerlemekte olan tecrübeyle birlikte açığa vurabilir. Bu açığa vuruşta her varlığın kendine düşen bir payı vardır. Varlıklar, Tanrı'nın onlar için tanınmış olduğu imkanlar ölçüsünde yeni ve taze tecrübe seviyesine ulaşırlar.⁶⁵

İktbal şöyle devam ediyor; "Eğer tarih daha önceden tesbit ve tayin edilmiş olayların ortaya çıkan bir fotoğrafı gibi tasavvur edilirse, orada yenilik ve teşebbüse hiç bir yer yok demektir." O zaman "yaratma" kavramının da belli bir anlamı kalmaz. O halde geleceği, ilahi ilim, hikmet ve kudretle daima çizilmekte olan bir hat şeklinde düşünmemiz gerekir, çizilmiş bitmiş olup tarihin seyri içinde üzerindeki örtüsü kalkan bir hat şeklinde değil;⁶⁶ İlahiyatçıların takdir ve kaza-kaderle ilgili yazdıklarında hayatın bizzat hareket etme yeteneğine sahip olduğu yolunda günlük tecrübemizden anladığımız gerçeğe hiç yer vermemişlerdir. Bu hilkat fiiline işlerlik kazandırmak için yapılan iş, bir anlamda Mutlak ve Nihai Egonun özgürlüğüne sınır koymak demektir. Bu sınır dışardan konmuş değil bizzat O'nun yaratıcı özelliğinden ileri geliyor. Bu sınırlama da fani ve geçici egoların kendi hayatında, gücünde ve özgürlüğünde rol oynamalarını sağlamaktadır. Sınırlama ile her şeyi kuşatan ve her şeye egemen olan kudret inkar ediliyor mu? Aslında ister yaratıcı nitelikte

65 R., 78

66 R., 79,80

ister bundan başka nitelikte olsun bütün faaliyetler bir bakıma birer tahdiddir. Öyle bir tahdid ki onsuz Allah'ı anlamak mümkün değildir. Külli kudret mucerret anlamda alınacak olursa, sadece sınırı olmayan, kör ve kontrolsüz bir güç sayılır. Böyle bir gücün hiç bir sınır tanımadığı ortaya çıkar. Halbuki tabiat Kur'an-ı Kerim'e göre bir nizamdır. ⁶⁷

b) Yaratma ve Kudreti

Tamamıyla akılcı bir yaklaşımla Kur'an Allah inancının diğer önemli unsurlarından birinin Yaratıcılık olduğunu görürüz.

İnsan aklı için Doğa, karşısında duran kendiliğinden mevcut, aklın bildiği ama yaratmadığı bir diğerdir.

Böylelikle yaratma fikrinin geçmişte gerçekleşmiş olarak kabul etme eğiliminde bulunuyoruz. Kainat da, bize sanki yapıcısı ile ilişkisi olmayan ve yapıcısını sadece bir seyirciden başka bir şey olmayan, imal edilmiş eşya gibi gelir. İkbal tüm manasız teolojik tartışmaların hilkat konusunda "geçici aklın dar görüşünden " kaynaklandığını ileri sürer. Bu görüşler ışığında hayat-ı ilahiyede kainatın yeri sadece bir kazadan ibaret dahası hiç yaratılmamış olma ihtimali de vardır. Burada gerçekten gözden geçirilmesi gereken mesele şudur; Zat-ı ilahi için evren gerçekten karşısında duran bir şey midir? "Diğer" ve ikisi arasında bir mekani ayrılık var mıdır? İkbal bu soruya şöyle cevap verir. Zati ilahi için başlangıç ve yaratmanın sona ermesi mümkün değildir. Kainatta kendiliğinden ayakta duran bir şey değil ki O, karşısında bir diğer olarak kalsın Yukarıdaki bu bakış; Allah ile dünyayı sonsuz bir mekanın boş kabı içine karşı karşıya duran iki varlık haline dönüştürür. İkbal zaman, mekan ve maddenin düşüncenin rengine boyadığı Cenab-ı Hak'ın bağımsız yaratıcı faaliyetlerinin sonuçları olduğu ve bunların aklın tayin ettiği, Allah'ı idrak yolları olduğunu söyler. Madde aleminin, Cenab-ı Hak'la beraber ebedi ve O'nu uzaktan etkileyen bir şey olmadığını şöyle misallendirir. Beyazıd-ı Bistaminin muritleri arasında bir tartışmada bir genel inancı şöyle anlatır " Yalnız Allah'ın varolup başka bir şeyin bulunmadığı bir an vardı." Buna cevap olarak Beyazıd-ı Bistami: " Pekiyi şimdi ne olduğunu

⁶⁷ R., 79,80

sanıyorsunuz şimdi de öyle der"⁶⁸

Bu benzetmeden sonra İkbâl, madde aleminin sürekli bir hareket olduğunu savunur. Prof. Eddigton'dan bu önemli meseleyi aktarır: "Dünyamız noktalar ve anlar dünyasıdır. Bu nokta ve anlar arasındaki aralarda bazı orantılar vardır. Hatta eğer istersek tabiat aleminin çeşitli durumlarına göre bir çok orantı ve özellikleri vardır. Bunu açık bir tarladaki sayısız yolların varlığı gibi algılayabiliriz. Genelde gözlerimizden uzak kalır ama üzerinde yürümeye başlayınca varlıkları ortaya çıkar. İnsan aklı da anlamsız ve karmaşık bir özellikler yığınından, süzgeçten akıtır gibi madde akıtır, tıpkı prizmanın beyaz ışığın karmaşık titreşimlerinden gökkuşağı renklerini süzdüğü gibi. İnsan aklı daimiye yükselir geçiciyi ise gözardı eder. İlişkilerin matematiksel etüdünden anlaşılır ki aklın amacına uygun tek yol, idrak edilen dünyanın sürekli özü olarak belirli bir özellik seçip içinde sürekli olacağı idrak edilen zaman ve mekanı ayırmak, bu Hobbes'enin seçiminin zorunlu sonucu gibi, yerçekimi, mekanizma ve geometri kurallarına uymak lazımdır. "⁶⁹

İkbâl, yaratma problemine şöyle bir soru ile devam eder; "Allah'ın yaratıcı faaliyeti yaratma işine ne şekilde başladı?". Çoğunlukla Eşari, İlahi enerjinin, yaratma metodunun atomcu olduğu görüşünü benimser. Eşarilerin Kur'an-ı Kerim'de dayandıkları bu ayetleri zikrederek, bu teorinin gelişme seyrini beyan eder. Eşari mezhebi düşünürlerine göre dünya "cevherler" dedikleri daha da bölünmesi mümkün olmayan atomlardan oluşmuştur. Ancak Allah'ın yaratma aktiviteleri aralıksızdır. Öyleyse atomların sayısı sonsuz olamaz. Yeni atomlar meydana geliyor her an ve dünyada giderek büyüyor. Tıpkı Kur'an-ı Kerim'de denildiği gibi "Allah yarattıklarına istediğini ilave eder."⁷⁰ Atomun özü kendi varlığından ayırılır. Varlık Allah'ın atoma verdiği özelliktir. Varlık özelliği verilmeden önce Allah'ın kudreti perdesinde saklıdır. Vucuda gelmeleri ilahi kudretin görünür hale gelmesidir. Bizim şey dediğimizin, asıl mahiyet itibarıyla atomik fiillerin toplamı olduğu, atomların mekan kaydına bağlanmadığını zikreder.⁷¹ Eşarilerin mekanda boşluk olduğunu kabul

⁶⁸ R. 65,66

⁶⁹ R., 68

⁷⁰ Kur'an

⁷¹ R.,691

etmediklerini, Nazzam'ın mekanın yarattığı güçlükten kurtulmak için "tafra" teorisini ortaya attığını, buna rağmen bu görüşünde tatmin edici olmadığını söyler İkbal, Prof. Whitehead'ın görüşünü en umut verici izah kabul ederek, açıklar Whitehead yaratıcılığı bilfiil varlıkların bir "sebebi" değil, onlar yaratıcılığın anları, lahzalarıdır" der. Zaman içinde akıp giden bütün süreç, yaratıcılık içinde olur. Yarıcılığın tükenmesi diye birşey olmaz.⁷²

İkbal de, Whitehead gibi, varolanlara kısmende olsa kendi kendilerinin sebepleri "olduğuna, veya başka bir deyişle, kısmi bir" kendilerini belirleme gücüne sahip olduklarına" inanır. Ve böyle bir hürriyet bir bakıma varolanların sahip oldukları metafizik zarurettir. İkbal'e göre her"ben" zaman içinde kendini organize eder ve kendi tecrübesi tarafından disiplin altına alınır. "Ben" ona göre hür ve şahsi bir kozalitedir.

