



ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

MUHAMMED İKBAL'DE ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİ

Doktora Tezi

Saim GÜNDOĞAN

Danışman:

Prof. Dr. Metin YASA

Samsun, 2017

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİN FELSEFESİ BİLİM DALI

MUHAMMED İKBAL'DE ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİ

Doktora Tezi

Saim GÜNDOĞAN

Danışman:

Prof. Dr. Metin YASA

Samsun, 2017

KABUL VE ONAY

Saim GÜNDOĞAN tarafından hazırlanan Muhammed İkbâl'de Ölümsüzlük Düşüncesi başlıklı bu çalışma, 22.08.2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof.Dr. Cafer S. YARAN

Üye : Prof. Dr. Metin YASA

Üye : Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

Üye : Yrd. Doç. Dr. Semra TÜFENKÇİ

Üye : Yrd. Doç. Dr. Mehmet Akif ALTUNIŞIK

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Bozkurt KOÇ
Müdür

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Hazırladığım Doktora Tezinin çalışmasının bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, yazımda enstitü yazım kılavuzuna uygun davranıldığını taahhüt ederim.

25/08/2017



Saim GÜNDOĞAN

ÖZET
MUHAMMED İKBAL'DE ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİ
SAİM GÜNDOĞAN

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ, SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ, DOKTORA, AĞUSTOS/2017

DANIŞMAN: PROF. DR. METİN YASA

Ölümsüzlük inancı, insanın kişiliğini, eylemlerini, düşüncesini ve ölüm sonrasına dair umut ve özlemini belirler. Bu nedenle ölümsüzlük düşüncesi, düşünce tarihi boyunca birçok düşünür tarafından tartışılmıştır. Her düşünür kendi düşünce ve inanç sistemi çerçevesinde ölümsüzlük konusundaki düşüncelerini izah eder. İktbal, bu konuda düşüncelerini ileri süren önemli düşünürlerden biridir.

Doğrusu biz, İktbal'in eserlerine özel atıfla, bu çalışmamızda bir yandan İktbal'in ölümsüzlük düşüncesinin özünü, özgünlüğünü, önemini ve değerini, öte yandan ölümsüzlük düşüncesinin seyrini anlatmaya, böylelikle de düşünce tarihi alanına yeni bir çalışmayla katkı sağlamaya çalıştık.

Çalışmamızın Giriş'inde, çalışmada öngörülen sorun, hipotez, amaç, önem, yöntem ve kapsam; İktbal'in hayatı, eserleri ve din felsefesinde ölümsüzlük düşüncesinin önemi ve ölümsüzlük probleminin felsefî ve teolojik ardalanı ele alındı. Birinci Bölüm'de ben, benlik ve Tanrı kavramlarının ölümsüzlük ile olan ilişkisi tartışıldı. İkinci Bölüm'de İktbal'in ölüm konusundaki görüşleri, kişisel benin ölümden sonra varlığını nasıl koruduğu, bu konuyla doğrudan ilişkili olan yeniden yaratılış öğretisinin önemi ve berzah problemi ele alındı. Üçüncü Bölüm'de ise İktbal'in ölümsüzlük düşüncesi ile zaman kavramı arasındaki ilişki, kazanılan ölümsüzlük, ölümsüzlüğün bir kanıtı olarak ahlâkî zorunluluk ve materyalist düşünceye yönelik eleştirilerin yapısı ve gücü irdelenerek bir sonuca gidilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ölümsüzlük, Benlik, Tanrı, Ruh, Beden, Ölüm, Kişisel Ben, Yeniden Yaratılış, Kazanılan Ölümsüzlük

ABSTRACT

THE IDEA OF IMMORTALITY IN MUHAMMAD IQBAL

SAİM GÜNDOĞAN

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY, INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES

PHILOSOPHY AND RELIGIOUS SCIENCES, PH.D., AUGUST/2017,

ADVISOR: PROF. DR. METİN YASA

The belief of immortality determines the human personality, actions, thought, hope and longing for after death. For this reason, the idea of immortality has been discussed by many thinkers throughout the history of thought. Each thinker explains the idea of immortality within his own thought and belief system. Iqbal is one of the most important thinkers who discusses this problem.

In fact, with a specific reference to Iqbal's works, we have tried to explain the nature, originality, importance and value of Iqbal's idea of immortality on one hand, and the development of it on the other. So, we believe that we have tried to contribute to the field of the history of thought with a new work.

In the Introduction of our study, problem, hypothesis, goal, importance, method and scope of the work, Iqbal's life and his works, the importance of the idea of immortality in religion philosophy and the philosophical and theological background of this problem have been discussed. In the First Chapter, ego, self, God and their relations to the idea of immortality have been addressed. In the Second Chapter, Iqbal's views about death, how personal self is preserved after death, the importance of the faith of recreation which is directly related to this topic and problem of berzah have been examined. In the Third Chapter, we have tried to reach a conclusion by discussing relationship between Iqbal's idea of immortality and his understanding of time, the gained immortality, moral obligation as proof of immortality and the structure of the criticism against the materialist thought.

Keywords: Immortality, Self, God, Spirit, Body, Death, Personal Identity, Recreation, Gained Immortality.

ÖNSÖZ

İnsanlık tarihi boyunca sürekli olarak tartışılan bazı problemler vardır. Bu tarz problemlerden bazıları güncelliğini yitirmediği için yeniden ele alınıp araştırılmayı gerektirir. Anılan problemlerden biri, ölümden sonra hayat problemidir. Bu problem, insanın varoluşu bakımından büyük bir önem, değer ve farklı yönler taşıyan bir alandır. Doğrusu, bu problemi felsefe ile sınırlı tutmak olası değildir. Çünkü bu problemin teolojik ve bilimsel verilerle bağlantılı olan boyutları vardır. Bu cümleden olarak, ölümsüzlük düşüncesi, salt felsefenin, teolojinin yahut da bilimsel verilerin alanı ile sınırlandırılmaz.

Ölümsüzlük problemi hakkında belli bir kanaate sahip olmak yalnızca insanlığın sonunun ne olacağı konusunda önem taşımaz, aynı zamanda içinde yaşanılan evrende insanın kişiliğini ve dünya görüşünü belirleyen önemli birtakım unsurlar da içerir. Ölümsüzlük meselesinin böylesine farklı, çok yönlü ve geniş versiyonlara sahip olması, bizi bu çalışmaya iten başlıca sebep olmuştur.

Din felsefesinin temel problemlerinden biri olan ve söz konusu nitelikleri taşıyan bu problem ile ilgili birbirinden farklı perspektifler öne sürülmüştür. Biz bu çalışmada Muhammed İktbal'in konu hakkındaki düşüncelerini tartışmaya çalıştık.

Batılı kaynakları kullanmanın yanında, kendi kültürümüz içindeki temel klasik ve çağdaş eserlerden istifade eden, düşüncelerini iki farklı perspektifi bir potada eriterek sentezleyen ve buna bağlı olarak özgün bir bakış ve karakter çizen İktbal, problemlere yönelik bakış açısı öğrenilmesi gereken İslâm düşünürlerinden biridir. Dolayısıyla bizi İktbal hakkında çalışmaya iten başlıca sebep budur. Ölümsüzlük düşüncesini İktbal eksenli ele alışımızın bir diğer nedeni ise ölümsüzlük düşüncesinin insanın varoluşsal ihtiyaçlarından olup temel bir konumda yer alan Tanrı sorunundan bağımsız düşünülemediğini göz önünde bulundurarak, panenteizm konusunda, İktbal'in son derece önemli düşüncelere sahip olduğu ve bu konunun aydınlığa kavuşturulmasının bizim açımızdan büyük bir değer taşımasıdır. Bu bağlamda düşünürün, Kur'ân, klasik İslâm düşüncesi, Batı felsefesi ve modern bilimlere ilişkin bilgi birikimi, ölümsüzlük düşüncesini aydınlatmada sentezci bir bakışla özlenen düzeyde kullandığı eserlerinde görülür. İktbal'in ölümsüzlük düşüncesini çalışmamızın önemli bir diğer gerekçesi ise ülkemizde İktbal eksenli çeşitli çalışmalar yapılmakla birlikte, İktbal'in ölümsüzlük düşüncesinin hiç çalışılmamış olmasıdır. Ancak İktbal'in bu konudaki düşüncelerini ele alan küresel anlamda başka çalışmaların olduğunu tespit ettik. Naeem Ahmad'ın *Iqbal's Concept of Death, Immortality and Afterlife* isimli eserini Dr. Abdul Khaliq Urduca'dan İngilizce'ye çevirir ve eser 2006 yılında Dar-ul-Fikr Yayınları tarafından yayımlanır. Ahmad, bu çalışmasını, daha önce kaleme aldığı *Iqbal Review* dergisinde Nisan 1977 sayı 18'de yayımlanan "Iqbal's Concept of Eternity" isimli makalesinde, zaman kavramının ölümden sonraki hayat ile ilgili ilişkisini tartışırken, İktbal'in ölüm, ölümsüzlük ve ölümden sonra hayat kavramları ile ilgili görüşlerini merak eder. Ahmad, bu çalışmada, ölümden sonra hayat düşüncesini metafizik açıdan ele almaz. O, ölümsüzlük kavramının bireysel ve toplumsal, yani sosyal-kültürel etkilerine dikkat çeker. Daha açık bir ifadeyle, ölümden sonra hayatın varlığına dair olan inancın, bu hayattaki yansımaları ele alınır. (Ahmad, 2006: 4) Ayrıca Abdul Khaliq tarafından yazılan ve *Iqbal Review* dergisinde Ekim 1996 sayı 37'de yayımlanan "Iqbal's Concept of The Life Hereafter" isimli bir çalışma daha bulunur. Bu çalışmada Khaliq, İktbal'in ölümden sonra hayat hakkındaki fikirlerinin temel olarak İslâmî teorilere dayalı olduğunu ifade eder. Bu çalışma, İktbal'in konu

hakkındaki teolojik fikirlerinin önemi esas alınarak kaleme alınmıştır. Son olarak ise Christopher Scott McClure tarafından “Reconstructing Islam in a Post-metaphysical Age: Muhammad Iqbal’s Interpretation of Immortality” isimli makale, editörlüğünü H. C. Hillier ve Basit Bilal Koshul’un yaptığı, 2015 yılında Edinburgh University Press yayınlarından çıkarılan *Muhammad Iqbal Essays on the Reconstruction of Modern Muslim Thought* adlı yapıtta yayımlanmıştır. Bu çalışmada İktbal’in ölümsüzlük hakkındaki yorumuna dikkat çekilmiş ve bu yorumun bireyin bilincine ve toplumun durumuna göre nasıl şekillendiği tartışılmıştır. (McClure, 2015: 142) Doğrusu bu makalede İktbal’in ölümsüzlük düşüncesinin bir bütün olarak ele alınmadığı görülür. Bizim çalışmamız ise ayrıntılarına ilgili yerlerde değinildiği üzere, daha çok ölümsüzlük kavramının felsefî ve teolojik değeri ile bu bağlamda ortaya konulan tartışmaları ve İktbal’in bu tartışmalar içerisinde konumunu ve fikirlerinin düşünce tarihi açısından önemini esas alır. Bu açıdan çalışmamızın, İktbal’i çalışanlara yol gösterici olması ve düşünürün genel anlayışının ortaya çıkması yönünde önemli bir işlevsellik amacı taşıdığını söyleyebiliriz. Bu amaç, İktbal’in problemlere bakışının din felsefesi açısından din felsefesi konularını yazmak, sorunlarını ortaya koymak ve çözüm üretme bağlamlarında son derece önemlidir.

Düşünce tarihine baktığımızda, eskiden beri hararetle tartışılan ölümsüzlük problemi, küresel anlamda üzerinde önemle durulur. Ülkemizde ölümsüzlük düşüncesi ile ilgili olarak kayda değer çalışmalar yapılmıştır. Sözgelimi, Turan Koç’un İz Yayıncılık tarafından 2. baskısı 2005 yılında yapılan *Ölümsüzlük Düşüncesi*; Metin Yasa’nın Ankara Okulu Yayınları’ndan çıkan ve 2001 yılında basılan *Felsefî ve Deneyisel Dayanaklarla Ölüml Sonrası Yaşam* ve Süleyman Toprak’ın ilk baskısı 1986 yılında Konya’da yayımlanan *Ölümlen Sonraki Hayat* isimli eserler örnek olarak verilebilir.

Araştırma yaptığım konunun, kaynakların tespitinde ve sınırlarının belirlenmesinden bitimine kadar, entelektüel darlığa düştüğümü hissettiğim her an yardımlarını benden esirgemeyen değerli fikirleri ve yapıcı eleştirileriyle bana yol gösteren danışman hocam Prof. Dr. Metin Yasa’ya, çalışmamı büyük bir fedakârlık göstererek okuyup değerlendiren ve birtakım tavsiyelerde bulunan Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran ve Prof. Dr. Fethi Kerim Kazanç hocalarıma, çalışmanın gerek bazı bölümlerini gerekse hepsini okuyan ve olumlu-olumsuz eleştirileriyle katkıda bulunan Yrd. Doç. Dr. Musa Kaval, Arş. Gör. Tuba Yılmaz, Arş. Gör. Yusuf Tan ve sevgili eşim Sevda hanım ile aileme sonsuz teşekkür ederim.

Saim GÜNDOĞAN

Samsun, 2017

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR.....	vii

GİRİŞ

ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİNİN PROBLEMATİK BOYUTU

1. İktal ve İktal'in Din Felsefesinde Ölümsüzlüğün Önemi.....	5
1.1. Kısaca İktal'in Hayatı ve Eserleri.....	5
1.2. İktal'in Din Felsefesinde Ölümsüzlüğün Önemi.....	12
2. Ölümsüzlük Probleminin Teolojik ve Felsefi Ardalanı.....	19
2.1. Ölümsüzlük Probleminin Teolojik Ardalanı.....	19
2.2. Ölümsüzlük Probleminin Felsefi Ardalanı.....	28

BİRİNCİ BÖLÜM

İKBAL'DE ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİNİN TEMEL KAVRAMLARI VE ANALİZİ

1.1. Ben, Benlik ve Tanrı İnançlı.....	35
1.1.1. Ben ve Benlik.....	35
1.1.2. Tanrı İnançlı.....	52
1.2. Ruh, Beden ve Ruh-Beden İlişkisi.....	68
1.2.1. Ruh ve Beden.....	68
1.2.2. Ruh-Beden İlişkisi.....	74

İKİNCİ BÖLÜM

İKBAL'DE ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİNİN YAPILANIŞI

2.1. Ölümün Zorunlu Oluşu ve Kişisel Benin Korunuşu.....	79
--	----

2.1.1. Ölümün Zorunlu Oluşu	79
2.1.2. Kişisel Benin Korunuşu	94
2.2. Yeniden Yaratılış İnancı ve Berzah Problemi	104
2.2.1. Yeniden Yaratılış İnancı	104
2.2.2. Berzah Problemi	117

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İKBAL'DE ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİNİN TEMELLENDİRİLİŞİ

3.1. Ölümsüzlük Algısı ve Kazanılan Ölümsüzlük Anlayışı.....	123
3.1.1. Ölümsüzlük Algısı	123
3.1.2. Kazanılan Ölümsüzlük Anlayışı	138
3.2. Ahlâkî Zorunluluk ve Materyalist Düşüncenin Eleştirisi.....	148
3.2.1. Ahlâkî Zorunluluk.....	148
3.2.2. Materyalist Düşüncenin Eleştirisi.....	156
SONUÇ	169
KAYNAKÇA	174
ÖZGEÇMİŞ	187

KISALTMALAR

A.Ü.İ.F.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
B.	: Beyit
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
D.E.Ü.İ.F.D.	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
drl.	: Derleyen
ed.	: Editör
haz.	: Hazırlayan
Krş.	: Karşılaştır
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
mlf.	: Müellif
M.Ö.	: Milattan önce
M.Ü.İ.F.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
No:	: Numara
O.M.Ü.İ.F.D.	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa Sayısı
S.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
trans:	: Translate
trc.	: Tercüme eden
vd.	: Ve devamı/diğerleri
Vol.	: Volume
Yay.	: Yayınları/Yayınevi

GİRİŞ

ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİNİN PROBLEMATİK BOYUTU

Bu araştırmada, İkbâl'i tanımadan ve onun fikirlerini ortaya koymadan önce, öngörülen sorun, hipotez, amaç, önem, yöntem ve kapsam ileri sürülecektir. Bu bağlamda ölümsüzlük problemi ve İkbâl'in bu konu hakkındaki fikirleri, çalışmanın problemini tespit etme konusunda aydınlatıcı olacaktır.

Genel anlamda ölümsüzlük, ölümün ve zamanın yok olması anlamına gelirken; spesifik olarak ise bedensel ölüme rağmen insan ruhunun sonsuz bir şekilde var olabileceği düşüncesini akla getirir.¹ Başka bir ifadeyle ölümsüzlük, ölüm olgusuna rağmen kişisel hayatın devam etmesi, ölüm olayının bir son durak olmadığı, aksine bireysel kimliğin, ölümden sonra var olmaya devam ettiğini ortaya koyan bir öğretiyi şeklinde ifade edilebilir.² Dolayısıyla ölümsüzlük, insanın doğumuyla başlayan hayatının ölümle son bulmadığını ortaya koyma girişimidir.

Bununla birlikte ölümsüzlük ifadesinden ne anlaşılması gerektiğini açıklığa kavuşturmak, ölümsüzlük var mıdır, sorusuna verilecek cevap ile doğrudan bağlantılıdır. Çünkü anılan soruya verilecek cevap, ölümsüzlük kavramına yüklenecek anlama bağlı olacaktır.³ Bu sebeple ölümsüzlük ifadesini açıklığa kavuşturmak gerekir. Ölümsüzlük başlığı altında “ölümsüz beşeri ruh”, “diriliş” ve “gölge adam”⁴ gibi farklı doktrinleri sıralayarak, ölümsüzlük ifadesini kullanan Antony Flew ve onun gibi düşünenler, ölümsüzlüğü alanı belirsiz, bağlamından koparılan ve içeriği olmayan bir ifadeye indirgeyebilirler. Nitekim kişisel kimliğin sürekliliği olarak ele alacağımız ölümsüzlük inancına alternatif olarak öne sürülen genetik, sosyal veya kültürel gibi farklı versiyonları olan materyalistik ölümsüzlük anlayışları, ruhun ölümsüzlüğünden, dirilişten ve hesap gününden bağımsız olarak ele alınır.⁵

¹ Daniel D. Williams, *The Encyclopedia Americana*, New York: Americana Corporation, 1968, s. 717.

² Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yay., 2005, s. 1287; Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Bulut Yay., 2004, s. 385.

³ Recep Alpyağıl, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, İstanbul: İz Yay., 2013, s. 220.

⁴ Antony Flew, “Immortality”, *The Encyclopedia of Philosophy*, (ed. Paul Edwards), New York: Macmillan Publishing Co., Vol: IV, 1967, s. 139-140.

⁵ Metin Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2001, s. 18-19.

Ölümden sonra maddi dünyanın ötesi olan öteki dünyaya göçen ve varlığını devam eden ruhun⁶, ben olarak kişiliğin taşıyıcısı olduğuna yönelik bir ölümsüzlük düşüncesini savunan İqbal, ölümsüzlük kavramına fenomenal bir anlam yüklemez.⁷

Ölümsüzlük, insanın üzerinde düşünmeden yapamadığı, varoluşsal anlamda değer taşıyan önemli sorunlardan biridir. Bir realite olan ölüm olgusu, ölümden sonrası için insanların kendilerine farklı sorular sormasına sebep olur. Nereden geldim? Ben kimim? Nereye gidiyorum? Bu evrende yaptığımız planlar, yaşam için geliştirdiğimiz projeler ne olacak? Bütün her şeyi ölüme mi teslim edeceğiz? Ölümden sonra insan ne olacak? Ölümün öbür yanında ne var? Ölenler varlıklarını hala sürdürüyorlar mı, yok mu oldular yoksa toz olup havaya mı karıştılar? Ölümden sonra bir hayattan söz edilebilir mi? Bu ve benzeri sorular, insanın kalbinde ve aklında gelişmiş olup doğamızın bir parçası olma değeri taşıdığı için insan tarafından hep sorulagelmiştir.

Indiana'daki eski bir mezar taşında şu ifadelere yer verilir: “Yabancı, yanımdan geçerken dur; ben de bir zamanlar senin gibiydim. Sen de bir gün benim gibi olacaksın, bu yüzden ölüm için hazırlan ve beni takip et.” Yoldan geçen bir kişi bu sözleri okur ve mezar taşına cevap olarak şunu yazar: “Seni takip etmek niyetinde değilim, ta ki gittiğin yeri öğreninceye kadar.”⁸

Ölüm hakkında bilinmek istenen en önemli şey, ölümden sonra neler olacağıdır. Bu soru, ölümden sonraki hayatın bitmeyen bir hayat arzusu, özlemi ve inancı problemini gündeme getirir. Özünde egzistansiyel bir değer ve önem barındıran ölüm, beraberinde spesifik olarak ölümsüzlük probleminin tartışılmasına vesile olan bir olgudur.

Ölümsüzlük, insanoğlunun doğuşundan bugüne kadar tartışılmış, konuşulmuş ve insanın hayatında derin izler bırakmış bir problemdir. Goethe'nin ifadesiyle,

⁶ Hasan Katipoğlu, *Emile Boutroux'da Din Felsefesi*, Ankara: Elis Yay., 2004, s. 76.

⁷ Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Institute of Islamic Culture, 1996, s. 76-98. Bundan sonra bu eser, *The Reconstruction* olarak gösterilecektir. Ölümsüzlük meselesini araştırmak isteyen biri, hangi dine mensup olursa olsun, ölümsüzlük konusunu kutsal metinlere ya da kendi *beni* ve evren konusundaki bilgisine dayalı olarak alabilir. Benzer şekilde, konuyu mantıksal bir yaklaşım içinde tartışabilir ve bu yargılardan hareketle evren ile öte dünya arasında bir ilişki kurarak, ölümden sonra bir hayatın olup olmayacağına ilişkin bir sonucu teolojik ve felsefi bir çıkarıma dayandırabilir. (Metin Yasa, “Kendi Olmanın Olabilirliğine Ölümden Sonra Hayatın Somut Katkısı”, *Tabula Rasa: Felsefi-Teoloji*, Yıl: I, S. II, Isparta: Tuğra Matbaası, 2001, ss. 49-56).