İkbal'in bu bu ifadeleri, Bergson'un meşhur "hayat hamlesi" dediği şeyin başka bir teriminoloji için de dile getirilişidir. Fakat bu ortak tutuma rağmen, İkbal kendisiyle Bergson arasındaki teoloji konusunda önemli bir ayrılığın bulunduğunu söyler. Ayrılık teolojinin, varolup olmamasıdır. Neticede zaman hiçe sayılıp, alemin bir gaye doğrultusunda hareket edeceği fikri zuhur eder. İkbal'e göre hayat süreci değiştikçe, gayeler dünyamızda da bir takım değişimler olur. Şuur hayatımızda sadece mazi saklı değil; onun ileri doğru önceden kestirilmeyen bir hamlesi vardır. İlginin ve dikkatin ileri bir noktaya çevrildiğini düşünmeden hayatın yaratıcı hamlesini düşünemeyiz; gayeye atıfta bulunmadan da dikkat açıklanamaz. İkbal, "teolojik bir dünya görüşünü savunmak için mutlaka nihai bir gaye düşünme zarureti yoktur" der.⁷³

İkbal'e göre Tanrı herşeyi bir takım imkanlarla yaratır ve varlıklara kendi kendilerini belirleme güç ve hürriyetini verir. Hayatın her safhası, baştan sona gayelidir. Acaba böyle bir alem anlayışı, Tanrı'nın bilgisi, kudreti ve dolayısıyla hürriyetini sınırlamak gibi dini anlayışa oldukça ters düşen bir görüşü ortaya çıkarmaz mı? İkbal bu konuyu Tanrı'nın mahiyeti ile ilgili bölümde bu sınırlamanın bizzat yaratıcı hürriyetinden doğduğunu, bu yolla sonlu benlerin kendi hayat, kudret ve hürriyetine iştirak eden varlıklar olarak seçildiğini belirtir.

⁷² M. Aydın , "Süreç" , s.72

⁷³ M. Aydın., "Süreç" s. 74

İkbal'in bu meselede terminolojiyi dikkatli kullanması teolojik bir endişenin doğmamasını sağlamak içindir. Mesela sonlu benin ortaya çıkmasına "izin vermesi", "kendi kendini sınırlaması", birinci ifadesi yerine "yaratması" diyebilirdi. Bunu demiyor, çünkü alışlagelmiş anlamıyla "yaratmanın" oluşum süreci halindeki alemde varlıkları bütün yönleriyle tamamen belirleme şeklinde anlaşıldığını düşünmektedir. Halbuki varlıkların "ortaya çıkmasına mücadele etme" ifadesinde "sonlu" ve "sonsuzun" faaliyeti birlikte dile getirilmek isteniyor. İkinci ifade, aklımıza şöyle bir soru getiriyor: Tanrı isteseydi kendi hürriyetine sınır koyabilirmiydi? İkbal'in sistemini dikkatle ele alıp cevap verecek olursak "evet" diyebiliriz. O zaman Tanrı, mutlak determinizmin hakim olduğu bir alem yaratmış olurdu. Fakat mademki O, başka benlerin bulunduğu bir alemini kendi iradesi ve hikmetiyle seçmiştir, sözkonusu benlere sınırlı ölçüde de olsa, hürriyet ve şahsi inisiyatif bahşetmesi, O'nun yüceliğine niçin hanel getirsin?⁷⁴

İkbal'in felsefesinde Tanrının "sınırlı" olup olmadığını oldukça tartışılmıştır. Bunun sebebi de İkbal'in Tanrı hakkında söylediklerinin oldukça farklı şekillerde anlaşılmış ve yorumlanmış olmasındandır. Buna biraz da düşünürün ifadelerinin sebep olduğu söylenmektedir.⁷⁵ Burada İkbal'ni bir kaç cümlesinin iktibas edilmesi yararlı olacaktır:

Tanrı'nın "Benlik"i bağımsız, asli ve mutlaktır. Böyle bir "Ben" hakkında yeterli bir kavram oluşturmak bizim için mümkün değildir. Kur'an'ın da dediği gibi, hiç bir şey O'na benzemez."

" Bu bakımdan , hayata akıl açısından bakmanın sonucu haliyle vahdet-i vücudcu bir mahiyet arzeder.

" Mutlak Ben..... Realitenin tamamıdır."

" İnsani ben için karakter ne ise, İlahi Ben'e nazaran alem de öyledir. "

" Mutlak realite rasyonel olarak yönlendirilmiş yaratıcı hayatın kendisidir. Bu hayatı " ben" şeklinde yorumlamak Tanrıyı insan suretinde tasavvur etmek anlamına gelmez."⁷⁶

⁷⁴ M.Aydın "Süreç" 75-76

⁷⁵ M. Aydın "Süreç" 76-77

⁷⁶ M.Aydın. "Süreç" 77-78

Birinci iktibas, Tanrı hakkındaki düşünce ve konuşmanın ne kadar güç olduğunu dile getirmektedir. Mahiyeti itibarıyla, tamamen farklı olduğunu, hiç bir şeye benzemeyen, dolayısıyla hakkında yeterli bir tasavvura sahip olmadığımız bir varlık hakkında konuşmak daima sınırlı ve eksik olmaya mahkumdur. Buna rağmen Tanrıyı " hakkında konuşulmayan varlık " olarak görmediği belirtilir. ⁷⁷

İkinci ve üçüncü iktibaslar da Tanrı-alem bütünlüğü, dolayısıyla vahdet-i vucutçuluğu andıran bir yaklaşım, ağır basıyor. Üçüncü iktibasda, İktbal, ilahi hayatı bir "ben" olarak düşünmek suretiyle panteist neticeden kaçmaya çalışır.

Yukarıdaki iktibaslar neticesinde "sınırlı Tanrı" anlayışı ne derece doğrudur. İktbal'e göre Tanrının "Mutlak" olması, O'nun sınırsız olması, O'na kapalı olan ve O'nun ulaşamadığı hiçbirşeyin bulunmaması anlamına gelir. Yine "Dini düşünce" nin muhtelif yerlerinde "Sonsuzun idraki , Sonsuzun tezahürü", "Sonsuz Olan'ın sonluyu şefkatle kucaklaması" şeklinde ifadeleri mevcuttur. İktbal'in sınırlı bir uluhiyet anlayışı getirdiğini M.s Raschid "İqbal's Concept wiev of God"s adlı kitabının III. bölümünde zikretmiştir. ⁷⁸

Bu anlayışın yanlış oluşu ile ilgili Prof. Dr. M. Aydın'ın "İqbal's view of God's infinity" adlı makalesinde konu enine boyuna tartışılıp, İktbal'in "sınırlı bir uluhiyet" anlayışına sahip olmadığı savunulmuştur. ⁷⁹

Özetle İktbal, Alemleri Tanrının bir "davranışı" şeklinde gördüğü için değişme, saf süre, içindeki ilahi hayatın dahilinde seri halinde olmayan bir mahiyette olmaktadır. Diğer bir deyişle alemleri Tanrıyla organik bir bütünlük içinde gördüğü için İktbal, "Tanrı bu anlamda sınırlı olmamaktadır." der ⁸⁰

D - KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Kudret sıfatında sınırlamanın bizzat kendi zatı icabı olduğunu belirten İktbal, şu ayeti kerime ile konuya girer " bütün hayırlar ve iyilikler O'nun elindedir. " ⁸¹ İktbal ilahi

⁷⁷ M.Aydın. "Süreç" 78

⁷⁸ M.S.Raschid, Iqbal's Concept of God, London 1981. s.59

⁷⁹ M. Aydın "İqbal's wiev of God's infinity", Ank. Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi.