⁸ Ron Rhodes, *The Undiscovered Country: Exploring the Wonder of Heaven and the Afterlife*, Eugene: Harvest House Publishers, 1996, s. 39-40.

“ölümsüzlük ebedî bir sorgulamadır.”⁹ Doğrusu insanların büyük bir çoğunluğu, ölümden sonra bir hayatın olmadığı inancı, bu dünya hayatının hiçbir anlam ifade etmeyeceği anlamına geldiği için ölümü bir son olarak görmez. Bu bağlamda, ölümsüzlük probleminin evrensel bir kanun niteliği taşımadığını, ancak anılan problemin dünya çapında genel kabul gören bir gerçek olduğu söylenebilir.¹⁰

Ölüm olgusu konusunda birbirinden farklı yaklaşımlar söz konusudur. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı bir şekilde ele alınacak olan bu yaklaşımlar, ölümü doğal olarak görenler ile görmeyenler şeklinde kategorize edilebilir. Ölümün ne olduğu hususunda olduğu gibi, insanın ölümden sonraki hayatının mahiyeti konusundaki yaklaşımlar, başta insanın kendisinin, ardından Tanrı, din ve felsefe görüşüne bağlı olarak büyük değişiklikler gösterir.¹¹ Ölüm olgusuna ilişkin bu yaklaşımlar, ölümsüzlük düşüncesi ya da inancı için de söz konusudur. Zira felsefe tarihinde tartışılan ölümsüzlük problemi ve bu doğrultuda ele alınan ruhun ölümsüzlüğü, ruh-beden ilişkisi, kişisel ölümsüzlük, yeniden yaratılış ve diriliş gibi kavramlar birtakım sıkıntuların kaynağı haline gelmiştir. Klasik şekliyle Platon’dan başlayıp, günümüze kadar birçok filozof ve bilim insanı, temelde birbirinden farklı yaklaşımlarla ruh-beden ilişkisini ölümsüzlük açısından açıklamaya çalışmışlardır. Ancak ileride de üzerinde durulacağı üzere, gerek materyalizmde, gerek idealizmde, gerekse mentalizmde konunun doyurucu bir açıklamasını bulmak mümkün görünmemektedir.¹²

Ruh-beden ilişkisi ölümsüzlük açısından ele alındığında bütün bu kuram ve öğretilerin doğrudan ya da dolaylı bir şekilde ölümden sonra hayata ilişkin tartışmalarda söz konusu edildiği görülür. Bu bağlamda ölümsüzlük düşüncesi, ruhun mahiyeti meselesiyle doğrudan ilişkilidir.¹³ Ölümden sonra hayat inancı konusunda ortaya konulan felsefî kuram, dinî öğreti ve bilimsel yaklaşım birbirinden farklı ölümsüzlük anlayışlarının gündeme gelmesine sebep olur. Ancak bu çalışmada,

⁹ Milan Kundera, *Ölümsüzlük*, (trc. Aysel Bora), İstanbul: Can Yay., 2014., s. 91.

¹⁰ James George Frazer, *İnsan, Tanrı ve Ölümsüzlük*, (trc. Onur Aydın, İrem Demirel), İstanbul: Altın Bilek Yay., 2014, s. 470, 522; John Hick, *Death and Eternal Life*, London: Macmillan, 1976, s. 55.

¹¹ Ruhattin Yazoğlu, *Ruh, Ölüm ve Ötesi Gazzalî Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: İz Yay., 2014, s. 31.

¹² Naeem Ahmad, “The Mind-Body Problem and Iqbal’s Point of View”, *Iqbal Review*, (ed. Muhammad Muizuddin), Pakistan: Journal of the Academy, Vol: XXII, No: III, October 1981, ss. 51-62, s. 51.

¹³ İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, Ankara: Umran Yay., 1981, s. 196.

birbirinden farklı olan bütün ölümsüzlük öğretilerini ele almak yerine, İkbâl'in ölümsüzlük düşüncesinin kaynakları ortaya konulacaktır.

Çalışmamızın ana problemi ve bu çerçevede oluşturulan yan problemleriyle bağlantılı olan birtakım hipotezler ileri sürülecektir. Söz konusu hipotezlerin doğrulanması, çalışmamıza yön veren problemlerin çözümüne de olanak sağlayacaktır. Buna göre, çalışmamıza yön verecek hipotezleri şöyle sıralayabiliriz: i, İkbâl'in ölümsüzlük düşüncesini farklı bakış açılarını esas alarak felsefî ve teolojik veriler ışığında ortaya koymak. ii, İkbâl'in ölümsüzlük düşüncesini klasik İslam ve Batı düşüncesindeki yaklaşımlardan ayıran temel noktaları tespit etmek. iii, insanın ölmekle yok olmayacağını savunan İkbâl'in ölümsüzlük düşüncesi ile bağlantılı olan bekâ inancı, benlik ve süreklilik kavramını ele almak. iv, İkbâl'in her fırsatta vurguladığı ölümsüzlüğün ahlâkî bir zorunluluğa bağlı olduğu tezini değerlendirmek. v ise İkbâl'in ölümsüzlüğün kazanılabileceği yönündeki savını tartışmak.

Çalışmanın başlıca amaçlarını şöyle sıralayabiliriz: i, İkbâl'in ölümsüzlük konusundaki görüşlerinin taşıdığı özgünlüğü, anılan konuya ilişkin diğer yaklaşımlarla karşılaştırarak ortaya koymak. ii, din felsefesi alanında İkbâl'in düşüncelerinin, ölümsüzlük problemi üzerinden bilinmesini sağlamak. iii, tarihsel ve güncel açıdan kültürel dinamiklerimizin canlılığını göstermek.

Çalışmamızın birkaç açıdan önem arz ettiğini ifade edebiliriz. i, İkbâl'in düşünceleri üzerinden, kendi kültürel değerlerimizi anlama, anlatma, tartışma, tanıtmaya ve aktarmanın önemini ortaya çıkarmak. ii, ülkemizde, kendi kültürel dinamiklerimize özel atıfla özgün din felsefesi yapmaya katkı sağlamak. iii, kendi kaynaklarımızdan esinlenerek, ölümsüzlük gibi köklü bir problemi ülkemiz din felsefesi literatürüne kazandırmak. iv ise ülkemizde ölümsüzlük problemini konu alan birçok çalışma bulunur. Ancak İkbâl'in anılan konu hakkındaki görüşleri ayrıntılarına inilerek ilk kez ortaya konulacaktır.

Amaç ve önemini yukarıdaki şekilde vurgulamaya çalıştığımız bu çalışmamızın sonraki çalışmalar için, ciddi bir kaynak ve yönlendirici etkiye sahip olacağını umuyoruz.

Çalışmamızda, ölümsüzlük problemi hakkında ortaya konulan görüşler sistematik karşılaştırma yöntemi ışığında ele alınacaktır. Bu bakımdan çalışmamızın içerdiği sorun irdelenirken hem dinî hem de felsefî tartışmalara odaklanacak ve

anılan tartışmalardan yeni ve özgün sonuçlar çıkarmaya yönelik bir çaba gösterilecektir.

Araştırmanın kapsamı ve sınırlılıkları söz konusu olduğunda düşünce tarihinde ölümsüzlük problemi ile ilgili tüm yaklaşımlar bu çalışmanın kapsamına girmez. Araştırmamızın seyri doğrultusunda, İktbal'in söz konusu probleme ilişkin görüşlerini tartışmanın ve değerlendirmenin yanında, yine İktbal'in anılan bağlamda etkilendiği, karşı çıktığı, benzer yaklaşımlar sergilediği ve etkilediği düşünürlere özel atıflar yapılacaktır. Çalışmamızın içeriği bu şekilde sınırlandırılmıştır.

Nitekim hem batı düşüncesi ile meşgul olan hem de İslâm düşüncesini de çok derinden tetkik ederek, birçok yazar ve filozofun eserlerini derinden inceleyerek farklı düşünce sistemlerini mukayese etme imkânı bulan İktbal, kendine özgü bir üslup geliştirmeyi başarır. İktbal'in eserlerinin farklı dillere çevrilmesi ve hakkında dünya dillerinde yazılmış pek çok eserin varlığı, özgünlüğünün apaçık bir işaretidir. Zira şimdiye kadar onun hakkında yazılan makaleler, düzenlenen ulusal ve uluslararası sempozyum ve konferanslar, yapılan çalışma ve tezlerin sayısı oldukça fazladır. Türkiye'de İktbal hakkında yüksek lisans düzeyinde on dokuz¹⁴, doktora düzeyinde ise yalnızca iki¹⁵ çalışma yapılmıştır.

İktbal'in düşüncelerini daha iyi ortaya koymak ve kavramak için kısaca hayatından ve eserlerinden bahsetmek ve onun ölümsüzlük konusundaki düşüncesinin belirginleşmesi için din felsefesi anlayışının ve buna bağlı olarak problemlere yönelik olarak ileri sürdüğü perspektifinin tespit edilmesi gerekir. Şimdi bu amaçla, İktbal ve onun din felsefesinde ölümsüzlüğün önemi ele alınacaktır.

1. İktbal ve İktbal'in Din Felsefesinde Ölümsüzlüğün Önemi

1.1. Kısaca İktbal'in Hayatı ve Eserleri

Muhammed İktbal, 8 Kasım 1873 yılında günümüz Pakistan'ın Pencap eyaletinde yer alan Siyalkot şehrinde doğdu. Soyu, XVII. yüzyılda İslâm dinine giren Keşmir'li bir Brehmen ailesine dayanır.¹⁶

¹⁴ İktbal hakkında yüksek lisans düzeyinde yapılan kimi çalışmaların basımı yapılmıştır. Bkz.; Cevdet Kılıç, *Bir Türk Dostu ve Mevlana Hayranı Muhammed İktbal*, Ankara: Fecr Yay., 2014.

¹⁵ Bkz.; Ahmet Albayrak, *Muhammed İktbal'in Kişilik Yapısı ve Öngördüğü İnsan Modeli*, (basılmamış doktora tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2001; Celal Soydan, *Urduca Manzum ve Mensur Eserler Işığında Allame Muhammed İktbal*, (basılmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1999.

¹⁶ Muhammed İktbal, *Doğu'dan Esintiler (Hayatı, Eserleri ve Şiirlerinden Seçmeler)*, (trc. Nihat Ahmed Asrar), İstanbul: Kültür Yay., 1988, s. 3 (Bu eser, bundan sonra *Doğudan Esintiler*

Mutasavvıf bir anne ve babanın altı çocuğundan- dört kız, iki erkek- biri olan İkbâl, ilk eğitimini Kur'ân üzerine alır ve öğrenimine Siyalkot'ta başlar. Mahalli okuldan sonra, İngilizce öğretim veren İskoçya Misyon Lisesi'ne kaydını yapar. 1893 yılında bu okuldan mezun olduktan sonra, aynı okulun yüksek kısmına devam eder. Bu sırada, Mevlânâ Celâleddin Rumî (1207-1273) ve İbn Arabî (1165-1240)'nin düşüncelerini tanınmasına vesile olan ve kendisinden Arapça ve Farsça derslerini aldığı Mevlevî kimliği ile tanınan hocası Mevlâna Mir Hasan ile tanışır. Hocası, İkbâl'in çok yönlülüğü ile beraber şiirdeki kabiliyetini fark ederek, onu şiir yazmaya teşvik eder.¹⁷

1895'te Siyalkot'te yüksek öğreniminin ilk iki yılını bitirip Lahor'a geçen İkbâl, felsefe öğrenimi görmek için Devlet Yüksek Okuluna yazılır. İlk evliliğini de aynı senede yapan İkbâl, bu arada doğu bilimci Prof. Dr. Sir Thomas Arnold ile tanışır ve ona kendini sevdirebilir. İki yıl okuduktan sonra lisans sınavını pekiyi derece ile geçer, Arapça ve İngilizce'yi birincilikle bitirir ve altın madalya kazanır. Ayrıca 1899'da felsefe yüksek sınavını yine birincilikle bitirerek ödüllendirilir. Aynı yıl, Lahor'un Oriental Collage'da Arapça öğretim görevliliğine atanır. Bir süre sonra o, İslâmiye Yüksek Okulu'nda İngilizce ve Felsefe öğretmenliğine başlar.¹⁸

1905 yılında Avrupa yolculuğuna başlayan İkbâl, Cambridge Üniversitesi'ne bağlı Trinity Collage'da kaydını yaptıırarak Prof. Mc. Taggart (1866-1925)'in yönetiminde doktora çalışmalarına başlar. Burada R.A. Nicholson ve E.G. Browne gibi ünlü oryantalistlerle dostluk kuran İkbâl, o dönemde Cambridge Üniversitesi'nde felsefe dalında yalnızca yüksek lisans yaptırıldığından, doktora tezine başlayabilmek için Münih Üniversitesi'ne gider ve 4 Kasım 1907 yılında "The Development of Metaphysics in Persia" adlı tezini vererek doktor unvanını almaya hak kazanır.¹⁹

Almanya'dan İngiltere'ye giden İkbâl, 6 Temmuz 1908'de hukuk diploması alır. Bu arada İslâmî meselelerle ilgili birçok konferans verir ve Müslüman

şeklinde gösterilecek.); Aynı mlf; *İslâmî Benliğin İçyüzü*, (trc. Ali Yüksel), Ankara: Hece Yay., 2012, s. 11.

¹⁷ Muhammed İkbâl, *Bir Şahinsin Sen Muhammed İkbâl'den Gençlere Şiirler*, (trc. Halil Toker), İstanbul: Demavend Yay., 2014, s. 7.

¹⁸ Ramazan Tunç, *Muhammed İkbâl*, İstanbul: Zafer Matbaası, 1984, s. 15-17; *Türkiye'de Dr. Muhammed İkbâl*, İstanbul: Türkiye-Pakistan Kültür Cemiyeti Yay., 1962, s. 10-11.

¹⁹ Zülfikâr Ali Han, *Doğudan Bir Ses İkbâl'in Şiiri*, (trc. Turgut Akman), İstanbul: Binbirdirek Yay., 1981, s. 32-35; Selahattin Yaşar, *Muhammed İkbâl Hayatı-Sanatı-Mücadelesi*, İstanbul: Nesil Yay., 2007, s. 29-30.

Birliği’’²⁰ nin Londra’da açılan şubesine üye olur. Avrupa’daki eğitim hayatı sona eren İkbâl, 1908 yılında ülkesine döner. Lahor’da avukatlık mesleğine başlayan İkbâl, 1909-1911 tarihleri arasında Lahor Government Collage’da felsefe profesörlüğü yapar. Ancak resmi bir görevin düşüncelerini kısıtladığı gerekçesiyle bu görevinden istifa eder. Lakin bu dönemde milli ve ülke meseleleriyle ilgilenmeye başlayan İkbâl, şiirler yazmaya devam eder. Bu süreçte iki evlilik daha yapan İkbâl, çalıştığı işte sadece geçimini sürdüreceğ ölçüde bir kazanç elde etme çabası gösterir ve onun bu özelliği ölünceye kadar devam eder.²¹

İkbâl’e 1922 yılında İngiliz Hükümeti tarafından “Sir” unvanı verilir. İkbâl, bunu, Müslüman bir şairin bu unvanı almasının faydalı olacağı ve hocası Mir Hasan’a “Şemsu’l-Ulema” unvanının verilmesi şartıyla kabul eder.²²

1926 yılında Yasama Meclisi üyeliğine seçilir. Bağımsız bir Pakistan fikrini ortaya koyar. İngiltere’de yapılan İkinci Yuvarlak Masa Konferansı’na delege olarak katılır. İngiltere’den dönüşü sırasında 1931 yılında İtalya’da Mussolini ile görüşür. Üçüncü Yuvarlak Masa Konferansı’na katılan İkbâl, tatmin edici sonuçlar almaz. Afgan kralı Nadir Şah’ın daveti üzerine 1933 yılında Kabil’e gider.²³ Oxford Üniversitesi’nin “İslâm Düşüncesinde Zaman ve Mekân” konusunda konferanslar vermek üzere yapılan davetini sağlık sorunları nedeniyle reddeder.²⁴

Doğrusu İkbâl’in yazdığı şiirlerle Hindistan’daki Müslümanların hareketlenerek İngiliz sömürüsüne başkaldırmalarında ve Pakistan’ın kuruluşunda büyük tesiri olur. Bu yönüyle İkbâl, Mehmet Akif Ersoy’a benzetilir.²⁵

²⁰ İkbâl’in İslâm Birliği hususundaki rehberleri Nadir Şah (1688-1747), Seyyid Cemâlüddîn-i Afganî (1838-1897) ve Sait Halim Paşa (1863-1921)’dir. Ayrıntılı bilgi için bkz.; Seyyid Cemâlüddîn-i Afganî, *Tabiatçılığı Red*, (trc. Aziz Akpınarlı) Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yay., 1956; Sait Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, (haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul: İz Yay., 2012; aynı mlf.; *İslâmlaşmak*, İstanbul: Bedir Yay., 1965.

²¹ Kul Sadi, *Doğunun Uyanışı İkbâl*, İstanbul: Vahdet Yay., 1985, s. 44-45; İkbâl’in evlilikleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.; Doris Ahmad, *Iqbal As I Knew Him*, Lahore: Caravan Press, 1986, s. 37-47.

²² Sadi, *Doğunun Uyanışı İkbâl*, s. 48; Mustafa Said Kurşunoğlu, “Muhammed İkbâl’in Meydan Okuyan Hayatı ve Eleştirel Düşüncesi”, *Muhafazakar Düşünce*, Yıl: 12, S. 47, Ankara: Kadim Yay., 2016, s. 58.

²³ Nedvi, *İkbâl’in Mesajı*, (trc. Yusuf Işıcık), Konya: Hayre Hizmet Vakfı Yay., 1979, s. 32-33; Ahmet Albayrak, *İkbâl’in Düşünce Dünyası*, (drl. Ahmet Albayrak), İstanbul: İnsan Yay., 2006, s. 331.

²⁴ Sadi *Doğunun Uyanışı İkbâl*, s. 53.

²⁵ Ebu’l-Hasan en-Nedevî, *Büyük İslâm Şairi Dr. Muhammed İkbâl*, (trc. Ali Ulvi Kurucu), İstanbul: Marifet Yay., 2014, s. 26-27; İsa Çelik, *Muhammed İkbâl’in Tasavvuf Düşüncesi*, İstanbul: Kaknüs Yay., 2004, s. 17.

Aftab, Cavid ve Münire isminde üç çocuğu olan İkbâl, uzun süren bir hastalıktan sonra, 21 Nisan 1938'de vefat eder.²⁶

İkbâl, ana dili Pencabî dışında Urduca, Poştî, Arapça, Farsça, İngilizce ve Almanca dillerine vâkıf, bu dillerle rahatlıkla eser verilebilecek yetenektedir. Manzum eserlerini Farsça ve Urduca, mensur eserlerini ise Urduca ve İngilizce dillerinde yazmıştır.²⁷

Manzum Eserleri

A. Farsça Eserler

1. Esrâr-i Hodî (Benliğin Sırları): İlk baskısı 1915 yılında Lahor'da yayımlanır. Mevlana'nın *Mesnevisi* tarzında kaleme alınan bir eserdir. Anılan eser, 1920'de R. A. Nicholson tarafından *The Secret of the Self* adıyla İngilizce'ye tercüme edilir. Birçok dilde çevirisi yapılan *Esrâr-i Hodî*'nin Türkçe tercümesi, *Rumuz-i bî-Hodî* eseriyle birlikte *Esrar ve Rumuz* adıyla Ali Nihat Tarlan tarafından yapılır ve 1964 yılında yayımlanır. İkbâl, bu eserde, "hodî" kelimesine çalışmanın ileriki bölümlerinde ele alınacağı gibi, yeni ve olumlu bir anlam kazandırır. Ayrıca yeni bir felsefî perspektifle "benlik" ve "Allah'ı tanıma" meseleleri bu eserde ele alınır.²⁸

2. Rumuz-i bî-Hodî (Benliksizliğin İşaretleri): *Esrâr-ı Hodî*'nin tamamlayıcısı niteliğini taşıyan bir eserdir. İlk kez 1918 yılında Lahor'da basılır. Anılan eserde fert ve millet ilişkisi, ferdin millet içinde kendinden geçmesi ve Müslümanın İslâm ümmetiyle ilişkisi ele alınır.²⁹

3. Peyam-ı Maşrik: İlk kez 1923'te Lahor'da yayımlanır. Bu şiir mecmuası Alman şairi J.W. Goethe (1749-1832)'nin *West-Östlicher Divan (Doğu-Batı Divanı)*'na cevaben kaleme alınır. Afganistan kralı Amanullah Han'a atfedilen *Peyam-ı Maşrik* eserinde, Batı maddeciliğinin Doğu'yu aşk ve heyecandan uzaklaştırmasından ve

²⁶ Abdul Qadir, *Iqbal The Great Poet of Islam*, (ed. Muhammad Hanif Shahid), Lahore: R. R. Printers, 1987, s. 38; İkbâl'in hayatı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.; Masud-ul-Hasan, *Life of Iqbal General Account of His Life Book I*, Lahore: Ferozoono Ltd., (tarihsiz).

²⁷ Abdulkadir Karahan, *Dr. Muhammed İkbâl ve Eserlerinden Seçmeler*, İstanbul: Gençlik Basımevi, 1974, s. 19-20.

²⁸ Muhammed İkbâl, *Esrâr-ı Hodî (Benliğin Sırları)*, (trc. Ali Nihat Tarlan), İstanbul: Yenilik Basımevi, 1958, s. 11-13 vd. Bundan sonra bu eser *Esrâr-ı Hodî* ile gösterilecektir. Ayrıca bkz.; Muhammed İkbâl, *Esrâr-ı Hodî (Benliğin Sırları)*, (trc. Ahmet Metin Şahin), Bursa: Irmak Yay., 1998.

²⁹ Muhammed İkbâl, *Esrar ve Rumuz*, (trc. Ali Nihat Tarlan), İstanbul: Sufi Kitap, 2010, s. 19-21; *Rumuz-i bî-Hodî*, Ali Nihat Tarlan tarafından *Benlikten Geçmenin Remizleri* şeklinde Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

manevi olgunluğun ruh ve moral gücü sayesinde elde edilebileceğinden bahsedilir. Türkçe tercümesi Ali Nihat Tarlan tarafından *Şarktan Haber* adıyla yapılmış olup, 1956 yılında yayımlanır.³⁰

4. Zebur-i Acem (Acem İlâhileri): Bu eser, ilk kez 1927 yılında Lahor'da basılır. Ali Nihat Tarlan tarafından 1959 yılında *Gülşen-i Razu Cedid (Sır Güllerinin Açtığı Bahçe)*, 1964'te ise *Zebur-u Acem'den Seçmeler* adıyla bu eserin Türkçe tercümesi yapılır. Bu eserde, yeni bir uyanışın zaruretinden bahsedilerek, anılan uyanışın temelini ilâhî aşk ile yoğrulması gerektiği vurgulanır.³¹

5. Câvidnâme: İkbâl'in Farsça şiirlerini ihtiva eden bu eser, 1932 yılında tamamlanır. İtalyan şairi Dante (1265-1321)'nin *Divina Commedia (İlâhî Komedyâ)* eserine nazire olarak kaleme alınır. Câvidnâme'nin ilk Türkçe çevirisi, 1958'de Annemarie Schimmel tarafından açıklamalı bir Türkçe ile yapılır. Daha sonra, Ahmet Metin Şahin ve Halil Toker tarafından eserin çevirisi yapılır. Mevlâna ve Dante'nin etkilerinin görüldüğü bu eserde, İnsan-ı Kâmil'in yüceltilmesi ortaya konulur. Geleneksel kimi Fars destanları gibi bir münacatla başlatılan bu eserdeki münacatın ilk mısralarının Mevlâna'nın *Mesnevi*'sinin ilk mısralarına telmih olduğu görülür. *Mesnevi*'deki firaktan şikâyet eden "ney" in yerine İkbâl, "cenk" misalini kullanır.³²

6. Misafir: Afgan Kralı Muhammed Nadir Şah'ın daveti üzerine 1933'te Afganistan'a yaptığı ziyaretten sonra yazılır. Bu eser, ilk kez 1934'te Lahor'da yayımlanır. Türkçe tercümesi Ali Nihat Tarlan tarafından *Yolcu* adıyla yapılır ve *Pes çî Bayed Kerd ey Akvam-ı Şark ve Bendegi-nâme (Kölelik)*'nin tercümeleri ile bir arada 1976'da yayımlanır.³³

³⁰ Muhammed İkbâl, *Şarktan Haber*, (trc. Ali Nihat Tarlan), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956, s. 4-12.

³¹ Muhammed İkbâl, *Mektuplar*, (trc. Halil Toker), İstanbul: Kaknüs Yay., 2002, s. 14.

³² Muhammed İkbâl, *Cavidnâme*, (trc. Annemarie Schimmel), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958, s. V-XLIV; Muhammed İkbâl, *Cavidnâme*, (trc. Ahmet Metin Şahin), Bursa: Irmak Yay., 1997; Câvidnâme, İkbâl'in oğlu Dr. Cavid'in adını taşıyan bir eserdir. Ancak "cavid" kelimesinin, "ebedî, sürekli, daimî, kalıcı, ölümsüz" gibi manaları değerlendirilerek ve eserin adının "sonsuzluk ya da ölümsüzlük mektubu/kitabı" manasının da çıkarılabilecek şekilde konulduğu düşünülebilir. (Muhammed İkbâl, *Cavidnâme*, (trc. Halil Toker), İstanbul: Kaknüs Yay., 2002, s. 16-17.)

³³ Muhammed İkbâl, *Ey Şark Kavimleri Bundan Sonra Ne Yapmalı-Misafir-Kölelik*, (trc. Ahmet Metin Şahin), İstanbul: Irmak Yayınları, 2007, s. 10. Bundan sonra bu eser, *Ey Şark Kavimleri* olarak gösterilecektir.

7. Pes çî Bayed Kerd ey Akvam-ı Şark (Ne Yapmalı Ey Şark Kavimleri): Bu eserde hak batılın, çağımızın siyasetinin ne olduğu, doğu kavimleri için açıklanır.³⁴

8. Armağan-ı Hicaz (Arabistan'ın Armağanı): İktbal'in vefatından sonra 1938 yılında Lahor'da yayımlanan bu eserde İktbal, Hicaz'a gitme ve hacı olma isteğini dile getirir. Türkçe tercümesi *Hicaz Armağanı* adıyla Ali Nihat Tarlan tarafından yapılır ve 1964'te yayımlanır.³⁵

B. Urduca Eserler

1. Bang-ı Dera (Kervan'ın Çağrısı): İktbal'in Urduca ilk şiir mecmuası olan bu eser, 1927'te Lahor'da ilk baskısı yapılır. Bu eserde, Müslüman-Hint topluluğunun duygularına hitap ederek sömürgecilere karşı canlanıp kendilerine gelmeleri gerektiği hususu vurgulanır.³⁶

2. Bal-ı Cibril (Cebrail'in Kanadı): Bu eser, 1935'te Lahor'da yayımlanır. Mütefekkir, Müslümanların uyanmaları ve benliklerine sahip çıkmaları gerektiği hususuna dikkat çeker. Ahmed Asrar, Ahmet Kızılkaya ve Yusuf Salih Karaca tarafından tercümesi yapılır.³⁷

3. Darb-ı Kelîm (Musa Vuruşu): İlk kez 1936'da Lahor'da yayımlanır. Altı bölümden oluşan bu eserin konuları, İslâm ve Müslüman, Eğitim ve Öğretim, Kadınlar, Edebiyat ve Güzel Sanatlar, Doğu ve Batı Siyaseti, Afganistan Gülünün Mihrabının Fikirleri şeklinde sıralanır. Türkçe'ye ilk tercümesi Ali Nihat Tarlan tarafından yapılır ve 1968'de yayımlanır.³⁸

Mensur Eserleri

1. İlmü'l İktisad: İktbal'in ekonomi bilimleri meselelerinde Urduca yazdığı ilk eseridir. Lahor'da 1903'te yayımlanır.³⁹

2. The Development of Metaphysics in Persia: İktbal'in 1908'de Münih Üniversitesi'nde Prof. Hommel'e sunduğu felsefe doktora tezidir. Bu eser, 1908'de Londra'da İngilizce olarak yayımlanır. 1971 yılında M.M. Şerif, 1997'de Cevdet

³⁴ İktbal, *Ey Şark Kavimleri*, s. 10.

³⁵ İktbal, *Doğudan Esintiler*, s. 31; Aynı mlf.; *Kulluk Kitabı Hicaz Armağanı, Yeni Gülşen-i Raz, Musa Vuruşu*, (haz. Ali Nihat Tarlan), İstanbul: Timaş Yay., 2014, s. 11 vd.

³⁶ İktbal, *Doğudan Esintiler*, s. 26.

³⁷ İktbal, *Doğudan Esintiler*, s. 26; Aynı mlf.; *Cebrail'in Kanadı (Bal-ı Cibril)*, (trc. Ahmet Kızılkaya), İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2000; Aynı mlf.; *Cebrail'in Kanadı*, (trc. Yusuf Salih Karaca), İstanbul: Furkan Yay., 1983.

³⁸ Muhammed İktbal, *Darb-ı Kelîm*, (trc. Ali Nihat Tarlan), İstanbul: İstanbul Matbaası, 1968, s. 5-6.

³⁹ İktbal, *Doğudan Esintiler*, s. 25-26.

Nazlı tarafından *İslâm Felsefesine Bir Katkı* ismiyle Türkçe tercümesi yapılır. İktbal'in ilk felsefî denemesi olan bu eserde, Yunan düşüncesi, İslâm öncesi felsefî düşünceler ve tasavvuf düşüncesinin İran düşüncesine olan katkıları, etkileri ile birlikte İran düşüncesinin mantıkî gelişimi ele alınır.⁴⁰

3. Six Lectures on The Reconstruction of Religious Thought in Islam: İktbal'in Madras, Haydarabad ve Aligarh Üniversitelerinde 1928 ile 1929 yıllarında verdiği İngilizce konferanslardan meydana gelen bir eserdir. İlk basımı 1930 yılında Lahor'da yapılan bu eser, Urduca, Fransızca, Bengalce, Arapça, Farsça ve Türkçe'ye çevrilir. Bu eseri Sofi Huri *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*⁴¹, Ahmet Asrar *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*⁴², Rahim Acar *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*⁴³ ve Celal Soydan *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*⁴⁴ isimleriyle Türkçe'ye çevirir. İktbal, bu eserde, İslâm düşünce tarihinin geleneksel felsefe ve yapısına gerekli özeni göstererek ve son yüzyıllarda farklı alanlardaki gelişmeleri göz önünde bulundurarak İslâm'ın özüne bağlı kalarak yeni bir din felsefesi anlayışı kurmaya çalışır. Bu bağlamda, İktbal'in hedefi ve eserin mesajı açısından Gazzâli (1058-1111)'nin İhyâ projesi ile mukayese edilir.⁴⁵ Bu eser, yedi konferansın bir araya getirilmesiyle oluşur. “Bilgi ve Dinî Tecrübe” konferansında, bir yandan, Kur'ân'dan âleme ve insanın tabiatına ilişkin değişik yollardan edinilen bilgiler arasındaki fark, diğer yandan ise İslâm'da insan tecrübesinin hem haricî hem de içsel boyutuna verilen önem esas alınarak, dinî tecrübe anlatılmaya çalışılır. “Dinî Tecrübenin Sunduğu İlhamların Felsefî Olarak İncelenmesi” konulu konferansta, dinî tecrübe sonucu ortaya konulan doğruluk iddialarının, hükümlerin ve o tecrübeyi yaşamayan kişi için bir anlam taşıyıp taşımadığı tartışması ortaya konulur. “Tanrı Tasavvuru ve Duanın Anlamı” başlıklı konferansta, Tanrı kavramı ve O'nun sıfatları, önce Kur'ân açısından, daha sonra ise ilmî açıdan ele alınarak bir değerlendirme yapılır. Burada dikkat çeken ilk şey,

⁴⁰ Muhammed İktbal, *İslâm Felsefesi Tarihine Bir Katkı (İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü)*, (trc. Cevdet Nazlı), İstanbul: İnsan Yay., 1995, s. 7-10. Bu eser, bundan sonra *İslâm Felsefesi Tarihine Bir Katkı* şeklinde gösterilecektir.

⁴¹ Muhammed İktbal, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, (trc. Sofi Huri), İstanbul: Çeltüt Matbaacılık, 1964.

⁴² Muhammed İktbal, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (trc. N. Ahmet Asrar), İstanbul: Birleşik Yay., (tarihsiz).

⁴³ Muhammed İktbal, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası*, (trc. Rahim Acar), İstanbul: Timaş Yay., 2013. (Bundan sonra bu eser, *İ.D.D.Y.İ.* olarak gösterilecektir).

⁴⁴ Muhammed İktbal *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, (trc. Celal Soydan), Ankara: Hece Yay., 2015.

⁴⁵ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (trc. Kasım Turhan), İstanbul: İklim Yay., 1987, s. 276.

Allah'ın "Nur"a benzetilmesi; ikincisi ise asıl gerçeğin benlik olduğu ve bu benlikten de yaratıcılık açısından her zaman benliğin çıkacağı vurgusudur. "İnsanî Ego: İnsanın Özgürlüğü ve Ölümsüzlüğü" adlı konferansta, Tanrı tarafından "ben"e gereken değerin verildiği, ancak yanlış anlayış ve değerlendirmeler neticesinde aşırı kaderciliğin İslâm dünyasında yayılmasından kaynaklanan sıkıntılar ile daha çok İktbal'in yaşadığı çağdaki ruh ve ölümsüzlük tasavvurlarının incelenmesi ve buna bağlı olarak spesifik açıdan dinî öğretinin yaklaşımının tespit edilmesi anlatılır. "Müslüman Kültürün Ruhü" isimli konferansta, İslâm kültürünün temelinde bulunan evrenin dinamik oluşu yönünde ısrar etmesi ifade edilir. "İslâm'ın Yapısındaki Hareket ilkesi" konulu konferansta ise "icma"nın İslâm çatısı altındaki değerine dikkat çekilmiş olup, anılan kavrama yepyeni bir anlam kazandırma girişimleri ele alınır. "Din Mümkün müdür?" başlıklı son konferansta, dinî hayatın "iman", "fikir" ve "marifet" şeklinde üç döneme ayrıldığı, tasavvuf ve dinî tecrübenin önemi tekrar vurgulanarak din ve bilimin uyumlu bir şekilde yaşayabilecekleri belirtilir.⁴⁶

4. Stray Reflections (Başboş Yansımalar): İktbal'in not defteri niteliği taşıyan ve zihinsel gelişim serüvenine ışık tutan bu eser, *Yansımalar* adıyla Halil Toker tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.⁴⁷

Görüldüğü üzere, İktbal, dinamik ve üretken bir hayat yaşamıştır. Bu yaşam tarzına bağlı olarak büyük bir birikime sahip olmuştur. Bu birikim bağlamında eserler kaleme almış ve düşüncelerini ifade etmiştir.

Gelinen aşamada İktbal'in ölümsüzlük düşüncesinin iyi bir şekilde kavranabilmesi için, din felsefesinin ele alınması gerektiği kanısındayız.

1.2. İktbal'in Din Felsefesinde Ölümsüzlüğün Önemi

İktbal'in felsefe anlayışı, aslî unsurları itibariyle dinî bir felsefedir. Ancak onun felsefeyi küçümsediği söylenemez. Bu bağlamda o, öncelikle bu dünyanın ardından öte dünyanın anlaşılmasını sağlayacak birtakım felsefî sorular sorar: "İçinde yaşadığımız âlemin özellikleri ve genel yapısı acaba nedir? Âlemin yapılışında kalıcı bir öge var mıdır? Âlemlerle ne tür ilişkiler içindeyiz? Kâinattaki yerimiz nedir? Bizim bulunduğumuz yere uygun olan davranış biçimi nedir?"⁴⁸ Doğrusu bu sorular, felsefe

⁴⁶ İktbal, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. XV-XVIvd; Aynı mlf.; *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 11-13vd; Aynı mlf.; *İ.D.D.Y.İ.*, s. 17-19vd; Aynı mlf.; *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, s. 7-10.

⁴⁷ Muhammed İktbal, *Yansımalar*, (trc. Halil Toker), İstanbul: Kaknüs Yay., 2007, s. 5-7.

⁴⁸ İqbal, *The Reconstruction*, s. 1; İktbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 31.

ve dinin ortak sorularıdır. İktbal, anılan türden sorulara bir şekilde cevap verebilmek için oldukça özlü bir biçimde din ile felsefeyi karşılaştırır ve işlevlerine dikkat çeker.

İktbal'e göre felsefenin işlevi, herhangi bir sınıra ve otoriteye bağlı kalmadan insanın sahip olduğu en önemli özelliği olan düşüncesinin, tıpkı bir okyanusun dibindeki inci tanelerini arar gibi, derinliklerine dalarak, birtakım eleştiri, çözümleme ve sentezlerle gerçeğe ulaşma girişimidir. Felsefenin ruhu, özgür araştırmadır. Felsefe, bunu yaparken, sonunda saf aklın "Nihâi Gerçeklik"e ulaşmasını ya inkâr eder ya da dürüst bir şekilde onun bu konudaki aciziyetini kabul eder. Buna karşılık dinin özü ise imandır. Bu durumda, felsefenin salt aklî metodunu dine uygulamak mümkün müdür? Şayet iman yalnızca bir histen ibaret olsaydı; bu soruya olumlu bir cevap verilemezdi. İktbal'e göre iman, tıpkı bir kuş gibi, aklın takip etmesi imkânsız, "görünmez yolu" görür. Akıl, insanın gönlüne pusu kurup, içinde var olan görünmez zenginliğini talan ederken; iman ise düşünme ve bilme edimlerine sahiptir. Felsefî konuşmak gerekirse, imanın "kognitif" bir mahiyete sahip olduğu vurgulanır. Nitekim dinler tarihinde öne sürülen tartışmalar, düşüncenin dinde önemli bir öge olduğunu kanıtlar. İktbal'in aktardığı, Alfred North Whitehead (1861-1947)'in ifadesiyle, din, bir genel hakikatler sistemidir. İktbal'e göre din, samimiyetle benimsendiği, inanıldığı ve layıkıyla idrak edildiği, yaşandığı takdirde insanın hem batınî hem de zahirî âleminde ciddi ve etkili değişimler meydana getirir. Hiç kimse, şüpheli bir davranış ilkesine dayanarak hareket etme riskine girmez. Durum böyle olunca dinin temel ilkeleri hususunda aklî dayanağa, bilimin dogmalarında olduğundan daha fazla ihtiyaç duyulur. Bilim, şimdiye kadar olduğu gibi, aklî bir metafiziği görmezden gelir. Din ise özü itibarıyla böyle bir ihmalde bulunmaz. İktbal'e göre bu nedenle, Whitehead'in haklı bir şekilde belirttiği gibi, iman asırları, akılcılık asırlarıdır. Ancak şu gerçeğin altını çizmekte yarar vardır: İmanı aklîleştirmek, felsefenin dine üstün olduğunu kabul etme anlamına gelmez. Elbette ki felsefenin dini yargılama yetkisi vardır. Ancak yargılanan şeyin doğası, felsefenin yargılama yetkisine yalnızca kendi spesifik şartlarına göre tâbi olmasını gerektirir. Felsefe, dini yargılama makamındayken, dine elindeki veriler arasında daha düşük bir konum tayin edemez. Çünkü din, bölümlenecek bir şey değildir; o ne gelişigüzel bir düşünce ne gelişigüzel bir his ne de gelişigüzel bir fiildir. Din, insanın bir bütün olarak ifadesidir. Bu cümleden olarak, felsefe, dini değerlendirirken onun merkezî konumunu göz ardı edemez. Değil mi ki düşünce ve sezgi özünde birbirine karşıt

değildir. Çünkü her ikisi de aynı kaynaktan doğar ve birbirini tamamlar. Biri, “Gerçek”in ayrıntılarıyla ilgilenirken; öteki ise bütününcü inceler. Biri “Gerçeklik”in geçiciliğini, diğeri ise ebedîliğini çözümler. Tekrardan canlanmaları için her ikisinin de birbirine ihtiyacı var. Her ikisi de hayattaki işlevleri ölçüsünde görebildikleri aynı “Gerçek”i görmeye çalışır. Dolayısıyla her ikisinden biri söz konusu olunca, öteki küçümsenemez.⁴⁹

Öte yandan yine İkbâl’e göre, İslâm’da aklî temelleri araştırma bizzat Hz. Peygamber tarafından başlatılmıştır. Onun her daim duası şöyleydi: “Ey Rabbim, ilmimi artır.”⁵⁰ Hz. Peygamber’in ölümünden sonraki yüzyıllarda İslâm dünyası, muazzam derecede canlı bir fikir alanı geliştirdi ve bu alan, en yüksek mertebede, rasyonel faaliyet şeklinde Müslüman filozofların eserlerine yansdı. Nitekim söz konusu eserler, gerek tutarlı bir düşünce sistemine duyulan özlemi, gerek hakikate canı gönülden adanmışlığı, gerekse çağın sınırlarını ortaya koyar. Ancak İkbâl’e göre Yunan felsefesi, İslâm tarihinde büyük bir kültürel etki olarak ortaya çıkar. Yine öna göre Müslüman filozoflar, Kur’ân’ı, Yunan felsefesinin ışığında okuyup yorumladılar. Bu durum, ilâhî mesajın son derece geniş, açık ve sağlıklı olan dünya yaklaşımını, bir nebze kadar muğlâklaştırır. İkbâl, bu çıkarımı yaptıktan sonra kimi Yunan filozoflarının görüşlerine Kur’ân ışığında eleştiriler getirir. Ona göre Sokrates (M.Ö. 468?-400?), kendinden önceki Yunan filozoflarının aksine, bütün dikkatini yalnızca insanın dünyasına yoğunlaştırır. Ona göre, insanın araştırma yapmasına uygun olan şey, bitkiler, böcekler yahut yıldızlar dünyası olmaktan ziyade; bizzat insanın kendisidir. Bu durum Kur’ân’ın ruhundan farklıdır. Çünkü Kur’ân, mütevazî arıda ilâhî vahye mazhar olacak bir varlık olabileceği fikrine, okuyucusunu rüzgarlardaki sürekli değişimi, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelmesini, bulutları, yıldızları, semaları ve sonsuz bir mekanda gezen gezegenleri gözlemeye çağırır.⁵¹ Platon (M.Ö. 427-347) ise duyu-algısını hor görür. O, duyu algısının gerçek bilgi olmadığını iddia eder. Çünkü ona göre, bu dünya yalnızca görünüşten ibarettir. Bu nedenle Gerçeklik, değişmeyen “idealar” dünyasındadır. İkbâl’e göre, bu yaklaşım da Kur’ân’ın ruhundan çok farklıdır. Yine Kur’ân, “işitme” ve “görme”yi en değerli ilâhî lütuflar olarak görür ve onların bu dünyadaki faaliyetlerinden ötürü Allah’a

⁴⁹ İqbal, *The Reconstruction*, s. 1-2; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 31-33.

⁵⁰ *Kur’ân*, Tâhâ (20): 114.