⁸⁰ M.Aydın "Süreç", s.81

⁸¹ Kur'an 3/Alı İmran, 26

irade tamamıyla hikmet, hayır ve iyilikten ibaret ise, evrensel acı, üzüntü, çile haksızlık kötülük, baskı ve zulüm gibi tekamül yolundaki dönemeçlere rastladığını belirtir. Diyelim ki haksızlık, zulüm ve kötülük insanlardan kaynaklanır, ancak acı, ıstırap üzüntüye ne demeli bunlar evrensel illetlerdir. Şu da bir gerçek, insanlar iyi ve üstün olduklarına inandıkları amaç ve ülkülerin uğrunda acı, işkence ve ıstıraba katlanmışlardır.

İkbal, her ne olursa olsun manevi ve ahlaki, diğer yandan da maddi ve bedeni şer ve kötülüklerle karşılaştığı gerçeğine inanmaktadır. Şer izafiyetiyle, şerri düzeltmeye ve gidermeye kabil kuvvetlerin varlığı ona göre işin teselli kaynağı olamaz. Çünkü buna rağmen şer bütün dehşetiyle ortadadır. Öyleyse Külli kudret ile O'nun iyilikseverliğini nasıl bağdaştırabiliriz. Uzlaşma ve birleşme noktası nasıl bulunabilir. İkbal için bu mesele Allah kavramını taşıyan dinlerin önemli bir problemidir. ⁸²

Meşhur İngiliz şairi Browninig (1812-1889) gibi iyimserlere bakılırsa, dünya mükemmeldir. Alman filozofu Schopenhower gibi kötümserler ise, dünyayı sürekli bir kış gibi görürler. İkbal'e göre, iyimserlikle kötümserlik arasında ciddi bir tartışma konusu olan bu problem, hal-i hazırdaki bilgimizle çözüme kavuşturulamaz. Zihin yapımız eşyayı ancak bölük pörçük kavrayabilecek bir kabiliyete sahiptir. Büyük yıkıntılara sebep olan ve aynı zamanda hayatı besleyen ve genişleten kozmik güçlerin mana ve önemini tam olarak anlayamamaktayız. İkbal, insan davranışının iyiye gitme imkanına ve insanın tabiat kuvvetlerine hakim olabileceğine inanan Kur'an'ın beyanını iyimserlik ve kötümserlik diye vasıflandıramayız demektedir. İkbal'in görüşünü, gittikçe gelişen bir dünya anlayışını benimseyen ve insanın nihayette kötüyü yeneceği ümidini besleyen bir "iyileştiricilik yolu" (meliorism) şeklinde vasıflandırmak daha doğrudur. ⁸³

İkbal meseleyi çözmek için "Adem'in düşüşü" dediği kıssayla giriş yapar. İkbal, kıssaların Kur'an-ı Kerim'de evrensel bir ahlak dersi veya çıhanşumül bir felsefi gerçeği açıklamak için anlatıldığını belirttikten sonra kıssayı diğer ilahi kitap (Tevrat) varyantlarıyla değerlendirerek farkları ortaya koyar. Hz. Adem'in itaatsizliği, insan varlığında özbenlik şuurunu bir işaret, hürriyetin bir nişanesidir. İnsanın ilk itaatsizliği, belkide onun ilk hür

⁸² R.,80-81

⁸³ M.Aydın "Süreç" s.83

seçimiydi. Eğer insan böyle bir hürriyete sahip olmasaydı onun ahlaki değeri olmazdı. Ayrıca seçme kabiliyetine haiz fani veya geçici nefsin kendisine açık olan yolların sayısız nisbi değerlerini hesapladıktan sonra ortaya çıkmasına müsaade etmek cidden büyük tehlikeyi göze almaktır. Çünkü hayır seçme hürriyeti, hayrın aksini seçme hürriyetini de içermektedir. İlahi iradenin bu tehlikeyi göze almış olması, Allah'ın insana olan büyük güvenini belirtir. Bu güveni haklı çıkarmak şimdi insana düşen görevdir. Belki de yaratıkların en iyisi yaratılıp sonrada sefillerin en sefiline indirilen bu mahlukun gizli güçlerinin ölçülmesi ve geliştirilmesini mümkün kılan tek şey böyle bir tehlikenin göze alınmış olmasıdır. Kur'an'da buyrulduğu gibi:

"Sizi bir imtihan olarak hayır ile de şer ile de deniyoruz.....".⁸⁴

Hayır ile şer birbirinin zıddı olmakla beraber, aynı bütünü birer parçası olarak içinde bulunuyorlar. Aslında tecrid edilmiş veya bağımsız gerçek diye birşey yoktur. Çünkü gerçekler sistematik bütünlüklere sahiptir ki bütünü parçaları karşılıklı ilişkileriyle anlaşılabilir. İnsanın acı dolu fiziki çevreye dahil edilmesi; cezalandırmak için değil, onu sürekli bir büyüme ve gelişmenin zevkinden mahrum bırakmamak içindir.⁸⁵ Şüphesiz sonlu ben'in genişleyen ve zenginleşen hayatı, çabalarla, yanılgılarla yoluna devam edecektir.

İşte "fikri kötülük" olarak vasıflandırılabilen yanılgı İktbal'e göre, tecrübenin oluşumunda vazgeçilmez unsur olacaktır.⁸⁶

Benlik vasfına sahip bir yasama tarzını benimsemiş benliğin sınırlılığından kaynaklanan bir çok eksiklik ve yetersizliklere açık olmak demektir. Bu Kur'an-ı'nın deyişiyle, büyük bir "Emanet"e sahip olarak yaratılmanın (33;72) bedeli olmaktadır. Tabii bu emaneti insan reddedebilir mi? Hayır, Kur'an-ı Kerim'e göre, insan olmak zaten her türlü çile ve eziyeti çekmeyi taahhüt etmek demektir. Bununla beraber zatın tekamülündeki mevcut aşamasında, dert acı ve sıkıntı karşısında baş vurma gereken sabır ve metanet ile soğukkanlılık gibi meziyetlerin anlam ve önemini tam olarak anlayabiliriz. Belki de bunun anlamı, benliğimizi istikrara kavuşturmamıza ve böylece yok olup tarihe karışmasını

⁸⁴ Kur'an,21/ Enbiya,35

⁸⁵ R., 85.86

⁸⁶ M.Aydın "Süreç" s.83

önlememize imkan sağlar. Aynı aşamada salt düşüncenin sınırlarını da aşıyoruz. Zira bu noktaya varır varmaz eninde sonunda hayrın şerre galip geleceği yolunda ki inancımız dini bir akide şeklini almış oluyor.⁸⁷

İkbal bu değişmeyi aşağıdaki ayete dayandırır:

"Allah, Hak emrinde galiptir, fakat insanların bir çoğu bunu bilmezler."⁸⁸

Genelde islam düşüncesi tarihinde kötülük problemi ile ilgili iki tip çözüm önerildi. İbnü'l Arabi gibi Vahdet'i vücudcu bir tavırla meseleye yaklaşanlar diğeride Rumi gibi teistce yaklaşım önerenler, İkbal bu ikinci grubun içinde İslam düşüncesinin bu konudaki bakışına kendine özgü felsefesiyle yeni bir yorum getirmiştir.⁸⁹