⁵¹ *Kur’ân*, Nahl (16): 68-69; Bakara (2): 164.

hesap verileceğini ilan eder.⁵² Ayrıca Aristoteles, her ne kadar gerçekçi ve bütünlük niteliği taşıyan bir düşünceden yola çıkmış olsa bile insan hakkında nihâi problemlerin bazılarını cevapsız bırakır. Sözgelimi, Tanrı-evren ilişkisi, ruhun ölümsüzlüğü vb. meselelerde tatmin edici izahlarda bulunmaz. İktbal'e göre, İslâm düşünürlerinin klasik spekülâtif felsefenin etkisinde kalarak, tamamen gözden kaçırdıkları şey tam olarak budur.

Bu aşamadan sonra İktbal, sözü İslâm düşünürlerine getirerek özetle şöyle der: Onlar, Kur'ân'ın gerçek mesajını, Yunan felsefesinin etkisinde kaldıkları için göremediler. Onların Kur'ân'ın ruhunun klasik Yunan felsefesinin karşıtı ve ondan daha geniş bir perspektife olduğunu- tam anlamıyla olmasa da- fark etmesi iki yüzyıldan fazla bir zaman almıştır. Bu fark ediş, bir entelektüel isyan niteliğindedir. Bunun önemi günümüze kadar bile hâlâ anlaşılammıştır. Gerek anılan isyan gerekse kendi şahsi hikâyesi sayesinde Gazzâlî, dini, felsefî şüphencilığe dayandırdı. Onun bu tutumu, din açısından sakıncalı olmakla birlikte, Kur'ân'ın ruhuna da uygun değildir. Entelektüel isyankârlara karşı Yunan felsefesini savunan ve Gazzâlî'nin en büyük muhalifi olan İbn Rüşd, Aristoteles'in Faal Aklın ölümsüzlüğü olarak bilinen öğretisini kabul eder. İktbal'e göre bu öğretiyi, Kur'ân'ın insanî egonun değeri ve kaderine dair görüşünün tam karşıtıdır. Bu cümleden olarak İbn Rüşd, İslâm'daki önemli ve verimli bir düşünceyi gözden kaçırdı ve farkında olmadan insanın kendisi, Tanrı'sı ve dünyası ile ilgili derinlikli yaklaşımını muğlâklaştıran, temeli zayıf ve umut kırıcı olan bir hayat felsefesinin gelişmesine sebep oldu. İktbal'e göre Eş'arî düşünürler, daha yapıcı bir tavır ortaya koymakla birlikte, şüphesiz doğru yolu takip ettiler ve idealizmin daha modern şekillerini sezdiler. Ancak bir bütün olarak Eş'arî hareketinin amacı, Yunan diyalektiği vasıtasıyla sünnî düşünceyi savunmaktır. Mutezilî düşünürler ise dini, yalnızca bir öğretiyi bütünü olarak tasavvur eder. Dinin hayatî bir olay olduğunu göz ardı eder. Bu nedenle de Hakikate yaklaşmanın kavramsal olmayan tarzlarını hiçbir surette dikkate almaz ve dini mantıksal kavramlar sistemine indirgerler. Dolayısıyla olumsuz bir tavır takınan Mutezilî düşünürler, gerek bilimsel gerekse dinî bilgi alanında düşüncenin somut tecrübeden tam anlamıyla bağımsız olmasının mümkün olmadığını görmekte başarısız oldular.⁵³

⁵² Kur'ân, İsra (17): 36.

⁵³ İktbal, *The Reconstruction*, s. 2-4; İktbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 33-35.

İkbal, burada yaptığı çözümlenme, değeriendirme, eleştiri ve yorumlardan hareketle bir din felsefesi ortaya koymaya çalışır. Anlaşıldığı üzere onun din felsefesi, her şeyden önce Kur'ân'ın ruhuna uygun olmalıdır. Çünkü ona göre din, insan hayatının en önemli ve kapsamlı alanıdır. Bu bağlamda o, İslâm dinine sıkı bir şekilde sarılır ve onun öğretilerini, realitelerini ve ilkelerini güçlü bir şekilde savunmaya ve korumaya gayret eder. Aynı zamanda sahip olduğu muazzam öğrenme isteği- bu amaçla gerek kendi ülkesindeki farklı âlimlerden gerekse Avrupa'ya gidip, oradaki düşünür/filozoflardan eğitim alması- onu felsefede derinleştirir ve bu alanda ona üstün bir mevki kazandırır. Bu anlamda felsefeye hâkim olan bir kimlik elde eder. Bu bağlamda, özellikle İkbal edindiği kimlikle İslâm dünyasını felsefeyi inkâr etme mantığından kurtarma, Müslümanlar arasında felsefeyi yaygın hale getirme, felsefeye karşı adeta düşmanca olan yönelimleri aza indirme ve bunlara engel olma amaçlarını gütmüştür. İkbal, bu amaçlarla başta bütün dünyanın, spesifik olarak ise İslâm dünyasının içinde bulunduğu fikirsiz kaosa bir çözüm oluşturmaya çalışır. Ona göre bunun yolu, dünyanın yeniden inşasından, yani, “Şahsiyet ve sağlıklı bir tahayyül bulunursa günah ve kederle dolu bu dünyayı hakikî cennet haline getirecek yeni bir yapılanma gerçekleştirilebilir.”⁵⁴ olmasından geçer. Bunun yöntemi ise iki aşamalıdır. Birincisi, bütün İslâm düşüncesini yeniden değeriendirmek ve inşa etmektir. İkincisi ise geçmiş ile olan ilişkisi koparılmadan modern bilimin ışığında kâinatı ve içindekileri okumaktır. İkbal bu doğrultuda bir din felsefesi⁵⁵ geliştirir.

İkbal, din felsefesi problemlerini yukarıda sınırlarını çizdiğimiz öz içinde ortaya koyar. Ayrıca o, din felsefesinin problemlerinden biri olan ölümsüzlüğü aynı perspektifle ele alır. Onun bu yaklaşımı, hem felsefî ve dinî tartışmalarda yeni bir yolun önünü açar hem de Hint kökenli dinlerdeki reenkarnasyon inancına ve bu bağlamda ruhun sürekliliği konusundaki muğlâklığa bir cevap niteliği taşır.

İkbal, söz konusu fikirlerine paralel olarak, ölümsüzlük hususunda şu gerçeğin hiçbir surette göz ardı edilmemesi gerektiğini önemle vurgular. Ona göre, öteki dünya hayatındaki ölümsüzlük olgusunu en iyi aydınlatan şey, vahiydir. Salt

⁵⁴ İkbal, *Yansımalar*, s. 53.

⁵⁵ İkbal'in din felsefesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.; Javid Iqbal, “Religious Philosophy of Muhammad Iqbal”, *Iqbal Review*, (Ed. Muhammed Suheyl Umar), Pakistan: Journal of the Academy, Vol: 43 April 2002, ss. 6-17; K. A. Rashid, “Iqbal and The Role of Philosophy in Religious”, *Iqbal Review*, (Ed. Muhammed Moizuddin), Pakistan: Journal of the Academy, Vol: 17, April 1976, ss. 45-60.

akıl ya da soyut delillere bağılı metafizik ise ancak vahyi aydınlatma yönünde bir işlev görebilir.⁵⁶

İkbal, ölümsüzlük konusundaki görüşlerini ileri sürerken din olgusunu işlemekten ve dinin bu probleme dair söylemlerini bazen aynen bazen de eleştirerek ortaya koymaktan çekinmez. Sözelimi o, şu soruyla söz konusu tartışmayı başlatır: “Din mümkün müdür?” Ona göre, geniş anlamda dinsel hayat üç evreye ayrılır: bunlar; iman, düşünce ve keşf/marifet dönemleridir. İlk dönemde, yani iman evresinde, dinî hayat bir disiplin şekli gibidir. Sanki birey yahut bir bütün olarak toplum, bir buyruğu, o buyruğun asıl anlam ve amacını rasyonel olarak anlamadan kabul etmek zorundadır. İkbal’e göre bu tutum, bir ulusun toplumsal ve siyasal tarihinde büyük bir önem taşıyabilir; ancak bireyin derunî gelişimi ve ilerlemesi bakımından pek de önemli değildir.

Öte yandan disipline tam bir uyum, o disiplinin ve yetkisinin nihâi kaynaklarının düşünce yoluyla iyi anlaşılmasına dayanır. İkinci dönemi oluşturan bu evrede, dinî hayat kendi temelini bir çeşit metafizikte arar. Başka bir deyişle bu noktada, Tanrı’nın da bir parçasını oluşturduğu mantıksal olarak tutarlı bir evren görüşü belirir.

Üçüncü evreye gelince ise metafiziğin yerini psikoloji alır ve dinî hayat Mutlak Hakikat ile doğrudan irtibata geçme arzusunu geliştirir. İşte bu evrede din, hayatın ve gücün kişisel olarak özümsemesi meselesi halini alır. Birey, özgür bir şahsiyet kazanır. Peki, bu şahsiyet nasıl kazanılır? Birey bu şahsiyeti, kendini dinin kaide ve kurallarından kurtararak değil, kendi şuurunun derinliklerinde dinin gerçek kaynağını bulmak suretiyle elde eder. İkbal’e göre, bu anlamda din, talihsiz bir isimle tasavvuf veya mistisizm olarak bilinir. Yani din, hayattan kaçmak, hayatı inkâr etmek ve günümüzün köklü deneysel bakış açısına taban tabana zıt olan bir şey gibi farz edilir. Oysaki daha yüksek olan din, aslında daha geniş ve kapsamlı bir hayatı aramaktan ibarettir. Özü itibariyle din, tecrübedir ve bilimden çok önce, kendi temeli olarak tecrübenin zorunlu olduğunu kabul eder. Bu bağlamda din, insan şuurunu berraklaştıran bir amaç ve gayrettir.⁵⁷

İkbal, ölümsüzlük konusunda, bu görüşlerini esas alarak bir benlik felsefesi geliştirir. O, gerek teorik gerekse pratik bütün eylemlerin dayanağı, evren ve hayatın

⁵⁶ İqbal, *The Reconstruction*, s. 90; İkbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 146.

⁵⁷ İqbal, *The Reconstruction*, s. 143-144; İkbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 219-220.

en kapsamlı prensibi olarak ben kavramını öne sürer. Bu anlamda ben'e, evrensel ve her şeyi kuşatan bir anlam yüklenir. Bu ben, sahip olduğu potansiyeliyle hem bu dünyadaki egzistansiyel derinliğe inme hem de öteki dünyanın gizemlerini anlamaya ve ona ulaşmaya neden olacak biricik şeydir. İktbal'in düşüncesinde ben'in söz konusu önemi, ancak Tanrı'nın varlığının kabul edilmesiyle mümkün olabilir. Nitekim İktbal anılan bağlamda, İslâmî geleneğin dışına çıkarak farklı bir ulûhiyet anlayışı benimser ve bu noktada benlik-Tanrı-ölümsüzlük arasında bir ilişkiye dikkat çeker. Dolayısıyla İktbal, ölümsüzlük düşüncesine ilişkin teolojik verileri ve felsefî söylemleri benlik kavramını merkeze alarak organik bir bütün oluşturacak tarzda dikkatlere sunar. Buna bağlı olarak o, ölümsüzlük düşüncesini temellendirmek için ben, benlik, Mutlak Ego, ruh ve beden kavramlarını kullanır.

Ruh ve bedeni birbirinden ayrı düşünmenin zararlı olduğuna dikkat çeken İktbal⁵⁸ hiçbir çağın, çağımız kadar ölümsüzlük problemi hakkında geniş bir literatür üretmediğini ileri sürer. Ona göre, anılan probleme birkaç açıdan bakmak mümkündür. İlk olarak, konuyu metafizik açıdan değerlendirir. Ona göre, İslâm düşüncesi tarihinde ölümsüzlük problemini metafizik açıdan ele alan filozofların başında İbn Rüşd gelir. Doğrusu İbn Rüşd, İktbal'e göre, ölümsüzlük konusunda dikkate değer bir sonuca ulaşmamıştır. Çünkü İktbal açısından İbn Rüşd'ün ileri sürdüğü görüş, Kur'ân'ın görüşüne aykırıdır.⁵⁹

İkinci olarak, İktbal ölümsüzlüğü ahlakî açıdan ele alır. Ölümsüzlük lehine ortaya konulan ahlâkî deliller, Tanrı'nın adaletine dayalıdır. Yaşadığımız dünyada her şey adil görünmüyor ve herkes hak ettiğinin karşılığını elde edemiyor. Zira adalet sahibi olan Tanrı'nın adaletini tam olarak gerçekleştireceği bir dünya olmalıdır.⁶⁰ Zira İktbal'in kişisel ölümsüzlüğün delili olarak geliştirdiği çizgi tamamen ahlâkî düşüncelere dayanır. Anılan ahlâkî düşünceler, hem adaletin gerçekleşeceğine ilişkin inanca hem de bireysel yetenek ve özellikler hususunda eşsiz ve yeri doldurulamaz olan insanın terk edilmeyeceğine ilişkin bir konuya bağlıdır.⁶¹

İktbal'in üçüncü olarak değerlendirdiği öğreti, modern düşünce tarihinde ölümsüzlük hakkında ortaya konulan "bengi dönüş" öğretisidir. Söz konusu öğreti,

⁵⁸ İktbal, *Yansımalar*, s. 28.

⁵⁹ İktbal, *The Reconstruction*, s. 89; İktbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 146-147.

⁶⁰ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 2007, s. 247.

⁶¹ İktbal, *The Reconstruction*, s. 89-90,95; İktbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 147-148, 154; Mehmet S. Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara: Umran Yay., 1981, s. 24vd.

W.F. Nietzsche (1844-1900) tarafından savunulur. Bu yaklaşıma göre, bütün hayat, bir kum saati gibi, daima yenilenecek ve hep tekrar tükenecektir. İktbal, bu öğretiyi eleştirir. İktbal'e göre burada tekrar tekrar doğacak olan, "ne benim, ne de sensin." Gelecek olan, başka bir ben'dir. Bu fikir, ben'i güçlendirmez; aksine onu tahrip eder. Ona göre, bu argümanlarla ortaya konulacak bir ölümsüzlük anlayışına tahammül edilemez. Nitekim hayat "ben"in faaliyeti için bir alan sunar ve ölüm ben'in ortaya çıkan faaliyetinin ilk imtihanı ve kontrolüdür. Ben'i destekleyen ve ben'i bozan filler vardır. Ben'in dağılmasına sebep olacak ya da geleceğini temin altına alacak olan şey, onun faaliyetidir. Burada ben'i destekleyen amel ilkesi kendimdeki ve başkalarındaki ben'e saygıdır. Tam bu noktada İktbal'in ölümsüzlük problemi hakkında tartıştığı bir diğer konu, dördüncü olarak, öne çıkar. Bu konu, kazanılan ölümsüzlük olarak ifade edilen bir sorunu özünde barındırır. Ona göre, ben'in söz konusu durumu göz önünde bulundurulduğunda, şahsi ölümsüzlük bir hak değildir, tam tersine şahsi gayretle kazanılması gerekir.⁶²

Ölümsüzlük problemini dört farklı açıdan değerlendiren İktbal, daha sonra Kur'an'ın söz konusu problem hakkındaki öğretisini ortaya koyar. O, bu öğretiyi ele alırken bekâ kavramına dikkat çeker. Bu kavram bağlamında öncelikle ölümün zorunlu olduğu, kişisel benin mutlak surette korunacağı ve yeniden yaratılışın gerçekleşeceği vurgusu yapılır.

2. Ölümsüzlük Probleminin Teolojik ve Felsefi Ardalanı

2.1. Ölümsüzlük Probleminin Teolojik Ardalanı

İnsanlık tarihi boyunca hemen hemen her çağın yazılı toplumlarının dini inanç ve felsefi düşüncelerine bakıldığı vakit, ölümsüzlük düşüncesinin, inancının ya da arzusunun çağın insanı üzerindeki etkisinin ve bıraktığı derin izlerin yansımalarını görmek mümkündür.⁶³ Zira S. H. Nasr'ın ifade ettiği üzere, bütün gelenekler, insanların mevcut yaşamları dışında başka bir yaşamın olduğu olgusunu kabul eder.⁶⁴ Bunun yanı sıra yazısız ilkel toplumların da ölümden sonraki hayat inancı taşıdıklarına ilişkin bilgiler mevcuttur.⁶⁵ Sözgelimi, yapılan arkeolojik kazılar sonucu

⁶² İktbal, *The Reconstruction*, s. 91-95; İktbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 148-155.

⁶³ Michael Peterson vd., *Akil ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, (trc. Rahim Acar), İstanbul: Küre Yay., 2012, s. 273.

⁶⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred*, New York: State University of New York Press, 1989, s. 145.

⁶⁵ Hüseyin Destgayb, *Mead Ölümden Sonra Başlayan Hayat*, (trc. Talip Çetinkaya), İstanbul: Kevser Yay., 2014, s. 12; Ernest Becker, *Ölümü İnkâr*, (trc. Arzu Tüfekçi), İstanbul: İz Yay., 2013, s. 19.

ortaya çıkan kemiklerin, mezardaki malzemelerin ve mağara duvarlarına çizilen resimlerin üzerinde yapılan araştırmalar, ilkel insanların anılan inancı taşıdıklarına dair izlenimleri oluşturur. Bu inancın kişisel yokluk anlayışından çok daha eski olduğu⁶⁶ dinler tarihi araştırmalarında ortaya konulmuştur. Tarih öncesi zamanlardan beri mezara yiyecek ve değerli malzemelerin konulması, ölenler için merasimlerin ve ayinlerin düzenlenmesi, bu durumun apaçık örneğidir.⁶⁷ Ayrıca söz konusu inancın insanlık tarihi kadar eski olduğunu, yapılan araştırmalar sonucu elde edilen bulgulara dayandırmak mümkündür.⁶⁸ İlkel kabilelerdeki ölümden sonraki hayata dair bu inanç, ölüm olgusu gerçekleşikten sonra ruh ile beden ayrıldığına ilişkin fikri barındırır. Zira kimi kabileler söz konusu ayrılığı temin etmek için ölülerini yakarlar.⁶⁹ Ölümler için yapılan bu ve benzeri ayin ve muameleler, ölümden sonra hayata inanıldığını gösterir.

Kimi ilkel insanlar, ölümden sonra birbirinden ayrılan ruh ve bedenin ayrı ayrı yaşamaya devam ettiklerine ve ruhun belli bir süre ayrıldıktan sonra yine bedene döneceğine ve bedeni dirilteceğine inanırlar. Bu dönüş esnasında cesedin harap olmaması gerekir. Bu sebeple ceset, piramitlerde, timülüs ve dolmenlerde saklanır.⁷⁰ Nitekim Mısırlıların Tanrı'sı olan Osiris, bir efsaneye göre ölmüş ve tekrar dirilmiştir.⁷¹ Bu efsaneden hareketle, ilk önce yalnızca kralların, daha sonra tüm insanların ruh sahibi olduklarına ve öldükten sonra dirileceklerine inanmaya başlayan Mısırlılar, gerek kralları gerekse bütün insanları mumyalamaya başlamışlar⁷² ve bir inancıya göre üç bin yıl sonra tekrar gelecek ve cesedi diriltecek olan ruhun dönüşüne kadar cesedi mezarda mümkün olduğunca bozulmayacak şekilde korumaya gayret göstermişlerdir.⁷³

Ölümden sonra hayat inancı, farklı coğrafyalarda farklı şekillerde benimsenmiştir. Sözelimi, Kongo'da mezara konulan bir boru ile ölünün ağzına birkaç gün besin ve hava verilir. Bu durum ölümden sonra ruhun Elizyum ya da

⁶⁶ Levis R. Aiken, *Dying, Death and Bereavement*, Boston: Allynand Bacon, 1991, s. 101.

⁶⁷ JennyRandless, Peter Hough, *Öteki Dünya: Ölümden Sonraki Yaşamın Gizemlerini Açıklayan Bilimsel Araştırma*, (trc. Mehmet Harmancı), İstanbul: Say Yay., 1994, s. 16; Felicien Chalিয়ে, *Dinler Tarihi*, (trc. Refik Özdek), İstanbul: Yağmur Yay., 1973, s. 34.

⁶⁸ Ashley Montagu, *Immortality, Religion and Morals*, New York: Hawthorn Books, (tarihsiz), s. 22.

⁶⁹ M. Şemseddin Günaltay, *Felsef-i Ula İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, (haz. Nuri Çolak), İstanbul: İnsan Yay., 1994, s. 157.

⁷⁰ Cemil Sena, *Hazreti Muhammed'in Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1971, s. 159.

⁷¹ Salime Leyla Gürkan, "Ölüm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. XXXIV, İstanbul, 2007, s. 32.

⁷² Senail Özkan, *Ölüm Felsefesi Mısır'da, Upanişadlar'da Budizm'de ve Hristiyanlık'ta*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013, s. 66.

⁷³ Ömer Rıza Doğrul, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1947, s. 72-73.

Tartarus'a gideceğine ilişkin inançtan kaynaklanır. Japonya'da Japon dini Şintoizm'in ritüellerine göre, eskiden ölüleri sekiz gün yas odalarında saklardı. Asil tabakaya mensup olan ölüler, sekiz günün sonunda bütün eşyaları, atları ve hizmetçileri de diri diri olmak üzere gömülürlerdi. Ancak daha sonra hizmetçi ve atların yerine topraktan yapılmış heykellerin gömülmesi adet haline getirilmiştir. Çinliler zaman zaman ecdatlarından yardım alabilmek için kurban kesmiş, adak adanmış ve ayinler yapmışlardır.⁷⁴

Öte yandan cahiliye dönemi Araplarından bazıları ölecekleri zaman binekleriyle birlikte gömülmesini vasiyet etmişlerdir. Bazı Afrika ve Amerika kabilelerinde ölen kişiye arkadaşlık etsin diye ölenin eşi, köleleri ve bazı yakın arkadaşları gömülürken, Meksika'nın kimi bölgelerinde ise bu âdet, büyüklerden biri ölünce öteki dünyada dini hizmetini yapsın diye bir kâhinin boğazlanması şeklinde gerçekleştirilmiştir.⁷⁵ Yine kimi İskitliler kralları öldüğü vakit, onunla birlikte bir cariyesini, aşçısını, elli hizmetçisini ve öteki dünyada süvarileri olsun diye atlarını gömerlerdi. Benzer şekilde Çin'de hükümdar ölünce, kendisine hizmet edenlerin tümü öldürülür ve birlikte gömülürlerdi. Eski Türkler'de de benzer âdetler vardı. X. yüzyılda Ruslar'da koca ölünce eşi yakılırdı, ancak bu şekilde kadınların cennete girebileceğine inanılırdı.⁷⁶

Ölümden sonra hayat, geniş anlamda ortaya konulduğunda, dünya dinlerinin ortak ve temel inançlarından biri olarak karşımıza çıkar. Nitekim kutsal metinlerde ölümden sonra hayat, Tanrı'nın varlığı ile birlikte ortaya konulur. Bu bağlamda farklı Tanrı anlayışlarına bağlı olarak, ölümden sonra hayat hususunda da farklı perspektifler geliştirilmiştir. İleride göreceğimiz gibi, anılan perspektifler ölümden sonra hayat inancına yönelik olarak farklı içerikler taşır. Sözelimi, yeniden dirilişi bir inanç ilkesi olarak kabul eden dinleri iki grupta ele alabiliriz. Bunlardan birincisi Hint kökenli olan dinler, insanı birden fazla hayata bağlı bir canlı olarak değerlendirmeyi esas alır. İkincisi ise insanı bu dünyada tek hayata bağlı bir canlı olarak değerlendiren semavi dinlerdir. Hint kökenli dinlerin merkezinde gerek

⁷⁴ M. Şemsettin Günaltay, *Dinler Tarihi*, İstanbul: Kesit Yay., 2006, s. 274; Burhanettin Canatan, *Ruh Âlemi, Spiritualizm-Spiritizm (Ruhçuluk-Ruhlarla Konuşma)*, Konya: Ülkü Basımevi, (tarihsiz), s. 19-20.

⁷⁵ Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, İstanbul: Işık Yay., 2014, s. 37; Lyall Watson, *Ölüm Yanılgısı*, (trc. Erzen Onur), Altın Kitaplar Yay., Mayıs 1979, s. 121 vd.

⁷⁶ Sena, *Hazreti Muhammed'in Felsefesi*, s. 162.

doğüstü varlıkları, gerekse insanları bağlayan bir “*karma kuralı*”⁷⁷ vardır. Bu kural, bütün Hint felsefe okulları ve Hindistan’daki mezhepler tarafından benimsenmiştir. Genel bir çizgi içinde anlatmak gerekirse, anılan kural, “kişi ektiğini biçer” ilkesiyle ifade edilir.⁷⁸ Sebep-sonuç kanunu niteliği taşıyan karma kuralının özü, insanın önceki varoluşlarında yaptıklarının bir karşılığı olarak, daha sonra onun sonucuna bağlı bir hayat yaşamak ve bir sonraki hayatı da bu yaşamında yaptığı iyi veya kötü fiillere bağlı olarak değerlendirmektir. Ancak insanın karmasının doğurduğu sonuçlar sadece tek bir yaşamla tüketilemeyebilir. Bunun sonucunda da yeniden bedenlenmeler ve reenkarnasyon inancı ortaya çıkar.⁷⁹

Hinduizm inancında *Vedalar*’ın teşekkül ettiği dönemde ölen insanın tekrar dünyaya gelmesi gibi ikinci bir doğum niteliği taşıyan bir inanç yoktu. Hint inancında dünyaya tekrar gelme fikri ilk olarak Brahmanlar’da ortaya konulur.⁸⁰ Upanişadlar’ın hâkim olması ile birlikte reenkarnasyon inancı tam anlamıyla sistemleşmiş bir inanç halini almıştır. Yeniden doğum olarak ortaya konulan reenkarnasyon inancı, Upanişadlar’da karma inancı ile bir bütün oluşturacak şekilde ele alınmıştır.⁸¹ Buna göre bu dünyada yapıp-etmeleri sonucunda karmasını oluşturan kişi, ölümünden sonra bu karmayla doğru orantılı olarak yeni bir bedende dünyaya gelecektir.⁸² Budizm tıpkı Hinduizm’de olduğu gibi, karma- reenkarnasyon inancını kabul eder.⁸³

⁷⁷ “Karma Kuralı; Upanişadlar’ın Hinduizm’e getirdiği en büyük yenilik karma- tenasüh inancı olmuştur. Bu inanç Hinduizm yanında aynı bölgede ortaya çıkan Budizm, Caynizm ve Sih dininde de kabul görmüştür. Karma kelimesi Sanskritçe, yapmak, sebep olmak, meydana getirmek gibi anlamlara gelen “kr” fiil kökünden türetilmiş bir isimdir. Bu kelime her türlü iradi fiil ve bunların sonuçları ile ilgili evrensel bir kanunu ifade eder.” (Ali İhsan Yitik, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, İstanbul: Ruh ve Madde Yay., 1996, s. 43).

⁷⁸ Alban G. Widgery, *Tarih Boyunca Büyük Öğretiler: Konfüçyüs’den Toynebee’ye Kadar*, (trc. Gülçipek Soytürk), İstanbul: Milliyet Yay., 1971, s. 54.

⁷⁹ Günay Tümer- Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara: Ocak Yay., 1988, s. 67; Kürşat Demirci, “Hinduizm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. XVIII, İstanbul, 1998, s. 115.

⁸⁰ Fuat Aydın, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, İstanbul: Ataç Yay., 2005, s. 208; Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, (trc. Ali Berktaş), İstanbul: Kabalıcı Yay., C. I, 2003, s. 292.

⁸¹ Upanişadlar’da ölümsüzlük meselesi ile ilgili Nachiketa ve Ölüm Meleği arasında geçen meşhur hikâyede ölümsüzlüğün sırrı, Tanrı’yı bilmekten ve O’na ulaşmaktan geçtiği vurgulanır. *Upanişadlar: ‘Tanrı’nın Soluğu’*, (dr. Mehmet Ali Işım), İstanbul: Dergah Yay., 1976, s. 19-34.

⁸² Swami Nikhilananda, *Hinduizm*, (trc. Aslı Özer), İstanbul: Ruh ve Madde Yay., 2003, s. 70-71; Swami Sivananda, *Ruh Ölümünden Sonra Nereye Gider?*, (trc. Suat Ertüzün), İstanbul: Okyanus Yay., 2006, s. 34.

⁸³ Baki Adam vd., *Dinler Tarihi*, (ed. Ahmet Hikmet Eroğlu), Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yay., 2013, s. 240vd; Ayrıca bkz.; Hüseyin Yılmaz, *Budist Metafiziği*, Ankara: Hece Yay., 2007, s. 80; Baykur Bilgin, *Ölümsüzlük Düşüncesi Tanrı, Ruh ve Ölüm Ötesi*, Ankara: Sistem Ofset, 1993, s. 13 vd.

Gelinen bu aşamada Hint kökenli dinler açısından sorgulanması gereken önemli bir husus vardır. Bu husus, ruhun evrendeki sürekliliği problemidir. Sözelimi, insanın egzistansiyel durumu göz önünde bulundurularak bireyin “kendi olma” arzusu, en temel yaşam koşuludur. Bu bağlamda, bir bireyin kişiliği sonsuza kadar yok olduğu halde ruhunun, “*bir su damlasının okyanusta korunması gibi, bir şekilde korunduğunu ortaya koymaya çalışmak, sorunumuza bir çözüm olur mu?*”⁸⁴ Başka bir ifadeyle kendi olmak arzusu taşıyan insanın varoluşu dikkate alınarak, o insanın ruhunun evrende sonsuz bir süreklilik göstermesi mümkün müdür? İnsanın sahip olduğu varoluşsal değeri, kişiliği bozulmuş bir ruhun evrensel ruhtaki sürekliliği ile aynı görmeyen birine göre bu durum mümkün görünmez. Çünkü kendi olma arzusu için mücadele eden bir insan için ölümden sonra hayat, özgün bir birey olma isteğidir. Zira kişiliği yadsıyan bir ölümden sonra hayat inancı, özgün olma amacını sürdürmek isteyen bir birey için arzulanan bir şey olarak görünmez. Çünkü bu durumda kişisel kimliğin korunmasının hiçbir garantisi yoktur.⁸⁵

İnsanı bu dünyada tek hayata bağlı bir canlı olarak değerlendiren semavi dinlerden olan Yahudilik, ölümden sonra hayat inancını yalnızca belli bir ölçüde geliştirmişken; Hıristiyanlık ve İslâmiyet ise söz konusu inancı daha açık bir şekilde ortaya koyar. Anılan dinler, Hint kökenli dinlerden farklı olarak insanın kişisel kimliğini korumayı garanti eder.⁸⁶

Semavi dinlerin ilki olan Yahudilik’te sınırları açıkça belirlenmiş bir ölümsüzlük inancından söz etmek oldukça zor görünür. Başka bir ifadeyle, ölümden sonra hayat tasavvuruna ilişkin açık-seçik ifadelerin çok az olduğunu söyleyebiliriz. Ancak yine de ölümsüzlük inancına ilişkin olarak Yahudiler Tevrat’ın kimi cümlelerini tevil ederek ölümden sonra hayatın kendi din kitaplarında mevcut olduğunu izah etmeye çalışmışlardır. Sözelimi, “Yeryüzü toprağında uyuyanların birçoğu uyanacak; kimisi sonsuz yaşama, kimisi utanca ve sonsuz iğrençliğe gönderilecek. Bilgeler gökkubbe gibi, birçoklarını doğruluğa döndürenler yıldızlar gibi sonsuza dek parlayacaklar.”⁸⁷ Kutsal kitapta buna benzer başka ifadeler de yer

⁸⁴ David Elton Trueblood, *Philosophy of Religion*, New York: Harper and Row Publishers, 1951, s. 294.

⁸⁵ Selim Özarlan, *İslâm’da Ölüm ve Diriliş Öğretisi*, Ankara: Nobel Yay., 2013, s. 25vd.

⁸⁶ Paul Badham, “Ölüm ve Ölümsüzlük: Global Bir Senteze Doğru”, *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, (trc. Cafer Sadık Yaran), Samsun: Etüt Yay., 1997, s. 170.

⁸⁷ *Kutsal Kitap*, Daniel, 12/2-3.

alır: “Rabb öldürür ve diriltir. Ölüler diyarına indirir ve çıkarır.”⁸⁸ Nitekim Ortaçağda Musa b. Meymun (1135-1204) Yahudi teolojisi ve akidesinin ana hatlarını belirlemeye çalışmıştır. O, Yahudiliğin temel doğruları ve dayanakları olarak değerlendirdiği On Üç Esas’ın sonuncusu olan ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı’nın dilediği zaman ölüleri hayata kavuşturması prensibini ortaya koyar.⁸⁹ Bu prensip, *Kutsal Kitap*’taki toz ve insan vücudu manasındaki toprağın tekrar toza, ruhumuzun ise onu veren Tanrı’ya döneceği⁹⁰ ve Cennet ve Cehennem konularına yer veren ve Yahudilerin bir nevi ilmihal kitapları olan *Talmud*’da⁹¹ geçen öteki dünyada elem ve ölümün olmadığını ve doğru insanların orada ebedî bir mutluluğa erişeceklerine ilişkin ifadelerle dayandırılır.⁹²

Yahudi dininde ölümden sonra ruhun gideceği yer olan “Ölüler Diyarı”ndan söz edilir.⁹³ Yahudiler önceleri her ne kadar ruhların sürekli olarak mezarda kalacağına inanmış olsalar bile, “Ölüler Diyarı” kavramının tevil ve çözümlemesi sonucunda, insanın yapıp-etmelerinin karşılığını bu dünyada göremeyişi, onun fitratındaki adalet fikriyle çelişiyor olarak görünmesi, ölümden sonra bir hayata olan inancı ortaya çıkarır. Ancak ölümden sonra hayat inancı hususunda Yahudilerin kendi içerisinde farklılıklar mevcuttur. Ferisiler ve İsiyim ekolü yeniden dirilişe inanırken, Sadukiler ise ölümden sonra yaşama inanmaz.⁹⁴

Bir diğer semavi din olan Hıristiyanlıkta ölümden sonra hayat inancı, Yahudiliğe nispetle daha açık bir şekilde ortaya konulur. İncil’de ölüm gerçeğinden, ölümlerin diriltileceğinden ve hesaba çekileceklerinden söz edilir.⁹⁵ İncil’de dirilişe ilişkin açık ifadeler bulunur: “Mesih, ölmüş olanların ilk örneği olarak ölümden dirilmiştir... Her biri sırası gelince dirilecek.”⁹⁶ Ölümden sonra iyi ve kötü amellerine göre yargılanacaklarına inanan Hıristiyanlar⁹⁷ bu yargının sonunda

⁸⁸ *Kutsal Kitap*, I. Samuel, 2/6.

⁸⁹ Türkiye Hahambaşılığı, *İbrani Din Bilgisi (Özetler)*, İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1966, s. 21.

⁹⁰ *Kutsal Kitap*, Vaiz, 12/7.

⁹¹ Fehmi Cumalıoğlu, *İman Milletlerin Kaderini Çizen Hakk’a ve Batla Dayalı İnanışlar*, İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1968, s. 155-156.

⁹² Muhsin Akbaş, “Yahudi ve Hıristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat ve Diriliş İnancının Dini ve Teolojik Temelleri”, *D.E.Ü.İ.F.D.*, S. XV, İzmir, 2002, ss. 37-60.

⁹³ *Kutsal Kitap*, Eyüp, 24/19.

⁹⁴ Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, (trc. Hasan Kaya-Zeynep Ertan), İstanbul: Profil Yay., 2013, s. 181-182; Muhsin Akbaş, “Ölüm ve Ölümsüzlük”, *Din Felsefesi El Kitabı*, (Ed. Recep Kılıç-Mehmet Sait Reçber), Ankara: Grafiker Yay., 2014, s. 331; Özarslan, *İslâm’da Ölüm ve Diriliş Öğretisi*, s. 39-40.

⁹⁵ *Kutsal Kitap*, Yuhanna, 5/28; Matta, 25/31-46.

⁹⁶ *Kutsal Kitap*, I. Korintliler, 15/20-23.

⁹⁷ David Cook, *Filozoflar ve İnanç*, (trc. Leyla Güleç), İstanbul: Haberci Yay., 2004, s. 131.

Cennet⁹⁸ veya Cehenneme⁹⁹ gidileceğini ifade ederler. Başka bir ifadeyle, insanlar yapıp-etmelerinin gereği olarak bir yargılamaya tabi tutulacaklar ve bu yargılama sonucunda günahkâr insanlar ebedî azaba, sevap işleyenler de ebedî hayata giderler. Ancak bu yargılamanın ne zaman yapılacağına ilişkin net bir bilgi söz konusu değildir.¹⁰⁰

İslâm dininde ölümden sonra hayat inancı, açık bir şekilde izah edilir. Çünkü bütün dünya dinleri arasında İslâm, evrende geçici olan bu hayattan sonra ebedî bir hayatın var olduğunu ve bunun insan için çok önemli olduğunu en güçlü ve vurgulu bir biçimde öğreten dinlerin başında gelir. Bu din, ahiret inancını, imanın en aslı şartlarından biri olarak kabul eder. Başka bir ifadeyle Kur'ân oldukça rasyonel bir şekilde ve hatta ölümsüzlük konusundaki tartışmalara yön verecek bir biçimde anılan problemi ele alır.¹⁰¹ Nitekim konunun önemini vurgulamak açısından Kur'ân'da birçok ayette ahiretin varlığı, Allah'ın varlığı ile beraber zikredilir: "İman edenler, Yahudiler, Sâbiiler, Hıristiyanlar her kim Allah'a ve ahiret gününe inanır ve doğru ve yararlı işler yaparsa, işte onlar, ne korkuya kapılacaklar ne de üzüleceklerdir."¹⁰²

Bu inancın gereği olarak Allah, her canlının ölümü tadacağı ve insanın ölümünün bir son değil, bir başka âlemde yeniden diriltileceği Kur'ân'da ortaya konulur.¹⁰³ Ayrıca yeniden dirilişe ilişkin ayetler açıkça beyan edilir.¹⁰⁴ İslâm inancına göre insanların bu dünyada yaptığı her şey sevap ve günah şeklinde melekler tarafından kategorize edilerek kayıt altına alınır.¹⁰⁵ Meleklerin kaydettikleri her şey, öteki dünyada amel defteri olarak insanların önüne konulur.¹⁰⁶ Amel defterine göre insanlar mükâfatlandırılarak ya Cennet¹⁰⁷ nimetleri içinde sonsuz bir hayat yaşayacak, ya da ebedî Cehennem¹⁰⁸ azabına mahkûm olacaklar. Dolayısıyla Kur'ân, ölümden sonraki hayat ile ilgili ayrıntılı ve yeterince aydınlatıcı bilgi verir.

⁹⁸ *Kutsal Kitap*, Luka, 23/43; II. Korintliler, 12/3-4.

⁹⁹ *Kutsal Kitap*, Matta, 5/22-30; Markos, 9/43-44.

¹⁰⁰ *Kutsal Kitap*, I. Korintliler, 15/51-55vd.

¹⁰¹ Recep Alpyağılı, *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar II*, İstanbul: İz Yay., 2012, s. 634.

¹⁰² *Kur'ân*, Mâide (7): 69.

¹⁰³ *Kur'ân*, Ali İmran (3): 185; Nisa (4): 78; Enam (6): 61; Cuma (62): 8.

¹⁰⁴ *Kur'ân*, Enam (6):36; Mü'minun (23): 99-100; Hac (22): 7; Kiyamet (75): 1-3; Abese (80): 22.

¹⁰⁵ *Kur'ân*, İnfitar (82): 10-12.

¹⁰⁶ *Kur'ân*, Kehf (18): 49.

¹⁰⁷ *Kur'ân*, Muhammed (47): 12; Ali İmran (3): 133 vd. Kur'ân'da cennet kelimesi 147 kez geçer.

¹⁰⁸ *Kur'ân*, Nisa (4): 55 vd. Kur'ân'da cehennem kelimesi 77 kez geçer.

Ölümden sonraki hayatın mahiyetini birbirinden bağımsız ve farklı disiplinlere dayanarak ele alıp incelemek mümkündür. Bu konunun dinî yönü olduğu gibi psikolojik, ve felsefî yönleri de bulunur. Ölümsüzlük düşüncesi, büyük ölçüde metafizik bir problem olarak karşımıza çıkar. Fakat bu durum, problemin empirik yönden ele alınıp incelenmesini engellemez. Zira ölümden sonra hayat inancına yönelik a priori delillerin yetersizliğine ilişkin bir yaklaşım, a posteriori ya da empirik dayanakların olup olmadığına ilişkin bir soruyu gündeme getirebilir.¹⁰⁹ Bu soruya ilişkin en basit cevap şu olabilir: “Spiritüel hareket, ölü ile diri arasındaki iletişim durumlarının ölümden sonra hayatı ispat ettiğini iddia eder.”¹¹⁰ Bu yaklaşım bir taraftan, ölümden sonra hayat konusundaki bilgilere bilimsel bir katkı sağlamayı, öte yandan ise ölümden sonra hayatı deneysel bir temele oturtmayı amaçlar. Ölüm ve ölüm ötesi var oluşun mahiyeti, parapsikolojik fenomenler, paranormal olaylar, reenkarnasyon, kalp durması ve klinik açıdan öldükten sonra sun’î yollarla tekrar hayata döndürülmesi sonucunda elde edilen bilgi ve kayıtlar son derece büyük bir önem arz eder. Bu durum, ölümsüzlük düşüncesinin teolojik ve felsefî yönden olduğu kadar, empirik yönden de ele alınıp incelenebileceğini gösterir. Zira paranormal fenomenlere ilişkin yapılan çalışmalar iki amaç üzerinde yoğunlaşır. Birincisi, düalist insan anlayışı bağlamında ruhun mutlak anlamda bedene bağımlı olmadığını ortaya koyar. İkincisi ise ölüm olayının gerçekleşmesinden sonra ruhun, kendi olarak varlığını devam ettirdiğini iletir. Çünkü bu durumda ruh, bedenden ayrı ve ayrılması mümkün olan bir varlık olarak değerlendirilir. Duyu-dışı idrak (DDİ) kapsamına giren parapsikolojik fenomen, telepati ve rüya gibi fenomenler, ruhun mutlak anlamda bedene bağımlı olmadığını gösteren fenomenlerdir. Ruhun bedenden ayrılabilirdiği sonucuna götüren bir diğer paranormal fenomen ise yakın-ölüm deneyimleri (YÖD)’dir.¹¹¹ Parapsikologlara göre YÖD’ler, “vücudun organları anormal bir durumdayken berrak bir bilinç halinin var olabileceğini gösterir.”¹¹²

¹⁰⁹ Michael Peterson vd., *Din Felsefesi Seçme Metinler*, (trc. Rahim Acar vd.), İstanbul: Küre Yay., 2013, s. 609-610; Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde Din Felsefesi Yazıları*, Ankara: Araştırma Yay., 2002, s. 312.

¹¹⁰ John Hick, *Philosophy of Religion*, New Jersey: PrenticeHall International, Inc., 1990, s. 125.

¹¹¹ Mel Thompson, *Din Felsefesini Anlamak*, (trc. Kemal Atakay), İstanbul: Optimist Yay., 2012, s. 216; Ergun Candan, *Ölümden Sonra Neler Oluyor?*, İstanbul: Sınır Ötesi Yay., 2011, s. 82, 90 vd.; Burada şu hususu ifade etmek gerekir. Reenkarnasyon, bir ölümsüzlük umudu olmasına rağmen, insanın ölümü yenmek için yeterince tatmin edici olduğu söylenemez. Ayrıntılı bilgi için bkz.; Metin Yasa, “Reenkarnasyon Beşeri Ruhun Ölümsüzlük Arzusunu Tatmin Eder mi?” *OMUİFD*, S. IX, Samsun, 1997, ss. 239-246;

¹¹² Werner Keller, *Parapsikoloji: İnsanlar ve Mucizeler*, (trc. Esat Mermi), İstanbul: Yılmaz Yay., 1992, s. 299-300.