E - İBADET ANLAYIŞI

İkbal'e göre Din sadece kavram ve kuramlarla yetinmez. Aksine amaç ve hedef edinenin daha derinliğinde incelenmesini, ona daha çok yaklaşılmasını ister. Ancak bu yaklaşma dua ve ibadet yoluyla gerçekleşebilir. Ayrıca dua ve ibadet ruhani tecellilerle son bulur. Tecellilerde çeşitli şekillerde etkilenirler. Mesela peygamberlik şuurunda bu tamamen yaratıcıdır. Tasavvufi şuurda ise sezi ve akıl ağır basar. İkbal dua ve ibadeti sezi ve akıl açısından açıklamaya çalışırken W. James'in görüşlerini aktarır. "Dünyamız var olduğu sürece dua ve ibadet vardır. Dua ve ibadet insanın toplumsal niteliği olan nefisinden kaynaklanır. Bu nefis insan sinelerinde bir arkadaş gibidir. Kısaca kim ne derse desin bu duygular az çok herkeste vardır."⁹⁰

İkbal, psikolojik açıdan dua ve ibadet kendi içinde bilgi verici olduğunu söyler. Bilgi açısından ise düşünmeğe benzer. Ama en yüksek derecesinde ibadet düşünceden daha üstündür. Düşünce gibi ibadet ve dua bir asimilasyon ameliyesidir. İkbal'e göre ancak ibadet anında asimilasyon ameliyesi kendisini belli bir noktaya toplar ve böylece saf düşünceye ulaşan, bilinmeyen bir güç kazanır. Düşünce anında zihnimiz Nihai hakikati

⁸⁷ R., 88

⁸⁸ B.A. Dar, *Iqbal as a thinker*, p.281

⁸⁹ B.A.Dar, *Iqbal as a thinker*,p.281

⁹⁰ R., 88

gözlemler ve onun fiil ve hareketlerini inceler; dua ve ibadet anında gözlemlemeyi bırakarak ağır adımlarla bütünlüğün kademeli rehberliğinden ayrılarak düşüncenin önüne geçerek, Mutlak hakikate egemen olmaya çalışır. Daha sonra İkbal, bu durumu, büyük bir hayat içinde birden bire kendini keşfeden şahsiyetin küçücük odasına benzeterek, bu keşfedişleri yeni yeni şekil alan şahsiyetlere kadar vardırır.⁹¹

İkbal, arkasında bir tarihi ve önünde bir istikbali olan gerçek bir insan tecrübesi üzerine dikkatleri çekmek ister ve bu tecrübeyi en iyi anlatan yolunda tasavvuf olduğunu belirtir. Dua ve ibadet halinde olduğu gibi zihnimizin aynı vaziyette bulunduğu zamanlarda hakiki ve fiili bir Allah tecrübesi elde edilebilir. Gerçekte dua ve ibadet tabiat alemi gözlemlemekle meşgul olan birinin zihni faaliyeti için zorunlu bir tamamlayıcı olarak kabul edilmelidir. İkbal şöyle der: "Doğayı bilimsel açıdan araştırmak ve gözlemlemek bizim mutlak hakikatle sıkı bir temasta olmamıza yarar ve böylece Mutlak Hakikate daha derinden nüfuz etmemiz için bir basiretimizi keskinleştirir."⁹² Gerçek şudur ki ilim için yapılan her gayret esasında bir ibadet şeklidir. Tabiatı ilmi olarak müşaade eden kişi, bir bakıma ibadet halinde ilim ve irfanı arayan bir mutasavvıf gibidir.

Bu kişinin ilme olan sevgisi onu öyle bir merkeze götürür ki aleme daha da hakim olacak ve felsefenin arayıp da bulamadığı basireti toplam sonsuzlukta elde edecektir. Tabii bu basiretin hem kuvvete hem de iktidara sahip olması gerekir. Bu bir denge ve manevi gelişim meselesidir.

İkbal için, ibadetin insan egosunda tezahürü ancak ilahi emirlerin egoya nüfuz etmesi ve egonun Allah'ın rızasını kazanmaktan başka gayesi olmaması ile gerçekleşir. İşte hayatın bu durumuna büyük mutasavvıflar fena, başkaları ise bela derler. Beşeri arzu Allah'la tamamen birleşirse o zaman kader değişebilir;⁹³

Senin duan kaderini değiştiremez
Fakat belki senin kendini değiştirebilir
içini o büyük değişim kaplarsa
Dünyaların değişmesine şaşmamalı (Z.K)

⁹¹ R.,89

⁹² R.,90

⁹³ A. Schimmel, M.İkbal ,Cev;Senil Ozkan, Kültür Bak. Yay. 1990. Ank. . s,48-49

Bu sebeple insan kendisini vücut ve zihin olarak Nihai Ego'nun genel karakteri ile aynı yola kaymalı. O yardımı da bu yönlendiren kuvvetten aramalı, zira ibadet Nihai Ego ile sürekli ilişkinin kurulduğu en yüksek değerdir.⁹⁴

Bununla beraber ibadetin gerçek amacına ulaşmasını istiyorsak bunu cemaatle birlikte yapmalıyız görüşündedir İkbal. Ona göre, tüm gerçek ibadetlerin ruhunda içtimailik vardır. Cemiyetle bağlarını koparmış bir munzevi, aslında bu yolla Allah'a daha çok yaklaşabileceğini sanmaktadır. Cemaat insanların aynı arzu için şevklendikleri, dikkarlerini tek bir noktaya çevirdikleri, tek bir muharrik ile gönlümüzün açılmasını amaçlayan bir birliktir. Şu psikolojik bir gerçektir ki cemaat halinde tabii bir insanın sezi gücü oldukça artıyor, duyguları derinleşiyor, iradesi şiddetleniyor, şahsiyetinin özelliğinde onu bilmediği derecelere götürüyor. Psikolojik fenomen olarak alındığında dua ve ibadet gerçekten bir sırdır. Zira psikoloji insan cemaatinin hayal gücü ve duygularını hangi yasalar ve kuralların artırdığını henüz keşfetmemiştir. İslam dininin ibadeti topluma mal etmek suretiyle ruhani tecrübe ve tecellilerle kazandırdığı toplumsal niteliğe özellikle dikkat etmeliyiz. ⁹⁵

İkbal'e göre, dua ve ibadet ister ferdi, isterse toplumsal olsun kanatın dehşet sessizliği içinde insanın bir cevap bulması için hissettiği; derin hasret ve şiddetli arzunun ifadesidir. Bu öyle bir buluşun eşsiz bir sürecidir ki onunla gerçeği arayan kendi zatını inkar ettiği zaman kendi zatını ispatlamış olur ve böylece kanatın hayatında dinamik ve faal bir unsur olarak kendi değerini keşfeder. İbadetteki zihni faaliyetimizin psikolojisi doğrulamıştır ki İslam dininde Namaz insan kişiliğinin hem reddi hemde ispatına imkan verir. İbadet aslında insanın içi ve vicdaniyla ilgili ve de şekilleri muhtelif olduğundan tartışma konusu olmalıdır. Kur'an-ı Kerim bu konuyu şöyle açıklıyor;

"Biz bir ümmete bir ibadet yolu gösterdik ki onlar bunun amilleridir. O halde emrinde asla münazaa etmesinler....."

"Eğer seninle mücadele ederlerse, de ki Allah ne yapar olduğunuzu çok iyi bilendir."⁹⁶

⁹⁴ R.,154

⁹⁵ R., 91-92

⁹⁶ Kur'an, 22/Hacc, 67-67

İkbal ibadetin özü bakımından yön veya şeklin yahutta vücudun biçiminin tartışmaya yol açmamasını ama bununla beraber vücut vaziyetinin, zihnin yolunu tayin eden amillerden biri olduğunu da vurgular. İslam dini ibadet için belirli bir yol seçmişse bunu cemaat veya toplumda fikir ve duyguların belirlenmesini söylemek için yapmıştır. İbadet yaradılışımızdaki yatan temel birliğin gerçek olarak ortaya konması için en etkin yoldur.⁹⁷

Özetlersek ikbal'in ibadet anlayışı gerçek bir imanla başlar. sonra ifadesini hareketlerde safiyette bulur ve ibadeti sayesinde ferdi ego ile Nihai ego arasındaki ilişki tesis eder.⁹⁸

Bu bağlamda hem konumuzun ilişkisi bulunduğu hem de İkbal'in felsefesinin özü olan Ego meselesine değinip bölümümüzü noktalayacağız.