Ayrıca ölümden-dönme deneyimi (ÖDD), yakın-ölüm deneyimleri esnasında ruhun bedeni farklı açılardan gözlemesi, ölümden sonra hayat inancının güçlenmesini sağlayan deneysel dayanaklardır.¹¹³

Ölümsüzlük inancından hareketle ölümden sonra bir hayatın olup olmadığı konusunda insanın şöyle ya da böyle bir sebebi olabilir. Sözgelimi ünlü Rus romancı Tolstoy (1828-1910)'ya göre, eğer insan ölümle yok olacaksa, hayat tamamıyla boş ve anlamsız olur.¹¹⁴ Miguel de Unamuno (1864-1936) da benzer bir ifadeyle; "hepimiz tam olarak ölüyorsak eğer, her şeyin var olması niçin? Niçin?"¹¹⁵ Ya da özgün bir felsefi sistemi olmayan filozoflardan biri olan Cicero (M.Ö. 106-M.Ö. 43)'nun deyiimiyle, "ölüm, ruhu tamamıyla yok ediyorsa üzerinde durmaya değmez, yok onu sonsuz bir ömür yaşayacağı bir yere götürüyorsa, o zaman istenilmesi gereken bir şeydir."¹¹⁶ Bu örnekler, ölümsüzlük inancının bir kurmaca, bir yanılsama olmadığını¹¹⁷ aksine temel bir gerçeği ifade eden varoluşsal bir problem olduğunu gösterir.

Görüldüğü üzere, insanın kendi olma isteği ve buna bağlı olarak ölümden sonraki geleceği, ölümden sonra hayat probleminin önemini ve değerini ortaya koyar. Anılan problem karşısında her insanın bir tutumu, olumlu veya olumsuz duygu ve düşüncelerini ortaya koyduğu bir yaklaşımı veya algılayışı söz konusudur. Buna bağlı olarak insanlar, insana bu dünyada çok hayat ile tek hayat vadeden dinlerin ölümden sonraki yaşam tasavvurlarına ve kişisel kimliğin korunması problemini de göz önünde bulundurarak, insana yalnızca ölümsüz olmayı değil, aynı zamanda Tanrı'ya ulaşma ve sonsuz mutluluğu yakalama fırsatı veren dinin¹¹⁸ taşıdığı içeriksel değeri üzerinde yoğunlaşırlar. Kişisel kimliğin korunmasını garanti

¹¹³ Dolores Cannon, *Ölümün Ötesi Tüm Ayrıntılarıyla Ölümden Sonraki Yaşam*, (trc. Semra Ayanbaşı), İstanbul: Akaşa Yay., 2013, s. 30.

¹¹⁴ Leo Nikolayeviç Tolstoy, *Hayat Üzerine Düşünceler*, (trc. Ahmet Midhat Rifatof), İstanbul: Kaknüs, 2013, s. 167.

¹¹⁵ Miguel de Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu*, (trc. Osman Derinsu), İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1986, s. 49.

¹¹⁶ Cicero, *İhtiyarlık*, (trc. Ayşe Sarıgül), İstanbul: MEB Yay., 1992, s. 50.

¹¹⁷ "İnsan ruhunun ölümsüz olduğuna inanmakla yanılıyorsam bile, bu tatlı bir yanılma ve ben yaşadıkça hoşuma giden bu yanılmanın elimden çekip alınmasını istemiyorum. Bazı değersiz filozofların sandığı gibi, eğer öldükten sonra hiçbir şey duymayacaksam bile ölmüş filozofların yanıldım diye benimle alay etmelerinden de korkum yok." Cicero, *İhtiyarlık*, s. 61. Nitekim ölümden sonra yokluk varsa, Cicero gibi bütün insanlar yok olacaktır. Bu durumda yapılan tartışmaların, çıkarımların ve konuya ilişkin ortaya konulan öğretilerin hiçbir anlamı olmayacağı gibi, hiç kimsenin Cicero ile alay etme gibi bir imkânı da olmayacaktır.

¹¹⁸ Metin Yasa, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi*, Ankara: Elis Yay., 2013, s. 68; Aynı mlf, "Ölümden Sonra Hayatın Psikolojik Değeri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: II, S. V, Ankara, 2001, ss. 75-82.

etmeyen Hint dinlerinin ölümden sonraki hayat inancından ziyade, ilahi dinlerin benimsediği spiritüel kişiliğin sürekliliğini öngören bir ölümden sonraki hayat inancı daha çok dikkat çekmekte ve tartışmaya değer görünmektedir.

Teolojik açıdan ölümsüzlük inancı ele alındığında, konunun ne kadar kompleks olduğu anlaşılmıştır. Bu durum göz önünde bulundurularak, İkbâl'in ölümsüzlük hakkındaki düşüncelerini incelemeye önce, konuyla ilgili temel felsefi yaklaşımları kısaca belirtmek ve özellikle İslâm düşünürlerinin bu konudaki fikirlerini ortaya koymak, düşünürümüzün ölümsüzlük ile ilgili görüşlerinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Nitekim İkbâl'in anılan çerçevede dâhilinde yapılacak açıklamaları probleme ilişkin düşüncelerin mahiyetinin ve tarihî seyrinin görülmesine ve İkbâl'in konuya hangi yönleriyle yaklaşmaya çalıştığını anlamaya imkân sağlayacaktır.

2.2. Ölümsüzlük Probleminin Felsefî Ardalanı

Felsefenin en eski konularından biri olan ölümsüzlük düşüncesi, İlk Çağ filozofları tarafından yoğun bir şekilde tartışılan konular arasındadır. Bu filozofların ölümsüzlük problemine ilişkin yaklaşımları, ruh hakkında ortaya koydukları fikirlerine dayanır. Sözelimi, insan ruhunu “maddi bir cevher” olarak kabul eden filozoflardan Anaximenes (M.Ö. 588-524) insan ruhunun “hava”¹¹⁹, Herakleitos (M.Ö. 535-475) “ateş”¹²⁰, Empedokles (M.Ö. 490-430) ise dört unsurun bileşiminden meydana geldiğini ileri sürer. Nitekim Empedokles'e göre, bu dört unsur bütün varlığı birleştiren “Sevgi” ve ayırıştırıcı “Nefret” prensiplerinden oluşur.¹²¹ Her şeyi maddî ve mekanist ilkelerle açıklayan ve ruhun ölümsüzlüğünü kabul etmeyen Demokritos (M.Ö. 460-360)'a göre ölüm, ruhun yok olması değil, atomların bedeni terk etmesidir.¹²²

¹¹⁹ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi İlkçağ-Ortaçağ-Yeniçağ*, (trc. Muammer Sencer), İstanbul: Say Kitap Pazarlama, 1983, s. 34; Nihat Keklik, *Felsefe Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*, İstanbul: Çağrı Yay., 1978, s. 182.

¹²⁰ Herakleitos'a göre biri sudan, diğeri ise ateşten gelen iki türlü ölüm vardır. Birincisi, ruhun derece derece toprak haline dönüşmesi şeklindeki gerçek ölüm iken; ikincisi ise bir çeşit ölümsüzlüktür. Çünkü bu ölümden ateş, ana ilkeye kavuşur. Böyle bir ölüme hem insan hem de Tanrı över. Çünkü bu tür ölümlerle ölen ruhları öldükten sonra ummadıkları, akıllara bile gelmeyen şeyler bekler. (Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya: HÜ-ER Yay., 2010, s. 104.)

¹²¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (trc. Zeki Özcan), Ankara: Birleşik Yay., 2011, s. 29/404b; Ernst Von Aster, *Ernst Von Aster'in Ders Notları Felsefe Tarihi, İlkçağ ve Ortaçağ*, (drl. Vural Okur), Bursa: Sentez Yay., 2015, s. 75-78.

¹²² Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 144-145.

Ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğunu kabul eden filozofların başında Pythagoras (M.Ö. 580-500), Sokrates ve Platon gelir. Reenkarnasyon inancını felsefî düzeyde ele alan ilk filozof olarak kabul edilen Pythagoras'ın fikirlerinin temelinde ölümden sonra hayat problemi yer alır. Filozof, bu konuda ruhun ölümsüzlüğünü savunur. Tanrısal bir dünyaya ait olan ruhun bedende tutsak olduğu, ancak felsefe, ilim ve sanat vasıtasıyla ahlâkî bir arınmayla bedenden kurtulabileceği vurgulanır.¹²³

Ruhu her türlü maddî düşünceden uzak manevî bir varlık olarak değerlendiren Sokrates, varlığı apaçık olan, her şeyi yaratan ve kollayan bir Tanrı'nın varlığını kabul eder. Ona göre ruhun mahiyeti, Tanrı'nın mahiyeti gibidir. Başka bir ifadeyle, soyut bir cevher olan ruh, Tanrı'ya benzer. Nasıl ki Tanrı, âlemi idare ettiği halde görünmüyorsa; ruh da aynı şekilde görünmediği halde bedeni idare eder. Beden, bir gün dağılıp yok olurken; ruh ise bedenden sonra varlığını devam ettirecektir.¹²⁴ Bedenin dağılması ölüm olayı sonucunda gerçekleşir. Ancak ona göre ölüm korkulacak bir şey değildir. Çünkü ona göre “ölüm şu iki şeyden biridir: ya bir hiçlik ve mutlak bir bilinçsizlik hali ya da herkesin söylediği gibi ruhun dünya değiştirmesi, bu dünyadan bir başkasına göç etmesi”¹²⁵ demektir. Sokrates, Platon'un *Sokrates'in Savunması* isimli diyalogunda ruhun ölümsüzlüğü konusunda agnostik bir tavır takınır. Bu husustaki son sözlerini ise “Ayrılık vakti geldi çattı. Ben kendi yoluma gidiyorum, siz kendi yolunuza. Ben ölmeye, siz yaşamaya. Hangisi daha iyidir, ancak Tanrı bilir.”¹²⁶ ifadeleriyle ortaya koyar. Ancak Sokrates, Platon'un *Phaidon* diyalogunda hem ruhun ölümsüzlüğünü temellendirmek için birtakım argümanlar öne sürer, hem de ölümden sonra yaşamın olduğuna inandığını açıkça ifade eder.¹²⁷

Platon ise ruh hakkındaki düşüncelerini, felsefî dizgesinin temelini oluşturan idea fikri üzerine kurar. Ona göre insan ruhu, idealar âleminden bedene düşmüş olan ilahî bir cevherdir. İki farklı âlem olan öncesiz ve sonsuz olan idealar âlemi ile sonlu ve geçici olan maddî âlem arasında bulunan ruh, Tanrısal olana, ölümsüze, düşünene,

¹²³ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, (trc. Candan Şentuna), İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2013, s. 382vd.; Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 86-87.

¹²⁴ Platon, *Phaidros*, (trc. Hamdi Akverdi), İstanbul: MEB Yay., 1990, s. 49-51/245b-d.

¹²⁵ Platon, *Sokrates'in Savunması*, (trc. Teoman Aktürel), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, 40d.

¹²⁶ Platon, *Sokrates'in Savunması*, 42a.

¹²⁷ Platon, *Phaidon*, (trc. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yay., 2013, s. 51/63c.

sade olana, dağılmayana ve sabit olana benzer.¹²⁸ Ancak buna karşılık ruh, kısa bir zaman dilimi içerisinde bir beden içinde duyular âlemine iner. Girdiği beden kalıbı içinde bazen kaynağı olan Tanrı'yı unutan ruh, kendini bedenine aldatmalarına kaptırır, yanılırlar yaşamaya ve farklı suçlar işlemeye başlar. Bunun yanı sıra ruh, idealar âlemindeki eski hatıralarını anımsar ve anılan âleme karşı derin bir özlem duyar.¹²⁹

Her ne kadar Platon'dan önce ruhun ölümsüzlüğüne inanan olmuşsa da felsefi anlamda ilk kez Platon'un *Phaidon* diyalogunda ruhun ölümsüzlüğü öğretisi enine boyuna tartışılır. Bu yaklaşıma göre ruh, boyutsuz, biçimsiz ve basit bir cevher olarak ele alınır. Ruh ve beden birbirinden ayrılması ölüm olarak değerlendirilirken; ruhun yoluna tek başına devam etmesi ölümsüzlük olarak ortaya konulur.¹³⁰

Antik çağın sistematik filozoflarından Aristoteles (M.Ö. 384-322), "*De Anima/Ruh Üzerine*" isimli eserinde ruh hakkındaki görüşlerini ortaya koyar. Filozof, ölümsüzlük problemine ilişkin düşüncelerini ruh anlayışına bağlar.¹³¹ O, ruhu "yaşayan belli bir beden formu"¹³² esasına dayandırarak; Platon'un konuya ilişkin düalist yaklaşımından farklı bir bakış açısı benimser.¹³³ Ruh, beden tamamlanması ve varoluşunun en son haline ulaştığı son noktadır. Bundan dolayı Aristoteles, ruh ve beden birbirinden ayrı mı değil mi gibi soruları gereksiz bulur. Buna bağlı olarak ruh ve beden, hem birbirinden bağımsız varlıklar olmadığı hem de bunların ayrı ayrı var olmalarının imkânsız ve mantık açısından çelişkili olduğu

¹²⁸ Platon, *Phaidon*, s. 77/80b; Alfred Adler, *Felsefe Tarihi*, (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul: Sosyal Yay., 1998, s. 63vd.; Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihine Giriş*, İstanbul: Paradigma Yay., 2002, s. 21-32.

¹²⁹ Platon, *Timaios*, (trc. Erol Güney-Lütfi Ay), İstanbul: MEB Yay., 1997, s. 128/86d vd.; Krş.; Platon, *Devlet*, (trc. Cenk Saraçoğlu-Veyssel Atayman), İstanbul: Bordo-Siyah Klasik Yay., 2005, s. 316/436b; Aynı Mlf., *Devlet*, (trc. Sabahattin Eyüpoğlu-M.AliCimcoz), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2011, s. 135-136/436b.

¹³⁰ Platon, *Timaios*, s. 52/64d.; Platon, zıtların uyumu, anımsama ve ruh formlara benzer argümanlarından hareketle ruhun ölümsüz olduğunu kanıtlamaya çalışır. Platon, *Timaios*, s. 61-75/70d-79c; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000, s. 56.

¹³¹ Aristoteles, ruhun ölümsüzlüğü hususundaki görüşlerini madde-form ilişkisi bağlamında ortaya koyar. Anılan ilişki, filozofun ölümden sonra bir hayatın varlığına inanıp inanmadığına ilişkin bir sorunun cevabını net bir şekilde ortaya koyacak kadar açıklayıcı görünmez. Nitekim Aristoteles'in yorumcuları bu durumu farklı değerlendirir. Sözelimi, Themistius, Aristoteles'in ruhun ölümsüzlüğüne inandığı; İskender Afrodisi ise ruhun yok olacağı görüşünü savunur. (Bkz.; Murtaza Mutahhari, *Felsefe Dersleri I*, (trc. Ahmet Çelik), İstanbul: İnsan Yay., 2005, s. 145; Antony Flew, "Immortality", s. 144.)

¹³² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 67/412a.

¹³³ Aristoteles reenkarnasyon inancı hususunda da Platon'dan farklı düşünür. Aristoteles'e göre bir beden başka bir bedene göçmesi düşünülemez (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 45/407b).

ortaya çıkar. Nitekim bedenın bir formu olan ruh, bedensiz olarak var olamaz veya başlı başına bir cevher olamaz. Çünkü ona göre madde için şekil, kuvve için fiil ve göz için görme ne ise, beden için de ruh odur. Yine ona göre yaşamamızı, algılamamızı ve düşünmemizi sağlayan şey ve canlı varlığın biçimi olan ruh, “doğal ve organize olmuş doğal bir cismin ilk entelekeiasıdır.”¹³⁴ Dolayısıyla bedensel karışıma eklenmiş bir güç ve anılan karışımın bir sonucu olan ruh, bütün organik ve inorganik cisimlere hareket ve hayat kaynağı oluşturan şey, yani “canlıların ilkesi”dir.¹³⁵

Bir İslâm filozofu olan İkbâl’in ölümsüzlük düşüncesi, felsefe tarihinde daha çok İslâm filozoflarından izler taşır. Bu sebeple hem İkbâl’in yaklaşımını daha iyi irdelemek hem de ölümsüzlük probleminin tarihsel gelişimini görmek adına kimi İslâm filozoflarının konuya dair görüşleri ele alınacaktır.

İlk İslâm filozofu olarak kabul edilen Kindî (801?-873?), ölümsüzlük hususu üzerinde kısaca durmuştur. Sözgelimi, ölümden sonra bedenın yeniden dirilip dirilmeyeceği sorunu ile ilgilenmemiş, ancak Platon’dan esinlenerek nefsin (ruhun)¹³⁶ ölümsüzlüğünü savunmuştur.¹³⁷ Ona göre nefis bedenden ayrılarak soyutlanır ve “feleğin üstündeki akıl âlemine” geçince, Tanrı’nın nûruna erer ve O’nu görür. Böylelikle nefis, Tanrı’nın nuru sayesinde açık ve gizli olan her şeyi görür ve her şeye vâkıf olur.¹³⁸

İslâm filozoflarından Farabî (870-950) ve İbn Sina (980-1037) nefsin form ve bedenın ilk yetkinliği olduğu biçimindeki Aristotelesçi yaklaşımı benimsemelerine rağmen, anılan görüşün ölümden sonraki varoluş çerçevesinde temellendirilmesi hususunda Platon’a daha yakın oldukları görülür.¹³⁹ Farabî ruhun bedenden ayrılarak Faal Akıl ile birleşip ölümsüz bir varlık haline gelmesinden ve ölümden sonra bir hayattan bahsetmesine rağmen, ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin herhangi bir argüman ortaya koymaz. Ölümsüzlüğün nefsin özüne ait bir özellik olmadığını ifade eden

¹³⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 69/412b.

¹³⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 17/402a, 46/408a, 69/412b-77/414a.

¹³⁶ İslâm filozofları, ruh kavramını nefis kavramıyla ifade ederler. Sözgelimi bkz.; Kindî, *Felsefî Risaleler*, (trc. Mahmut Kaya), İstanbul: İz Yay., 1994, s. 58.

¹³⁷ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, Ankara: Selçuk Yay., 1967, s. 47-48; Ruhattin Yazoğlu, “Ölümsüzlük Düşüncesinin Gazzalî’ye Kadarki Seyri”, *Felsefe Dünyası*, S. XXI, Ankara, 1996, s. 56-57.

¹³⁸ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 133; Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Baskı, 1985, s. 164.

¹³⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2004, s. 120.

Farabî, insanın ölümsüz bir varlık olarak doğmadığını vurgular. Ancak insan, ölümsüz olma imkânına sahip bir varlıktır. Anılan hususta İbn Sina, Farabî’den farklı bir yaklaşım ortaya koyar. Çünkü İbn Sina’ya göre ölümsüzlük, ruhun kendi cevherinden gelmekte olup, sonradan kazanılan bir varlık mertebesi değildir.¹⁴⁰ Zira İbn Sina, bedenle birleşen ruhun bedenden önce yaratılmadığını ifade eder. Çünkü ruh ve beden aynı anda var olur ve aralarındaki ilişki başlar.¹⁴¹ Ona göre ruh, bedenden ayrıldıktan sonra yok olmaz ve bozulmaz. Dolayısıyla o, bedene bağımlılığı söz konusu olmayan ruhun, “kendi kendine duran bir cevher” olduğunu ortaya koyar.¹⁴² Burada İbn Sina’nın “Uçan Adam” misalinin hatırlatılmasında fayda vardır. Bu örnekte, her türlü yetkinliğe sahip bir anda yaratılan bir insanın yaratıldığı farz edilir. Bu insan, bedensel organlarından hiçbirini kullanmadan bir boşlukta bulunsun. Buna rağmen o, “benlik şuuru”na sahip olur. Başka bir ifadeyle, öz varlığını bilir. Dolayısıyla, herhangi maddi bir vasıtaya ihtiyaç duymaksızın insanın kendi varlığını idrak etmesi mümkündür. Bu durum, ruhun en önemli özelliğidir. Çünkü ruh, ölümsüzdür.¹⁴³

Nefsin var olabilmesi için bedenın zorunluluğu esastır, ancak nefis bir kere varlık alanına çıktıktan sonra, nefsin varlığını sürdürebilmesi için bedene ihtiyacı kalmayacağına işaret eden Farabî,¹⁴⁴ *es-Siyasetü'l Medeniyye* isimli eserinde ölümsüzlüğün mutluluk ve buna bağılı olarak nefsin kemâle ulaşması sayesinde kazanılacağını ifade eder.¹⁴⁵ Farabî’nin ölümsüzlüğün kazanılan bir şey olduğuna

¹⁴⁰ Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: M.Ü.İ.F. Yay., 1994, s. 151-155; Mehmet S. Aydın, “Farabî’nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü İle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982, ss. 121-128, s. 125.

¹⁴¹ Hüseyin Atay, “Nefis”, *A.Ü.İ.F.D.*, C. XXXVII, Ankara, 1997, s. 25; Haydar Dölek, *Tehafütlerde Ölümsüzlük Problemi*, (basılmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009, s. 12.

¹⁴² İbn Sina, *1-Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi 2- Namaz Risalesi*, (trc. M. Hazmi Tura), İstanbul: Orhan Mete Matbaası, 1959, s. 13; Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Yay., 2008, s. 187.

¹⁴³ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1997, s. 126-127; Hüseyin Atay, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2001, s. 105-118; Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: M.Ü.İ.F. Yay., 1993, s. 38 vd.

¹⁴⁴ Farabî, *et-Talikat*, Hilmi Ziya Ülken- Kıvımettin Burslan, *Farabî* içinde, Ankara: Kanaat Kitabevi, (tarihsiz), s. 84; Aynı mlf.; *Fusulü'l - Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, (trc. Hanifi Özcan), İzmir: İstiklâl Matbaası, 1987, s. 64.

¹⁴⁵ Farabî, *es-Siyasetü'l Medeniyye veya Mebâdi’ül-Mevcûdât*, (trc. Mehmet Aydın vd), İstanbul: Büyüyenay Yay., 2012, s. 36, 46-47vd.; İbrahim Agah Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara: A.Ü.İ.F. Yay., 1986, s. 98.

yönelik ele aldığı ölümsüzlük doktrinine benzer bir görüş, İkbâl tarafından da savunulur.¹⁴⁶

Konuyla ilgili üzerinde durulması gereken bir diğêr önemli İslâm düşünürü Gazzalî ölümü yalnızca halin değışmesi olarak ifade eder. Gazzalî ölümün rölativist bir öze sahip olduğunu, ancak yokluk olmadığını ifade eder. Ayrıca o, ölüm sonrası, ruhun ölümsüzlüğünü savunarak haşr ve neşrin gerçekleşeceğini ve mükâfat ya da cezanın olacağını savunur. Gazzalî Ölümünden sonra diriliş konusundaki öğretilerden yeniden diriliş doktrinini benimser ve dirilişin benzer bedenle gerçekleşeceğini öne sürer.¹⁴⁷

Ölümünden sonra hayat hususunda, İslâm felsefesinde “kapalı sentez” çerçevesinde önemli bir noktayı burada ifade etmenin son derece önemli olduğu kanaatindeyiz. Anılan nokta, İslâm filozoflarından Farabî ve İbn Rüşd (1126-1198)’ün ölümünden sonra hayat konusunda net bir tavır takınmamış olmalarıdır. Bu filozoflar, Aristoteles’i ruhun ölümsüzlüğü hususunda haklı çıkarmak için yoğun bir çaba sarf ettiler. Ancak bu yoğunlaşma sürecinde Aristoteles’ten çok fazla etkilenen filozoflar, kendi görüşlerini net bir biçimde ortaya koyamadılar. Farabî’nin anılan çabadaki asıl maksadı, yorumcusu olduğu Aristoteles’in ölümünden sonra hayat inancının bir şekli olan ruhun ölümsüzlüğü hususunda doğru ve yanılmaz bir filozof olduğunu ortaya koymaktı. Zira Platon ve Aristoteles’in görüşleri arasında bir birlik ve benzerlik olduğunu vurgulayan Farabî, her iki filozofun ölümünden sonra hayata inandıklarını söyler.¹⁴⁸ İbn Rüşd ise Aristoteles’in madde-form doktrinini temel bir ilke olarak kabul ettiği için, ruhun ölümsüzlüğü konusunda kapalı bir tavır takınır.¹⁴⁹ Nitekim İbn Rüşd’ün İslâm felsefesi düşüncesinde ölümsüzlük konusuna tamamen metafizik açıdan yaklaşan bir düşünür olduğunu ifade eden İkbâl, İbn Rüşd’ün ölümsüzlük konusunda takındığı kapalı tavrı şöyle dillendirir: “Onun hiçbir sonuç elde edemediğini düşünmeye cüret ediyorum.”¹⁵⁰

¹⁴⁶ İqbâl, *The Reconstruction*, s. 76-98; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 129-161.

¹⁴⁷ Gazzalî, *Ölüm ve Ölümünden Sonraki Hayat Kabir-Kıyamet-Cennet-Cehennem*, (trc. Ali Fuat Arslan), İstanbul: Saadet Yay., (tarihsiz), s. 170; Aynı mlf.; *Tehâfütü’l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, (trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2014, s. 420vd.

¹⁴⁸ Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, s. 14-15.

¹⁴⁹ İbn Rüşd, *Tehâfüt’-et Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, (trc. Kemal Işık-Mehmet Dağ), Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yay., 1986, s. 319.

¹⁵⁰ İqbâl, *The Reconstruction*, s. 89; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 146.

Farabî ve İbn Rüşd'ün ruhun ölümsüzlüğü probleminde kapalı bir tavır takınmaları oldukça dikkat çekici bir husustur. Çünkü her ikisi de birer İslâm filozofu olarak, ruhun bağımsız bir varlık olarak ölümden sonra varlığını devam etmesi konusunda Aristoteles'ten daha çok dayanağa sahiptirler. Öyle görülüyor ki, İktbal'in haklı olarak ifade ettiği üzere, “Yunan felsefesi Müslüman düşünürlerin bakış açısını önemli ölçüde genişletmişse de bütün olarak bakıldığında onların Kur'ân anlayışlarını muğlaklaştırmıştır.”¹⁵¹

İktbal, Sokrates ve Platon ile bu filozofların yolundan giden ve ruhun ölümsüzlüğü doktrinini benimseyen İslâm filozoflarını tenkit eder. Böylelikle de İktbal, ruh-beden bütünlüğünü savunur ve ölüm sonrası ise yeniden yaratma doktrinine olan inancını vurgular.

¹⁵¹ İqbal, *The Reconstruction*, s. 3; İktbal, *İ.D.D.Y.İ.*,s. 33. Ayrıca İktbal'in bu konudaki şu beyitleri oldukça dikkat çekicidir: “İster Meşâit olsun ister İşrakî, cihanı simsiyah bir hale getirmişlerdir.” Muhammed İktbal, *İktbal'den Şiirler Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem*, (trc. Ali Nihat Tarlan), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1971, s. 170. Bundan sonra bu eser, *İktbal'den Şiirler* ile gösterilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

İKBAL'DE ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNÇESİNİN TEMEL KAVRAMLARI VE ANALİZİ

İkbal'in, ölümsüzlük düşüncesine ilişkin yaklaşımını ortaya koyarken, öne sürdüğü temel kavramlardan birisi, benlik kavramıdır. Çünkü onun felsefî problemlere yönelik çözüm modeli, benlik kavramı çerçevesinde şekillenmiştir. Bu bağlamda onun düşünce sisteminde benlik, felsefedeki varlık kavramı gibi, en kapsayıcı kavram olarak kullanılmıştır.¹⁵² O, benliği;“Bütün insanî hayal, istek ve arzularının aydınlığa kavuştuğu vicdanî birlik veya parlak noktadır. Bu, insan fitratının dağınık ve sayısız gücünü bir araya getiren gizemli şeydir. Bu, çabayla ortaya çıkan “şuur” veya “ego”dur. Ancak bütün müşahedâtın yaratıcısı olmakla birlikte hakikati itibariyle saklı kalmıştır.”¹⁵³ biçiminde açıklar.

Benlik kavramını merkeze alarak felsefî problemleri çözme girişiminde bulunan İkbal, ölümsüzlük düşüncesine dair görüşlerini temellendirirken, benlik kavramının yanında Tanrı kavramını da ileri sürer. Bu doğrultuda onun söz konusu düşüncelerinin anlaşılması açısından benlik ve Tanrı inancı konularının işlenmesi büyük bir önem arz eder. Ayrıca İkbal, benlik hakkında düşüncelerini ortaya koyarken, konuya ilişkin düşüncelerini bir bütünlük içerisinde değerlendirir. Zira diğer din felsefesi problemlerinde olduğu gibi, benlik problemi konusunda bütüncül bir yaklaşım geliştirmek, hem konunun daha net anlaşılmasını hem de kendi içerisindeki paradokslardan kurtulmasını sağlayacaktır. Bu hedefle İkbal'in ben, benlik ve Tanrı inancına yönelik görüşleri ortaya konulacaktır.

1.1. Ben, Benlik ve Tanrı İnancı

1.1.1. Ben ve Benlik

Düşünce tarihinde benlik kavramının analizine dayanarak felsefe yapmaya girişmek, İkbal ile başlayan bir faaliyet değildir. Ancak yirminci yüzyılın ilk yarısında, anılan kavramın güncel olduğu görülür. Bu dönemde, bir yandan İngiliz

¹⁵² Muhammad Iqbal, *The Secrets of The Self (Asrar-ı Khudi)*, (trans. Renold A. Nicholson), Lahore: Ashraf Printing Press, 1983, s. 16-17/187-205 (bundan sonra bu eser *The Secrets* olarak gösterilecektir.); İkbal, *Esrâr-ı Hodî*, s. 26vd.

¹⁵³ Muhammed İkbal, *Şu Masmavi Gökyüzünü Kendi Yurdum Sanmışım Ben*, (trc. Halil Toker), İstanbul: Şule Yay., 1999, s. 27.

felsefesi daha çok mantık ve dil hususu üzerindeki tahlillere yoğunlaşırken, öte yandan Kıta Avrupa'sı ve Amerika'da doğrudan insan ile ilgili meseleler daha fazla ön plana çıkar. Batı dünyasını çok yakından tanıyan İkbâl, söz konusu felsefî faaliyetleri dikkatle takip eder ve inceler.¹⁵⁴ Bu bakımdan, İkbâl, her ne kadar bu faaliyetlerden kısmen etkilenmiş olsa da felsefî tahliller yaparken kendisine özgü bir perspektif ortaya koyar. Dolayısıyla düşünürün, Kur'ân, klasik İslâm düşüncesi, Batı felsefesi ve modern bilimlere ilişkin bilgi birikimi, felsefî problemlere yeni bir bakış ortaya koymasına vesile olur. O, bunlar arasındaki ilişkiyi esas alarak, bir bütünlük içerisinde benlik kavramını ortaya koyar. Bu yapılırken benlik kavramının ölümsüzlük düşüncesini aydınlatmada sentezci bir bakışla ortaya konulması amaçlanır. Başka bir ifadeyle, benlik kavramı, ölümsüzlük düşüncesinin kavranması açısından ele alınmayı hak eden bir konumda yer alır.

İkbâl, benlik kavramının yanında hodî ve ego kavramlarını da kullanır. O, *Benliğin Sırları*, *Benliksizliğin İşaretleri*¹⁵⁵ ve *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* isimli eserlerinde ayrıntılı olmak üzere, diğer eserlerinde de benliği ele alarak, benliğin terbiyesi ile uğraşır ve bu kavramın temel özlerini, inceliklerini ortaya koyar. Böylece o, özgün bir yaklaşımla benlik kavramını ele alır ve felsefe anlayışını söz konusu kavram üzerine inşa eder. Bu bağlamda o, temel amacını; "Maksadım, Allah'ı arayan benliğin geçireceği tecrübelerin sonsuz zenginliğini belirtmektir."¹⁵⁶ şeklinde ifade eder. İkbâl, benlik kavramı çerçevesinde bütün felsefî problemlerin organik bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesi gerektiği vurgusunu yapar. Daha sade bir ifadeyle benlik, kendi zatını, varlığını ya da bedenini hissetme veya salahiyetlerini bilmektir, yani kendi kendini tanımaktır. Buradan bir kişinin kimin evladı olduğu, hangi şehir ya da ülkeden geldiği anlamında bir bilme söz konusu değildir. Buradaki amaç, kişinin Allah'ın kendisine ne gibi kabiliyetler ihsan ettiği ile anılan kabiliyetlerden nasıl yararlanabileceğini ve bunlar vasıtasıyla ilk etapta kendi, kendi milleti, bütün insanlık, insanlığın gelişimi ve refahı için neler yapabileceğini bilmesidir.¹⁵⁷ Bu yaklaşımını "Allah'tan benlik iste, benlikten Allah iste."¹⁵⁸ ifadesiyle özetleyen İkbâl'in anılan kavrama ilişkin görüşlerinin daha iyi

¹⁵⁴ Mehmet S. Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000, s. 124.

¹⁵⁵ Muhammed İkbâl, *Rumuz-u Bihodî*, (trc. Ali Nihat Tarlan), (tarihsiz).

¹⁵⁶ Muhammed İkbâl, *İslâmın Ruhu*, (trc. E.A.), İstanbul: Doğan Güneş Yay., 1963, s. 65.

¹⁵⁷ İkbâl, *Şu Masmavi Gökyüzünü Kendi Yurdum Sanmıştım Ben*, s. 28.

¹⁵⁸ İkbâl, *İkbâl'den Şiirler*, s. 256.

anlaşılabilmesi ve konunun netlik kazanması açısından ben, benlik kavramına ilişkin kavramsal bir çözümlemenin yapılması uygun olacaktır.

Benlik kavramı düşünce tarihinde ve günümüzde, “nefs”, “ene”, “can”, “hayat”, “kendi”, “şahıs”, “özbenlik”, “ruh”¹⁵⁹ v.s. manalarında kullanılır. Bu kavramın temel argümanlarını, çağdaş felsefe ve bilimin yanı sıra Kur’ân ve klâsik İslâm kaynaklarına dayandıran İkbâl, benlik kavramını Farsça eserlerinde “hodi”, İngilizce eserlerinde “self” ya da “ego” sözcüklerini kullanarak izah eder. İkbâl’in kullandığı “ben” kelimesi, Arapça’da “ene” anlamına gelen birinci tekil şahıs zamiridir. Sûfiler, “ene” kelimesini “enânet”, “enâiyyet” ve “enniyyet” şeklinde mastar yaparak çeşitli anlamlarda kullanmışlardır.¹⁶⁰ “Ben” kavramı, farklı sözlüklerde, genel olarak bireyin öznel bütünlüğü olarak tanımlanır ve bireyin şuursal ve ruhsal bütün işlemlerinin ben kavramıyla dile getirildiği vurgulanır.¹⁶¹

İkbâl, benlik kavramının tanımı hususunda şu ifadelere yer verir: “Ego şahsi hayattaki hislerden ibarettir ve bu haliyle düşünce sisteminin bir parçasıdır. İster şimdi olan, isterse yok olmuş olan, her bir düşünce titreşimi bölünmez bir bütünlüktür, bilen ve hatırlayan bir birliktir. Ego, şimdiki düşünce titreşiminin geçmişteki titreşimi, sonra gelenin de şimdiki titreşimi benimsemesidir.”¹⁶² Ayrıca benlik kavramını bir uyanış, bir inanç, sürekli dinamik bir yapıda olmak, kendini bulmak ve bilmek olarak ifade eden İkbâl, kavramı kısaca şöyle ortaya koyar: “Benlik nedir? Hayatın gizli sırrıdır! Benlik nedir? Kâinatın Uyanışıdır!”¹⁶³

İkbâl’in ortaya koyduğu benlik, Mehmet Aydın’ın haklı olarak ifade ettiği üzere, sezginin bize bildirdiği temel realitedir. Zira bu realite her türlü faaliyetin merkezi konumundadır. Her insan, bağımsız bir kimliğe sahip özgür bir bendir. Varlık dereceleri arasındaki yeri hangi seviyede bulunursa bulunsun, gerek ortada gerekse en aşağı seviyede, her atom bir bendir. Bu durumda şeyleri, olgu ve olayları

¹⁵⁹ Orhan Hançerlioğlu, *İslâm İnançları Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, s. 423.

¹⁶⁰ Süleyman Uludağ, “Ene”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. XI, İstanbul, 1995, s. 233.

¹⁶¹ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, Mart 2010, s. 27; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2009, s. 41.

¹⁶² İqbâl, *The Reconstruction*, s. 82; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 136.

¹⁶³ Muhammed İkbâl, *Aşk ve Tutku On Uzun Manzume*, (trc. Celal Soydan), Ankara: Akçağ Yay., (tarihsiz), s. 123-124.

anlayabilmek için benlik kavramından başlamak ve hareket etmek gerekir.¹⁶⁴ Bu sebepten ötürü İkbal, sürekli olarak “Kendi benliğini tanı”¹⁶⁵ şeklinde seslenir.

Kişinin kendisini ötekilerden ayırmasına ve ön plana çıkarmasına yarayan bir güç olan ve uğradığı bütün değişmelere rağmen özünü koruyup, kendi birliğinin farkında olan bir bütünlük olduğu şeklinde anlaşılan benlik, ölümsüzlüğe kapı aralayan bir öz taşır. Söz konusu kavramın tanımını, anlamını, önemini ve ölümsüzlük ile olan ilişkisini İkbal, şu önerilerle ortaya koyar:

İyi hareket et, olgun tedbir kullan. Cesur, gayretli ve tecrübeli ol. Keklik, sülün ve sığırcık kuşu ile düşüp kalkma; meğerki onları avlamak isteyesin. Avının yoluna ve usulüne uyan atmaca, kendi avının avı olur. Birçok koyun ve sığır, tane toplayan böceklerle dost oldukları için ölüp gittiler. Kendini koru, kanatlı yaşa; yiğit, haşin ve kudretli yaşa. Çil kuşu gibi yumuşak ve nazik vücutlu olma. Damarın, ceylan boynuzu gibi sert olsun. Taş yürekli, cefakeş ve dayanıklı olursan cihandan saadet nasibini alırsın. Kartal, yavrusuna ne güzel söylemiş: bir damla kan, saf ve halis lâ’lden daha iyidir. Ceylanlar, koyunlar gibi sürü olup gezme. Eski ihtiyar doğanlar ağaç dalında yuva yapmazlardı. Sen de yapma! Yerden dane toplamak çok yanlış bir şeydir. Allah bize geniş geniş fezâlar ihsan etmiş. Ayağını toprağa sürten bir asil, evden beslenen kuştan daha sefildir. Şahinler kayalıklarda yaşarlar. Kayalar üzerinde pençemiz bilenir. Sen sahraların yırtıcı kuşusun. Yaradılışın bakımından sîmurg-i ankaa’dan daha üstünsün. Sen savaş gününde kaplanın göz bebeğini oyup çıkararak asil bir yiğitsin. Sen, melekler gibi satvet ve azametle uçarsın.¹⁶⁶

Benliğin bilinmesi, fark edilmesi ve nasıl etkilere gebe olduğunun anlaşılması konusunda benzetmeler yaparak önerilerde bulunan ve öğütler veren İkbal, bütün sırların insanın kendisinde gizli olduğu gibi, ölümsüzlüğün sırrının da yine insanın kendisinde, benliğinde gizli olduğunu ifade eder.¹⁶⁷ Çünkü ona göre, ancak benlik sayesinde bu dünya hayatının fâni olduğu ve gerçek olanın öte dünya hayatı olduğu anlaşılabilir.¹⁶⁸ Değil mi ki İkbal’e göre, benliğin amacı, bir şey görmek değil, bir şey olmaktır. Bu durumda benliğin bir şey olmak için çalışması sayesindedir ki, objektifliğini keskinleştirmek imkânını elde eder ve realitesini “düşünüyorum” sözünde değil, “yapabilirim” sözünde bulur. Bu anlamda benliğin yaptığı tetkiklerin

¹⁶⁴ Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, s. 119; Krş.; Muhammed Han Kayani, *Felsefe, Siyaset ve Şiir Dünyasında İkbal*, İstanbul: İz Yay., 2002, s. 32.

¹⁶⁵ İkbal, *Doğu’dan Esintiler*, s. 201.

¹⁶⁶ İkbal, *Şarktan Haber*, s. 66-67.

¹⁶⁷ İkbal, *Şarktan Haber*, s. 108.

¹⁶⁸ İkbal, *Cebrail’in Kanadı*, s. 19.

sonu ferdiyetin sınırlarından kurtulmaktan ziyade, onun daha mükemmel bir tanımına kavuşmaktır.¹⁶⁹

İkbal, benlik kavramını her yönüyle kapsamlı bir şekilde analiz eder. Yani o, kendi tecrübesinden kaynaklanan gerek ampirik yönü, gerek isteme, hissetme ve düşünmeyi içine alan karışık yön ve gerekse Tanrı ve evrenle organik bir bütünlük ilişkisinden kaynaklanan metafizik yönü vurgular. Ayrıca İkbal, benlik kavramının bireysel bilincini ve zihni hallerini psikolojik bir bakış açısıyla¹⁷⁰ ortaya koymakla birlikte, benliğin özellikle ahlâkî ve metafizik bir değer olduğunu ifade eder.¹⁷¹

İkbal'in benlik dediği şey, daha önce de bir nedenle ifade ettiğimiz üzere, genelde filozofların “nefs” diye adlandırdıkları varlık olarak değerlendirilebilir. Fikirlerinde Batı dünyasının etkilerinin izleri bulunan, ancak sahip olduğu düşüncelerini büyük ölçüde Kur’ân’a¹⁷² dayandırarak kendi düşünce sistemini kuran İkbal, benliğe filozoflardan daha farklı mana ve fonksiyonlar yüklemiştir.¹⁷³ Bu sebeple mütefekkir, nefis kavramının teknik bir boyutta ele alınıp sadece kötülük merkezine veya ruha indirgenmesine karşı çıkar.¹⁷⁴

İkbal'den hareketle benlik kavramı hususunda şunlar ifade edilebilir. Her şeyden evvel o, benlik kavramı ile bencilik, gurur, öfke, kibir vb. enaniyet duygusu barındıran erdemsizlikleri kast etmez. Aksine, onun benlik kavramı, insanın kendi varlığını, kimliğini, sınırlarını, değer yargılarını ve amaçlarını kognitif açıdan fark etmesini, kendine güvenmesini, dayanmasını, saygı duymasını, kendi olanak ve yeteneklerini ortaya koymasını, kendisine dair algılayabildiği yahut kavrayabildiği

¹⁶⁹ İkbal, *İslâmın Ruhu*, s. 69.

¹⁷⁰ İqbal, *The Reconstruction*, s. 45; İkbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 88-89; Mustafa Şahin, “Muhammed İkbal: Allah'tan Benlik İste, Benlikten Allah İste”, *Boyun Eğmeyen Ateşin Dili Muhammed İkbal*, Hece Aylık Edebiyat Dergisi, Yıl: 17, S. 193, Ocak 2013, ss. 316-326.

¹⁷¹ Annemarie Schimmel, *Peygamberâne Bir Şair ve Filozof Muhammed İkbal*, İstanbul: Ötüken, 2007, s. 65.

¹⁷² Kur’ân-ı Kerim’de “nefs” kelimesi sekiz manada kullanılmıştır.

1. Allah'ın Zâtı anlamı; Enâm Sûresi, (6):12 vd.

2. Kişinin kendi zâtı anlamında; Enâm Sûresi, 6/152; Nisâ Suresi, (4):29 vd.

3. Cinler ve cansız varlıklarla ilgili anlamı; Enâm Sûresi, (6):130 vd.

4. İnsan cinsi manasında; Tevbe Sûresi, (9):128 vd.