E - İNSAN BENLİĞİ

Benlik (ene veya hodi) İkbal, felsefesinin temel noktasıdır. Bu temel nokta ışığında benlik, sezginin bize bildirdiği temel realitedir İkbal için. Yukarıda belirtildiği üzere dünya bir "ben", Allah ise "Mutlak ben" ve her atom bir bendir. Öyle ise şeyleri ve olayları kavramak için benlik kavramından yola koyulmak gerekir.

İkbal "ben" kelimesinin karşılığının Farsça "hodi" İngilizce olarakta "self" veya "ego" kelimeleri ile ifade etmiştir. Bu kelimenin günlük hayatta kullanıldığı şekilde menfi anlamını göz önüne almadığını belirtir. ⁹⁹

İnsan, benlik şuuruna sahip bir varlıktır. Bu gerçek Kur'an'ın sadeliği ve etkileyici üslubuyla vurgulanmıştır. Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle insan, Allah'ın seçtiği en iyi yaratık, Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve emaneti hür bir seçimle kabul edendir.¹⁰⁰ Bağımsız benler olarak her birimiz düşünen, inanan, acı çeken ve gayeleri olan, alternatifleri değerlendiren bir varlığız. Başka bir deyişle birtakım zihnin veya ruh halleri içinde bulunan varlıklarız.

⁹⁷ R., 93-94

⁹⁸ H.H Bilgrami, Glimpses of Iqbal's Mind and Thought, 1966, Lahore, S 84

⁹⁹ M. Aydın, İkbal'in felsefesinde insan, A.U.I.F. Dergisi, 1987, C,XXIX, S. s. 83

¹⁰⁰ Bks Kur'an, 20/Ta,ha, 122; z/bakara, 30; 33; Ahzab,72

"Ben tecrübesi" sürekli bir oluşum içindeki bir tecrübedir. "Ego veya benlik bizim zihin halleri diye adlandırdığımız olayların bir birliği olarak kendisini ortaya koyar. Zihni durumlar karşılıklı izalasyonu ihtiva etmezler. Onlar birbirlerini kapsarlar. Onlar bir kompleks halindedirler. Zihni birlik muhakkak ki eşsizdir ve fiziki bütünlükten oldukça farklıdır. Biz, inançlarımızın diğerine göre sağında veya solunda diyemeyiz.¹⁰¹ Beden mekana bağlı iken, zihni halleri böyle bir bağlılıktan uzaktır. İkbâl'e göre, benliğin ilk özelliği zihin hallerinin birlik ve bütünlük arzemesidir.

Benlik birliğin ikinci önemli özelliği ise onun gerçek kişiselliği (essential privacy) dir. Bunlar sonlu olmalarına rağmen bağımsız bir merkeze sahiptir. Bu sebeple her ben birbirleri ile karşılıklı ilişkiler içine girer.¹⁰²

İkbâl bunlardan sonra ben'in mahiyetini inceler. bu konu üzerinde ileri sürülen görüşleri gözden geçirir. İmam Gazali'ye göre ego basit, bölünmez ve ruhani bir cevherdir. Bu ruhani cevherde zihin hallerimizin oluşturduğu gruptan tamamiyle farklı ve zamanın geçmesinden etkilenmez. Gazaliye'e göre bizim şuurlu tecrübemiz bir birliktir zira zihin halleri değişmez biçimde kalan bu basit cevherin bir çok özellikleri ile bağlantılıdır.

İkbâl'e göre bu mesele ne psikolojiye ne de metafizik yaklaşıma hizmet eder. İkbâl, Kantla ilgili bilgiler verdikten sonra, Kant'ın "maddenin bölünmez oluşu, onun tahrip olunmazlığı kanıtlamaz" görüşünden hareketle cevherin yavaş yavaş yokluğa karışabileceğine işaret eder. Bundan başka statik bir cevher anlayışında psikolojik açıdan İkbâl'i tatmin etmez. Meş'ur tecrübemizin hallerini ruh cevherlerinin halleri olarak görmek İkbâl için çok zor bir durumdur. Böyle bir durumda cismin ağırlığı onun bir niteliği olarak görülür. Ancak ruh sözkonusu olduğunda değişik bir durum ortaya çıkar. Bizim tecrübe dediğimiz kendilerine özgü varlık olan zihin halleri; bağ kurma, hatırlama gibi fiillerdir. Bu tecrübelerimizi sıfat olarak telakki etme, meselenin çözümü için zorluklar ortaya koyar. Bu sebepten ruh-cevheri kavramından yola çıkarak tanımlanan insan benliği şuurlu tecrübemizi açıklamak için kuvvetli ipuçları vermez. Ama benlik fiiline gitmek için bu tecrübeyi tahlil etmenin zorunluğunu beyan eder İkbâl.¹⁰³

¹⁰¹ R., 99

¹⁰² R., 100

İkbal'e göre modern psikolojiye dönüp benliğin maliyetini incelemek gereklidir. Bilindiği gibi W. James, şuur halini bir " düşünce ırmağı" na benzetiyor. Bu akışta toplayıcı çengeller vardır. Bu çengeller zihin hayatın akışında birbirine takılarak bir zincir oluştururlar. Bu noktada benlik şahsi hayatının hissedilmesi olup dolayısıyla düşünce sisteminin bir kısmını meydana getirir. W. James'in açıklamaları zeka ve mehareti işi olmasına rağmen, İkbal'e göre, şuur hayatımızı tam olarak açıklayıcı güçte değildir.

İkbal'in ben hakkındaki en keskin görüşü şudur; Ben'in faaliyet hakkındaki seyri iç tecrübeyi oluşturur. İç tecrübe, benliğin iş başında olması halidir. Biz birşeyi idrak ettiğimizde bununla ilgili düşünceyi açıkladığımızda veya irademizi kullandığımızda benlikle başbaşa oluruz. Benlik İkbal'e göre, kendi öz tecrübesi tarafından şekillendirilen ve nizama konan yön verici bir enerjidir. ¹⁰⁴

Kur'an-ı Kerim benliğin bu sevk ve irade edici özelliğini açıkca dile getirir:

"Sana 'ruh'u sorarlar. De ki 'ruh' Rabbimizin emrindedir. Zaten size az bir ilimden başkası verilmemiştir. " ¹⁰⁵

İkbal bu ayeti yorumlarken "halk" ve "emr" kelimelerine dikkati çeker; İkbal'e göre "halk" yaratmadır, ortaya çıkarmadır. Emr ise yön vermedir. Kur'an'da "halk'ın da emr'in de Allah'a mahsus olduğu" (Araf 54) buyrulur. İkbal'e göre, ruhun gerçek mahiyetinin sevk ve idareci özelliği önemlidir. Böyle bir özelliğe sahip olması onun tek ve muayyen bir varlık olmasını gerekli kılmaktadır. ¹⁰⁶

İkbal bundan sonra ruh ve beden birliğinin üzerinde durur. Bununla ilgili Descartes ve Leibnitz'in görüşlerini aktarır. İkbal kendi görüşünü şöyle aktarıyor. "Ruh veya Ego olarak tanımladığımız deneyim ve tecrübe sistemi de bir hareket ve fiiller sistemidir. Bu ruh ile beden farkını ortadan kaldırmaz. Ego veya benliğin özelliği "kendiliğinden olma" dır. Bedeni oluşturan fiiller kendi kendilerine teşekkül ederler. Beden ruhun birikmiş fiil

¹⁰³ R., 101

¹⁰⁴ R., 102

¹⁰⁵ Kur'an, 17/Isra, 85

¹⁰⁶ R.,103

veya alışkanlıklarıdır dolayısıyla da ruhtan ayırt edilemez."¹⁰⁷

İkbal daha sonra "Madde nedir?" sorusunu ortaya atarak, maddenin tarifini yapar. İkbal'e göre madde değersiz ve önemsiz bir mekana ait bir takım benliklerdir ki, çağrışımları ve birbirini etkilemeleri belirli bir düzen derecesine ulaşıncaya, içinden üst ve yüce bir düzene ait ego ortaya çıkar. İkbal bir şey 'in menşeinin önemli olmadığını esas önemli olanın bu şey'in yeteneği, önemi ve amaçladığı son hedefi olduğunu beyan eder. Tüm bunlardan sonra İkbal, hayatın tekamül yeteneğini vurgulayarak Maddi'nin zihniye hakim olabileceği ve nihayet tam bağımsız bir mevkiye yükselebileceğini savunur. Bu noktada Tabiat ile ego'nun ilişkisini ortaya koyan İkbal, sebep ve illiyet kaynaklarının ego'yu etkilediğine değinir. Zira İkbal'e göre ego veya benlik karışık bir çevrede yaşamak zorundadır. Çevreyi sebep-netice sistemi olarak görmek ego için vazgeçilmez zorunluluktur. Bunun neticesinde ego'nun faaliyetlerindeki yol gösterici ve yönlendirici kontrol unsuru, onun müstakil şahıs, şahsi bir illiyet olduğunu açıkça ortaya koyar. Ego, Nihai Hakikat veya Nihai Ego'nun hayat ve hürriyetini paylaşır. O Nihai Ego ki, özel girişime muktedir bitimli veya geçici bir egonun zuhur etmesine (emergence) izin vermekle kendi hür iradesini sınırlandırır.¹⁰⁸

Bu şuurlu davranışın özgürlüğü Kur'an-ı Kerim'de teyit edilir:

"De ki Kur'an Rabbinizden gelen bir haktır.Artık dileyen iman etsin dileyen kafir olsun....." ¹⁰⁹

"Eğer iyilik ederseniz kendinize iyilik etmiş olursunuz. Eğer kötülük ederseniz kendinize kötülük etmiş olursunuz....." ¹¹⁰

İkbal, İslamiyetin egoyu hayat ve özgürlüğün nihai kaynağının daha yakınına getirmekle öz kişiliğini kazandıracağını öne sürer. Buradan hareketle kader meselesinin İslamiyette yanlış anlaşıldığını, Kur'an'ın anlayışıyla ne denli farklı olduğunu ortaya koyar. İkbal kadercilik fikrinin, yanlış anlaşılmasıyla ilgili üç tesbitini şöylece belirtir. 1- Siyasi

¹⁰⁷ R.,106

¹⁰⁸ R.,107-108

¹⁰⁹ Kur'an, 18/ Kehf, 29

¹¹⁰ Kur'an, 17/İsra , 7

otoritelerin yanlış tutumu; İktbal buna örnek olarakta Abbasi döneminde Kur'an-ı Kerim'in ezeli ve ebedi olduğuna dair tartışmalarda Abbasi hükümdarlarının siyasi sonuçlardan korkarak Rasyonalist fikre karşı ulemaya baskı yapması yapması ve bu şekilde şeriatın bağlayıcı gücünü kendi emellerinde kullanmasını beyan eder. Bu suretlede İslam hukuk düzeninin yapısının da çok katı bir biçime getirildiğini ilave eder. 2- İslami hayattan, Hz.Peygamber ve Halifeler döneminden sonra uzaklaşma, zühd'ün terki ve fakihlerin kelime oyunu, kaçamaklı cevaplarının tasavvufun doğuşuna yol açması. Tasavvuf daha sonraları, tam bir öteki dünya ruhuna hakim olmasıyla, bir uygarlık düzeni olarak İslamın çok önemli bir yönünü insanların gözünden sakladı. İslam'ın en güzide akıl ve fikir sahiplerini tasavvuf cezbedti ve devlet yönetimi vasat derecedeki aydınlara kaldı. 3- Onüçüncü yüzyılda İslam dünyasının kültür merkezi olan Bağdat'ın Tatar saldırılarıyla yok edilmesi. Bunun sonucuyla oluşan fikri çöküntüye siyasi çöküntünün eklenmesi, içteki nizam ve kontrolü bütünüyle yıktı. İslam üleması, yeniden yapılanmakta, kültürlerden yararlanmakta, sosyal düşünceleri kendi ruhuna ve benliğine uydurmada zayıf ve geri kaldılar. Yararlandıkları Grek düşüncesi ise Kur'an'ın ruhunu kararttı. İktbal yukarıdaki ve benzeri sebeplerle İslam toplumunda İslami hayat ve şevkinin kaybolduğunu ileri sürer.

İktbal'in üzerinde durduğu diğer bir meselede ölümsüzlüktür. İktbal'in dikkatini çeken, materyalizm çağında söz konusu mesele ile ilgili eserlerin diğer çağlardan daha çok olmasıdır.

Meseleyi İslama göre değerlendiren İktbal, bu mesele ile ilk defa İbn-i Rüşd'ün ilgilendiğini öne sürer. İbn-i Rüşd, İktbal'e göre, nefis ve ruh tabirlerinden dolayı his ve akıl arasında ayırım yapar. Bu ayırım bir çok İslam düşünürünü yanlış yola sevk etmiştir.İbn-i Rüşd tek tek insanlarda tezahür eden akl'ın ferdiyeti aştığını dolayısıyla onun ölümsüzlüğünün, ferdi beka anlamına gelmediğini söyler. İktbal'e göre, böyle bir görüş Kur'an'ın görüşüyle uyuşmaz.¹¹¹

İktbal çağımızda kişinin ölümsüzlüğüne dair görüşlerin ahlaki mahiyette olduğunu zikrederek Kant'ın ahlak delilinden kişinin ölümsüzlüğe ulaşmasını zikreder.Ancak bu delile

¹¹¹ R.,112

karşı "Niçin fazilet ve saadetin tamamlanması için bu kadar sonsuz süreye ihtiyaç var?" sorusundan kendini alamaz.¹¹²

İkbal , Nietzsche'nin "Ebedi dönüş" teorisine de değinir. Nietzsche'ye göre, ölüm enerjinin tükenmesine yol açmaz. Ölüm olayı enerji merkezlerinin çeşitli tepkileri sonucu meydana gelen birliğin bir süre sonra ortaya çıkmak üzere bozulduğu anlamına gelir. İkbal, bu doktrini de eleştirerek "burada tekrar gelecek olan kimdir?" sorusunu sorarak "Ne benim, ne de sen" der İkbal. Bir başka ben'dir bu gelen. Böyle bir ölümsüzlük fikrine tahammülün olamayacağını söyleyen İkbal, bu noktada bize teselli veren şey'in, bizdeki enerji merkezlerinin, üstün insanın doğuşunda bir faktör olması ümidi olduğunu söyler. İkbal, Nietzsche'nin görüşünün sonuca varmadığını aksine böyle bir görüşün ben'i güçlendirmedini tam tersine tahrip edeceğine inanır.¹¹³

İkbal, Kur'an'ın görüşüne geçerek Kur'an'da yer alan insanın ölümsüzlüğü ile ilgili üç noktaya temas eder.

1- Ego zaman içinde bir başlangıca sahiptir ve onun zuhuru zamandan önce değildir.

2- Kur'ani görüşe göre, bu dünyaya yeniden dönüş imkansızdır.

"Nihayet onlardan her birine ölüm gelip çatınca tekrar tekrar şöyle diyecekler; Rabbim beni dünyaya geri gönder. Ta ki ben zayi ettiğim ömrüm mukabilinde iyi amel ve harekette bulunayım. Hayır, onun söylediği bu söz boş laftan ibarettir. Önlerinde ise diriltilip kaldırılacakları güne kadar bir engel vardır."¹¹⁴

3- Fanilik, geçicilik bir talihsizlik değildir.

"Göklerde ve yerde olan herkes müstesna olmamak üzere, O çok esirgeyici Allah'a mutlaka kul olarak gelecektir. Andolsun ki O, bunları cemiyet olarak saymış, fertler olarak ta saymıştır. Onların her biri kıyamet günü O'na tek başına geleceklerdir. "¹¹⁵

¹¹² R.,112-113

¹¹³ R.,115-1116:M. Aydın, İkbal'in felsefesinde İnsan,A.Ü.İ.F. Dergisi, c.XXIX,s.104

¹¹⁴ Kur'an ,23/Muminun ,99-100

¹¹⁵ Kur'an,19/Meryem,93-95

İkbal, bu ayetler ışığında insanın kişiliğini kaybetmeyeceğini öne sürer. Kur'an-ı Kerim'e göre, insanın en büyük mutluluğunun, kişiliğini ve geçiciliğini yitirmemesi olduğunu beyan eden İkbal, bitmeyen mükafatı (ecr-i gayri memnun) nefsinin kontrol etme, yeganeliği ve bir benlik olarak faaliyetinin daha da gelişmesi ve gücünün artması şeklinde yorumlar. Hatta "Evrensel imha" manzarasında bile nefis terbiyesi almış ego'nun sükunet ve metanetini yitirmeyeceğini aşağıdaki ayete dayanarak beyan eder;

"Sur'a üfürülmüş, artık Allah'ın diledikleri müstesna olmak üzere göklerde kim varsa, yerde kim varsa düşüp öleceklerdir...."¹¹⁶

İkbal, kısacası tekamülü milyonlarca yıl sürmüş bir varlığın işe yaramaz bir meta gibi bir yana atılmasına dayanamaz. O, ölümü ego'nun ilk imtihanı, berzah'ı ego'nun bir haleti ruhiyesi olarak görür.

Cennet ve cehennem hakkında İkbal'in görüşleri da ilginçtir. O, Kur'an-ı Kerim'in ifadelerine dayanarak "Cehennem kalplere yaklaşan Allah'ın yaktığı ateştir."¹¹⁷ İnsanın bir insan olarak başarısızlığını acı bir şekilde hissetmesi anlamıyla: ego'nun bir durumu olduğunu ifade eder. Aynı şekilde cennet te ölüm ve felaket güçlerine karşı zafer kazanma sevincinin adıdır. Ayette geçen "hulud" kelimesini de zaman, müddet anlamında yorumlar İkbal.¹¹⁸

Konumuzu özetlersek, İkbal, hayatın ferdiyetine inanır. Onun için ego tecrübelerimizin şekillendirdiği ve yön verdiği bir enerjidir. Bu enerji ise yaratılıştan sahip olduğumuz bir özelliktir. İkbal'e göre ego tabiatla ilişkidir ve tabiatı sebep-netice sistemi olarak görmek ego için vazgeçilmez bir unsurdur.

İkbal, alemin devamlılığı yahut kalıcılığı meselesinde İslam'ın belirlediği veya tasvir ettiği düzeyi aşar. Bunun paralelinde "ölümden sonra dirilişi" materyal konusu yapması ve ahiret hayatını insanın çalışmasına başlangıç aşaması kabul ederek, dünya hayatına eklemesi ,şariat tarafından yapılan teklif ve bu tekliflerin müddeti ve zamanı hakkında bir kuşkuya yol açar. "Acaba insanın sorumluluğu bu dünya ile kalmayıp, ahiret içinde geçerli

¹¹⁶ Kur'an ,39/Zümer,68

¹¹⁷ Kur'an,104/Hümeze,4-6

¹¹⁸ R.,123

midir?"sorusunu aklımıza getirir.

"Cehennemde ebedi kalıcıdır" ayeti ebediliği zamandan bir dönem diye tefsir etmek, diğer deyişle insanın ebedi ve kalıcı olmasını sağlayacak amel için insana ondan sonra bir sürenin daha verileceğini söyleyerek İkbal, insanın iki dünyada da sorumlu olacağını ve şariat tarafından ona yüklenen mükellefiyetin dünyada ve ahirette devam edeceğini ifade etmektedir. Böylece dünya ve ahiret, hem tabiatlarında, hemde onlardan kastedilen hedefte aynı olmaktadır.

Halbuki İslam,dünyaya imtihan ve deneme yurdu, ahirete ise sükun ve karar yurdu yani imtihan ve denemenin kesildiği bir yer olarak bakmaktadır. Yüce Allah buyuruyor: " Allah, inananları sizin durumunuzda bırakacak değildir. Temizi pisten ayıracaktır. " "İnkâr edip kafir olarak ölenlerin hiç birinden yer yüzünü dolduracak kadar fidye altın verseler dahi kabul olunmayacaktır. Onlar için can yakıcı bir azap vardır. "

Çalışmak için fırsat yeri sadece dünyadır. Bu ayetlerin ifadesinden de anlaşılacağı gibi insanın ölmesiyle bu fırsat elinden çıkmaktadır. Ayetlerin bu ifadesi de dini düzeye veya tefsire uygun olmalıdır. İnsanın amel zamanını belirleyen ve hayatta insanın seçimini de sınırlayan bir işaret olarak İslam'ın tabiatına düşen de bu zahir anlamdır. ¹¹⁹

İkbal'in Cennet ve Cehennem kavramları konusuna katılmıyoruz, bunlar kavramdan ibaret değildir. Tıpkı Kur'an-ı Kerim'de ;

" senin için hakkında bilgi hasıl olmayan şey'in ardına düşme. Çünkü kulak, göz, kalp; bunların her biri bundan mesuldur."¹²⁰

Ayetinde geçen kulak, göz, kalp gibi kavramlar ne kadar gerçekse bu kavramlar da o kadar nesneldir. Ancak kavramların mahiyetini bu dünya için açıklamak mümkün görünmüyor.

¹¹⁹ M.Behiy, Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı İst. 1966, s. 283-284

¹²⁰ Kur'an,17/ İsrâ , 36

SONUÇ

İkbal, ufkunun genişliği, düşüncelerinin şumulü ile yeniden yapılanmaya yönelik olması bunun yanısıra İslam ülkelerinin fikri ve maddi esaret altında olduğu dönemde fikirlerini cesaretle serdetmesi ona İslam düşünce tarihinde mümtaz bir yer kazandırır. İkbal'in istediği İslam dünyasının yeniden uyanışına katkıda bulunmaktı. İkbal bu yolda bir çok orijinal fikir serdetti. Ona göre orijinallik yeniden doğuşun şartlarından birisidir. Onca orijinal olan ise, Kur'an'ın gösterdiği, çizdiği hayat şeklidir. Zaten o her fırsatta başkalarını taklit etmek yerine yeniden Kur'an'a, İslam'ın temel ilkelerine dönmenin gerekliliğini vurgular. Bunun yanı sıra Kur'an'ın ve İslam'ın temel ilkelerini açıklanması için modern bilimden yararlanmanın, bilimi bu esasların hizmetinde kullanmanın gereğini haykırır.

İkbal, modern insanın bir bunalım geçirmekte olduğunu bilmektedir. O, acımasız bir rekabet yüzünden alt üst olmuş bir toplumda her türlü değerini politik değerler ve kendi çatışmaları içinde, manevi birliğini kaybetmiş insana ancak dinin kendi kişiliğini verebileceğine inanır. Bu noktadan hareketle hem zamanındaki müslümanları harekete geçirmek hem de, modern insana çıkış yolu göstermek amacıyla dinin yaşantısal yönü üzerinde durur. İkbal için kişiliği değiştirici, şahsiyeti tamamlayıcı yegane öge dindir. İkbal dini bilimden ve felsefeden üstün tutarak Mutlak Hakikate varmanın tek yolu olarak tavsif etmiştir. Dinin temeli olan İman ise, İkbal için tek yol göstericidir. Ona göre iman, ateş içinde oturma gücü verir insana, iman Allah aşkıyla sarhoş olma, ene'nin kendi imkanlarını kullanması, ruhun yüceltilmesi ve gerçek hürriyeti kazanmaktır.

İkbal, tecrübeciliğin (amprisizm) hayatın her noktasında hissedildiği bir zamanda dini tecrübe delilini yeniden alıp, dinin gerçek amacının insan tecrübesini - dini tecrübesini açıklamak olduğunu söyler. İkbal'in felsefesinin büyük bir kısmını dini tecrübenin teşkil etmesinde; onun inanç sahibi biri olarak dinin yaşantısal yönünü ele alması ve buna inanması olsa gerektir. İkbal'e göre dini tecrübe Hakikate ulaşmanın bir yoludur ve dini tecrübe gerçekleri bilgi edinimi açısından insan hayatının diğer yönleri kadar gerçektir.

İkbal, dini tecrübenin beş temel özelliğini şöyle tanımlar; 1) Tarafımızdan yakinen bilinmesi, 2) Mistik tecrübenin bütünlüğünün tahlil edilemez olması, 3) Mistik halin Mutlak

Varlıkla temas kurması, 4) Doğrudan yaşanması sebebiyle başkalarına naklinin mümkün olmaması, 5) Mistik halin daimi zamanda ayrı olmadığı.

İkbal dini tecrübenin cognitifliği ve objektifliği yolunda bir çok delil getirmiştir. İkbal'in bu tecrübeye bu kadar hayatiyet telakki etmesinde dinin insanın tüm hayatını kapsamayı yatmaktadır.

İkbal'in ortaya koyduğu hayat felsefesinin çekirdeği, çağlar boyu değişik şekillere bürünen hareket kavramıdır. Zira o, yaşamın varolabilmek amacıyla sürekli ve ileriye doğru bir mücadele olduğunu belirtir. İkbal bu görüşlerini Kur'an'ın ilhamlarından almıştır.

Bunun paralelinde İkbal, dinamik bir Tanrı - Alem anlayışına sahiptir. Evren ona göre, sürekli oluşan bir cevherdir. Tanrı da bilen, kudret sahibi ve yaratıcı bir fert ve yetkin bir Varlıktır. İkbal'e göre Tanrı alem iledir. Diğer bir deyişle alem Tanrı'nın davranışı ve etkileridir. Alem İkbal'e göre, benlerden müteşekkildir. Alemin devamlılığı bu benlerin yani olayların varolmasına bağlıdır. İkbal, benlerin yetkinlik dercelerine göre alemde yer aldıklarını vurgular. O, kapalı alem görüşünü reddederek Tanrı ile alem arasında organik bağa işaret eder ve ilahi mahiyette bir zat - sıfat ayırımına gitmez.

İkbal Tanrı'nın varlığı ile ilgili skolastik felsefenin üç delilini (kozmozik, teleolojik ve ontolojik) eleştirerek, kendi delili olan dini tecrübeyi ortaya koyar. Dini tecrübe delili sayesinde hakikati kendi görüşleri içinde yakalamanın mümkün olduğunu ileri sürer.

Düşünür, Tanrı'nın bilgisi konusuna çok geniş açıdan bakar. Ona göre Tanrı aleme dışarıdan bakarak bilgi sahibi olmaz, varolanları özünce bilir. İkbal bu görüşü ile Farabi'nin görüşüne yaklaşır. İkbal tanrının yaratma sıfatı ile ilgili şunları söyler; varolanlar kısmen de olsa kendi kendilerini belirleme gücüne sahiptir. Böylesi bir hürriyet bir bakıma varolanların sahip olduğu metafizik zarurettir. İkbal, varolanların sahip olduğu bu hürriyetin Tanrı'nın kendi hürriyetinin sınırladığını ancak bu sınırlamanın O'nun yüceliğine hanel getirmediğini de belirtir.

İkbal'in kötülük problemine bakışını; gittikçe gelişen bir dünya anlayışını benimseyen ve insanın nihayette kötüyü yeneceği ümidini besleyen bir iyileştiricilik yolu şeklinde vasıflandırabiliriz.

İkbal, dua ve ibadetin düşünce gibi bir asimilasyon ameliyesi olduğunu belirtir. Dua ve ibadet halinde Nihai Hakikatin gözlemlenebileceğini ve Mutlak Hakikate yaklaşılabilirliğini savunur. İkbal'in ibadet anlayışı gerçek bir imanla başlar, sonra ifadesini hareketlerde safiyette bulur ve ibadet sayesinde ferdi ego ile Nihai Ego arasındaki ilişki kurulur.

Benlik, İkbal felsefesinin temel noktasıdır. Benlik bizim zihin hallaeri diye adlandırdığımız olayların bir birliği olarak kendini ortaya koyar. İkbal'e göre benliğin iki özelliği vardır; benliğin ilk özelliği zihin hallarının birlik ve bütünlük arzemesi , ikinci özelliği ise gerçek kişiselliğe sahip olmasıdır. İkbal'in ben hakkındaki en keskin görüşü; benin faaliyeti hakkındaki iç seyri tecrübeyi oluşturması ve iç tecrübelerinde benliğin iş başında olması halidir.

İkbal, insanın ölümsüzlüğü hakkında değişik yorumlarda bulunur. O ferdiyetin bitimliliğine rağzı olmaz. İkbal, ahiret kavramlarını değişik şekillerde yorumlar. Bitmeyen mükafatı, nefsin kontrol etme, berzahı ego'nun bir haleti ruhiyesi olarak görür. Aynı şekilde cennet ve cehennemi kavramlaştırarak ruhun bir durumu olarak mütala eder.

Tek cümle ile İkbal, ülkemizde de araştırılması ve incelenmesi ve fikirlerinden yararlanılması gereken bir filozoftur.

BİBLİYOGRAFYA

Açıkgenç, Alpaslan,

Bilgi Felsefesi, İnsan Yayınları, İstanbul 1992.

Aydın, Mehmet,

Din Felsefesi, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987

"Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı - Alem İlişkisi" A.Ü.İ.F. Dergisi, c. XX VII, Ankara, 1985.

"İkbal'in Felsefesinde İnsan" A.Ü.İ.F. Dergisi, c. XXIX 1987

"Iqbal's View of God's Infinity" D.E.Ü.İ.F. Dergisi, İzmir 1985

"Muhammed İkbal'in Din Felsefesinde Uluhiyet Kavramı" A.Ü.İ.F. İslami İlimler Dergisi, sayı:IV, Ankara, 198 .

Behiy Muhammed,

Çağdaş İslam Düşüncesinin Oluşumu ve Batı, Girişim Yay. İst. 1986

Bouamrane, Chick,

Muhammed Iqbal, çev:Yusuf Sayın, A.Ü.İ.F. Lisans Tezi, Ank. 1988

Çantay, Hasan Basri,

Kur'an-ı Hakim ve Meali Kerim, İstanbul, 1981.

Dar, Bashir Ahmad,

A Study in Iqbal's Philosophy, Lahore, 1971

Iqbal as a thinker, Lahore, 1973.

Hasan, Syed Zaferul,

The Metaphysics of Iqbal, Lahore, 1973.

Iqbal, Muhammed,

The Reconstruction of Religious Thought in İslam, Lahore, 1977

Cavidname, çev: Annemarie Schimmel, Kültür Bak. Yay. Ank. 1989

Muhammed Iqbal,

Esrar ve Rumuz, çev: Ali Yüksel, Eksen Yay. İstanbul, 1990

Şark Kavimleri ve Yolculuk, çev: A. Nihat Tarlan, İstanbul, 1963

Doğudan Esintiler, (şiiirleri) çev: Ahmet Asrar, Bir Yay. İstanbul
1981

Khatoon, Jamile,

God, Man and Universe in Iqbal's Philosophical System,

Lahore, 1973

Maruf, Muhammed,

Iqbal's Philosophy of Religion, Lahore, 1977

Contributions to Iqbal's Thought, Lahore, 1977

Rahman, Fazlur,

İslam, çev: M. Aydın- M. Dağ, İstanbul, 1981

Raschid, M.S.,

Iqbal's Concept of God, London, 1981

Schimmel, Annemarie,

Muhammed İqbal, çev: Senail Özkan, Kültür Bak. Yay. Ank. 1990

Sheikh, M. Saeed,

Studies on Iqbal's Thought and Art, Lahore 1972

Siddiqi, M. H.,

A Critical Study in Iqbal, Lahore, 1973

Tusi, Alaaddin,

Tehafüt-ül Tehafüt, çev: Recep Duran, Kültür Bak. Yay., Ankara
1988

Vahid, Syed. Abdül,

Thoughts and Reflections of Iqbal, Lahore, 1977