5. Kalp, gönül, niyet ve kişinin iç dünyası anlamında; Âl-i İmran Sûresi, (3):154 vd.

6. Ruh anlamında; Enâm Sûresi, (6):93 vd.

7. İyi ve kötü arzuların kaynağı anlamında; Yûsuf Sûresi, (12):53 vd.

8. Vicdan anlamında; Şems Sûresi, (91):8-9. Krş. Francis E. Peter, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (trc. Hakkı Hünler), İstanbul: Paradigma Yay., 2004, s. 321.

¹⁷³ İkbal'e göre, benliği sıkı sıkı kucaklamak, faniliği beka ile birleştirmektir. İkbal, *Yeni Gülşen-i Raz (Sır Güllerinin Açtığı Bahçe)*, (trc. Ali Nihat Tarlan), İstanbul: Kervan Matbaası, (tarihsiz), s. 19. Bu eser, bundan sonra *Gülşen-i Raz* şeklinde gösterilecektir.

¹⁷⁴ İqbal, *The Reconstruction*, s. 57; İkbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 104.

duygu, görüş, tutum ve düşüncelerinin zihinsel bir tablo oluşturabileceğini ve tüm bunların gerek bu hayat gerekse öte hayat için son derece önemli olduğuna işaret ettiği kanısındayız. Anlaşıldığı kadarıyla İkbâl, düşünce tarihinde benlik kavramını kendine özgü bir perspektifle ortaya koyar. Şu halde, onun bu kavram hakkında ileri sürdüğü hususi özellikler ve bu bağlamda benliğin ölümsüzlük ile bir bağlantısı ortaya konulabilir mi?

İkbâl'in benliğin en önemli özelliği olarak gördüğü nokta, benliğin zihin ve ruh hallerinde kendisini bir birlik, bütünlük olarak ortaya koymasıdır. Benlik şuuruna sahip bir varlık olan insan, birbirinden bağımsız benler olarak kimi zihin halleri içinde bulunan, sorgulayan, tefekkür eden, inanan, inanmayan, acı ve ıstırap çeken, umut, hedef ve gayeleri olan bir varlıktır. Dolayısıyla İkbâl'e göre ben, sürekli bir oluşum içinde akıp giden, hâlden hâle geçen ve sürekli olarak değişen bir tecrübedir. Başka bir deyişle, ben ya da benlik, ruh ya da zihin halleri diye adlandırabileceğimiz olayların akışı, değişimi ya da onların birliğinin toplamı şeklinde tanımlanabilir. Anılan birlik sayesinde bu haller arasında herhangi bir kopukluk söz konusu değildir. Bu haller birbirlerini izole ederek var olamayacakları gibi, birbirlerini gösterir ve gerektirir. Çünkü onlar, herhangi bir mekâna bağımlılıktan uzaktır. Birbiriyle ilişkili olan söz konusu haller, maddî bir şeyin birliğinden farklı olarak "organik birlik" oluşturur. Dolayısıyla zihinsel birlik tektir. Sözgelimi, biz akide veya inançlarımızdan birinin diğer bir akidenin sağında ve solunda bulunduğunu söyleyemeyiz. Çünkü benlik, birden fazla mekân düzenini düşünebilir. Örneğin, Hindistan'ın Agra kentinden uzaklaştıkça, orada bulunan Tac Mahal'in güzellik ve çekiciliğinden zevk alma durumumuzun azaldığını söylemek saçma olur. Beden için yalnızca bir tek mekân vardır. Ancak benlik, bedenini belli bir mekâna bağlı olduğu gibi bağlı değildir. Dolayısıyla hem insan hem de doğa ile ilgili olan olaylar zaman içerisindedir. Başka bir deyişle, zihinsel ve fiziksel hadiseler zaman içerisindedir. Ancak benliğin zaman aralığı, söz konusu hadiselerin zaman aralığından tamamen farklıdır. Benliğin zaman süreci ise kendine özgü bir şekilde geçmiş, şimdi ve geleceğini kendi şahsında birbirine bağlar. Bir tabiat olayının meydana gelmesi sonucunda birtakım izler kalır. Bu izlerden hareketle olayın zaman sürecini tespit etmek mümkündür. Ancak bu işaretler, onun yalnızca zaman süreci hakkındaki belirtileridir, yani bizzat zaman süresinin kendisi değildir. Çünkü gerçek zaman

süresi sadece benliğe aittir.¹⁷⁵ Burada benliğin bilen ve yapan diye sınıflandırılan yönlerini ortaya koymada yarar vardır. Benliğin yapan tarafı, “mekân dünyası” dediğimiz şeyle ilişki kurmaktır. Yapan benlik, çağrışım psikolojisinin konusudur. Başka bir deyişle yapan benlik, şeylerin dışsal düzeni ile ilgili davranışı bakımından gündelik hayatın fiilî benliğidir. Bu düzen şuurumuzun gelip geçen hallerini belirleyen ve onları birbirinden ayıran kendilerine özgü mekânsal özelliklerle o hâlleri damgalayan bir düzendir. Burada sözünü ettiğimiz benlik, sanki kendisinin dışında yaşar. Ancak yapan benlik, bütünlük olarak kendi benliğini muhafaza eder. Benliğin bilen tarafı ise şuurlu tecrübenin daha derin bir tahlilidir. İktbal’e göre eşyanın dışsal düzeni içine gömüldüğümüzden dolayı benliğin bilen tarafını fark etmemiz oldukça zordur. Başka bir deyişle, günlük hayattaki dünyevî işlerle olan yoğunluğumuz sebebiyle bilen benliğin çevresine bir örtü çekeriz. Böylece anılan benlik bize yabancılaşır. Ancak derin düşünceye dalmış olduğumuz murakabe halinde, yapan benlik devre dışı bırakılmışken, benliğimizin derinliğine dalıp duygu ve sezilerimizin gerçek merkezine varma imkânı buluruz. Söz konusu bu daha derin benliğin hayat sürecinde, şuurun halleri birbirine karışır. Bunun sonucunda içinde her tecrübenin bütüne nüfuz ettiği bir birlik oluşur. Bu birlik bütün zihin ve ruh hallerinin, çokluk olarak değil, bir bütün olarak mevcut olduğu bir birliktir.¹⁷⁶ Dolayısıyla benlik kavramının açıklanmasının ancak bilen benlik sayesinde hayatın ve amacın birbirine karıştığı bütüncül bir yaklaşımla mümkün olduğu ve bunun yanı sıra her ferdin hayatı ve fikrinin gerçek kaynağı olan ve her şeyi içine alan bir Zât ya da Ben birliğiyle mukayese edilebileceği belirtilir. İktbal’in benliği bir “şey” olarak değil, bir “fiil” olarak idrak etmesi ve kendi tecrübesiyle idare eden, şekillenen ve genişleyen bir enerji olarak kabul etmesi göz önünde bulundurulduğunda, benliğin oluşumunda tecrübenin önemi ve anlamı net bir şekilde ortaya çıkar.

Benliğin dile getirilen özelliği, ölümsüzlük düşüncesi ile doğrudan bağlantılıdır. Çünkü ölümsüzlük düşüncesine sahip olmak, bir öte dünya hayatını tasavvur eden benin bu dünyadaki yapıp etmelerine bağlıdır. Değil mi ki, öte dünya hayatı bu hayatın bir devamı niteliğindedir; bu sebeple gerek zihin gerekse ruh hallerinde kendini bir bütün olarak gören ben, bu dünyadaki yaşamını öte dünyayla

¹⁷⁵ İktbal, *The Reconstruction*, s. 78-79; İktbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 133-134.

¹⁷⁶ İktbal, *The Reconstruction*, s. 37-39; İktbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 80-82; Mustansır Mır, “İktbal’in Şiirinin Ana Uğrakları”, (trc. Turan Koç), *Boyun Eğmeyen Ateşin Dili Muhammed İktbal*, Hece Aylık Edebiyat Dergisi, Yıl: 17, S. 193, Ocak 2013, ss. 328-354, s. 335-338.

bir bütünlük oluşturacak mahiyette tasavvur etmekle birlikte hayatını ona göre sürdürür. Bu anlamda, insanı dengede tutan ve tam kılan unsur, onun iç ve dış bütünlüğüdür. Söz konusu bütünlükten herhangi birinin eksikliği, öteki parçayı etkisiz kılar. Böyle bir durumda, ne düşündüğünü ve nasıl yaşadığını bilen bir benden bahsetmek söz konusu olamaz. Bundan dolayı, insanın duygu, düşünce ve yaşam tarzında tam teşekküllü bir mahiyetin olması için benlikteki organik bütünlüğün mevcudiyeti esastır. Ancak bu bütünlük sayesinde insan, vicdan, düşünce ve karakter dünyasını birleştirir ve nefsini ıslah edip arındırabilir. Bu düşünce ve yaşam doğrultusundaki bir hayat, bir öte dünya hayatı için daima kapı aralar.

İkbal'e göre benliğin bir diğer özelliği ise onun bağımsız bir merkeze sahip olmasıdır. Bu durum her bir benliğin eşsiz olduğunu ortaya koyar. Sözelimi, benim belli bir şeye yönelik olan arzumu, özü itibarıyla bana aittir. Buna yönelik olarak benim dileğimin yerine getirilmesi, benim şahsi zevkimdir. Yani bundan yalnızca ben tatmin olmuş olacağım. Örneğin, varsayalım ki dişlerim ağrıyor. Diş ağrısı şikâyetiyle gittiğim dişçi bu ağrımı duyunca üzülebilir, beni teselli edebilir, ancak ağrıyı ben duyarım, yani dişçi bendeki diş ağrısı hissini tecrübe edemez. Dolayısıyla benim zevklerim, sevinçlerim, ıstıraplarım ve duygularım yalnızca bana aittir ve bütün bunlar benim şahsi benliğimin farklı yönleridir. Dolayısıyla benler arasında her ne kadar sıkı bir ilişki ağı söz konusu olsa da, hiçbir ben, başkasının tecrübesini yaşayamaz.¹⁷⁷ Burada benler arası bir ilişki yokmuş gibi anlaşılabilir. Ancak İkbal, benler arası ilişkilerin varlığı için ferdiyet ve bağımsızlık fikrinin kabul edilmesi gerektiğini vurgular. Bu durum benlerin birbirine kapalı oldukları niteliğini taşımaz. Zira “ben'im (I am)” diyebilmek, “ben” ile “ben olmayan” arasındaki ayrıma dikkat çeker.¹⁷⁸ İkbal'in benlik mertebelerine yönelik olarak ortaya koyduğu bu hiyerarşik yapı, Leibniz (1646-1716)'ın “Monad” görüşünü akla getirir. Ancak İkbal'in benleri, Leibniz'in monadlarından farklı olarak birbirine kapalı değil, açıktır ve insan benliğinde kemâlini buluncaya kadar yükselir. Ayrıca Leibniz'in felsefe ve monad anlayışında determinist bir yaklaşım hâkimken,¹⁷⁹ İkbal'in benlik düşüncesinde,

¹⁷⁷ Iqbal, *The Reconstruction*, s. 79-80; İkbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 134-135.

¹⁷⁸ Iqbal, *The Reconstruction*, s. 45; İkbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 89.

¹⁷⁹ Leibniz'in monad anlayışı ile İkbal'in ben görüşü arasındaki benzerlik ve farklılıklarının ayrıntıları için bkz.; Veli Urhan, “Leibniz ve İkbal'de Tanrı-Evren İlişkisi”, *Boyun Eğmeyen Ateşin Dili Muhammed İkbal*, Hece Aylık Edebiyat Dergisi, Yıl: 17, S. 193, Ocak 2013, ss. 43-70, s. 47 vd.; Krş.; Mehmet S. Aydın, “İkbal'in Felsefesinde İnsan”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XLIX, S. I, Ankara, 1987, ss. 83-106, s. 84.

yaratıcı her an yaratma halindedir.¹⁸⁰ Anılan bağımsızlık, ferdin kendini bulması yahut kendi olması şeklinde ifade edilebilir. Ferdin kendini bulması yahut kendi olması, her düşüncenin başlangıcını teşkil etmesi olanağını barındırması açısından son derece önemli bir husustur. Bu yaklaşımı kendine şiar edinen insan, kendi özüne ulaşır. Sözü edilen özün sezgisinin derecesine ulaşan insan, kim olduğunu, nerden geldiğini, yaşama sebebini ve nereye gideceğini bilen kişidir. Anatomisini çözen ve kendini tanıyan birey, kendini belirli kalıplara sokmaz. Aksine, yaşadığı bu dünyanın dar çerçevesinden çıkmak ister ve daha ilerisine bir özlem ve istek duyar. Bu durumu elde eden kişi, ben-olma yapısını ve düşüncesini elde eden bireydir. İşte İkbâl'in düşünce dünyasında bu başarıyı yakalayan birey, ölümsüzlük düşüncesine sahip olan ve bu düşünce bağlamında yaşayan bir ben'dir. Bu sebeple de ben kavramının analizi, ölümsüzlük düşüncesi açısından temel bir öz taşıdır.

İkbâl, benliğin tecrübe dediğimiz birbiri içine nüfuz eden çokluğun ötesinde ve üstünde şeklindeki görüşü kabul etmez. Ona göre iç tecrübeyi oluşturan şey, benliğin işbaşında olması halidir. Yani, biz benliği algılama, yargılama ve irade fiillerinde biliriz. Zira benliğin hayatı bir gerginlik içerisinde geçer. Bu gerginlik, benliğin çevreye saldırması ve çevrenin de benliğe saldırmasıdır. Benlik bu gerginliği, kendi çevresine nüfuz etmek, başka bir deyişle ondan etkilenmek amacıyla yaratmıştır. Bu sebeple benlik, karşılıklı saldırıların yapıldığı arenanın içindedir. Hatta benlik, bu arenada yön veren bir enerji konumunda olmakla beraber, kendi tecrübesiyle şekillenir ve gelişir. Kur'ân, benliğin bu belli bir nizam oluşturma görevini açıklıkla ifade eder: “De ki Ruh, doğrudan doğruya Rabbi'min emrindedir ve ancak O'nun izniyle gelir. Çünkü size, bu gibi gaybî konularda pek az bilgi verilmiştir.”¹⁸¹ Burada ben'in yön verici hususuna dikkat çekilir. İkbâl, bu ayeti yorumlarken Kur'ân'da geçen “halk” ve “emr” kelimelerinin anlamları arasındaki farklılığa dikkat çeker. Halk, yaratmadır, ortaya çıkarmadır. Emr ise yön vermedir. Her ikisi de Yaratıcı Kudret'in evrenle olan ilişkisini ifade eder. Kur'ân'da bu açıkça ifade edilir: “Dikkat edin, iyi dinleyin: Yaratma kudreti ve emretme yetkisi, yalnızca O'na aittir.”¹⁸² Burada benliğin gerçek mahiyetinin yön verici olduğu vurgulanır. Bu, Tanrı'nın idare edici enerjisinden kaynaklanır. Zira Allah şöyle buyurur: “Herkes kendi mizacına uygun tarzda hareket eder. Fakat kimlerin doğru yolu izlediğini en iyi

¹⁸⁰ Iqbal, *The Reconstruction*, s. 8; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 41.

¹⁸¹ *Kur'ân*, İsrâ (17): 85.

¹⁸² *Kur'ân*, Arâf (7): 54.

bilen Rabb'inizdir.”¹⁸³ Burada dikkat çekilen husus, gerçek şahsiyetimizin bir “şey” değil, bir “fiil” olduğudur. Ben'in tecrübesi, birbirine atıfta bulunan bir dizi fiildir. Bu fiiller dizisi, yön verici bir amaç birliği sayesinde bir arada tutulur. Onun bütün gerçekliği yön verici davranışında saklıdır. Onu, mekânda bir şey veya zamana ait bir tecrübe kümesi olarak idrak edemezsiniz. Bu durumda, İkbâl'e göre, benim kişiliğimi hükümlerimle, iradeli davranışlarımla, amaçlarımla ve özlemlerimle anlamalı ve takdir etmelisiniz.¹⁸⁴

Kâinattaki her şeyin benliğin eseri olduğunu izah eden İkbâl,¹⁸⁵ benliğin terbiyesi hususuna önem verir. Benliğin terbiyesi ve ruhanî yücelişin benliğin merhalelerinden geçtiğini ifade eden düşünür, İslâmi geleneği takip ederek, tıpkı Gazzâlî ve Mevlânâ gibi, “Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanan” inanmış insanın benlik macerasını ortaya koyar. Söz konusu merhalelerden birinci merhale itaat, ikincisi nefsin zaptı, üçüncüsü ise Allah'a naib olmaktır.

İkbâl'e göre, benliğin terbiyesi ve ruhani yücelişi de ölümsüzlükten ayrı düşünülemez. Burada kimi merhaleler öne çıkar. Benliğin terbiyesi ve ruhanî yücelişinin ilk merhalesi, itaattir. Anılan merhale insanın özünü ortaya koyar. Başka bir deyişle düşünür, bu merhaleye egzistansiyel bir bakış getirir. Ona göre, insan insanlık vasfını elde etmek istiyorsa, itaat etmelidir. Bunun yanı sıra bir takım usul ve kaidelere uyma mecburiyeti, manevi makamlara ulaşmak isteyen insanın gönülden bir kabulüdür. Bu bağlamda bir şeyin kuvvet kazanmasını sağlayan ilke, bir usul ve nizam doğrultusunda hareket etmesidir. Nitekim Tanrı, evreni belli bir nizam ve kanun çerçevesinde yaratmıştır. Bunun sonucunda itaat ile yükümlü kimi insanlar şikâyetçi olabilir. Bu gibi kimselere İkbâl, şikâyet etmemelerini ve Hz. Peygamber'e uymaları gerektiği hususunda tavsiyede bulunur.¹⁸⁶ Yine İkbâl açısından insan için itaat zor gelebilir. Ancak İkbâl'e göre, âlemdeki bütün varlıklar, itaat eder ve görevini yerine getirir. Sözgelimi, çöllerde yorulmadan yürüyen, sırtına binen insandan daha sabırlı davranan deve yük taşır ve hizmet eder.¹⁸⁷

Benliğin terbiyesinin ikinci merhalesi, insanın nefsinin zapt etmesidir. İnsanın nefsinin zapt etmesi büyük bir olgunluktur. Zira kimi insanların sözleriyle ordular

¹⁸³ *Kur'ân*, İsra (17): 84.

¹⁸⁴ Iqbal, *The Reconstruction*, s. 82-83; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 137-138.

¹⁸⁵ Iqbal, *The Secrets*, s. 43/484; İkbâl, *Esrâr-ı Hodî*, s. 36.

¹⁸⁶ Iqbal, *The Secrets*, 75/847-848; İkbâl *Esrâr-ı Hodî*, s. 45.

¹⁸⁷ Iqbal, *The Secrets*, s. 72-73/815-825; İkbâl, *Esrâr-ı Hodî*, s. 44.

harekete geçer, bu insanların sözleri büyük savaşların ya da barışların olmasına sebep olur. Kimi insanların sözleri kanun hükmündedir, bunların dışına çıkanlar ağır bedeller ödemek zorunda kalırlar. Bu şekilde hükmeden insanlar vardır. Kimi insanların sözleri tarih seyrini değiştirecek değerdedir. Kimi insanların sözleri tarihe mâl olur ve insanlık hep onları konuşur ya da tartışır. Ancak İkbâl'e göre nefesine söz geçiremeyen insanın söz konusu yetkinlik ve etkilere sahip olmalarının hiçbir önemi yoktur. Çünkü ona göre nefesine söz geçiremeyen insan başkasına kulluk eder. İkbâl, insanın nefisini dizginlemesi gerektiğini ısrarla vurgular. Fakat o, insanın nefesine düşkünlük zaafiyetini göz ardı etmez. Bilindiği üzere nefsin yasaklanan şeylere eğilimi vardır. İkbâl, insanın bu eğilimlerinden vazgeçip, nefesine hâkim olması gerektiğini ifade eder. Müslüman bir düşünür olarak İslâmî hassasiyetlerini her fırsatta vurgulayan İkbâl'e göre, bunun yolu benliği terbiye etmekten geçer. O, benliğin terbiye edilmesi için kelime-i tevhid, namaz, oruç, hacc ve zekât şartlarını ortaya koyar.¹⁸⁸ İkbâl'in düşünce dünyasında benliğin terbiye edilmesi hususu, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, onun ölümsüzlük fikrine atıfta bulunur. Çünkü ona göre, benliğini terbiye eden ve daha olgun bir hale getiren kişi, ölüm durağını geçip ölümsüzlüğe ulaşmış demektir.¹⁸⁹

İkbâl'e göre mü'min bu merhaleden geçerek benliğini güçlendirir. Bu vesileyle mü'min "Allah'ın halifesi" olduğu realitesini kavrar. Allah'a naib olan insan, sıradan bir insanın sahip olduğu özelliklerden daha fazlasını taşır. Her şeyden önce o kimseye hiçbir zarar vermez. Çünkü onun bütün yapıp-etmeleri, Allah uğrunadır. Bu sebeple onun bulunduğu yerde bereket vardır.¹⁹⁰ İkbâl, Allah'a naib olan insan için ebedî saadeti müjdelirken, aynı zamanda Hakk'ın azabı korkusuna atıfta bulunur. İnsanlar arasında barışı, kardeşliği ve sevgiyi tesis eden kişi, hem asker hem kumandan hem de bir emirdir.¹⁹¹ İkbâl, sözünü ettiğimiz niteliklere sahip birçok insanın olduğunu vurgular. Bunlar, peygamberler ve benliklerini terbiye eden insan-ı kâmillerdir.

Benliğin merhaleleri doğrultusunda benliğin terbiyesini ısrarla vurgulayan İkbâl, benliği güçlendiren ve zayıflatan unsurların olduğuna dikkat çeker. İkbâl, benliğin güçlenmesinden meydana gelen her şeyin güzel olduğunu dillendirir. Fakat

¹⁸⁸ Iqbal *The Secrets*, s. 75/853-77/881; İkbâl, *Esrâr-ı Hodî*, s. 44-46.

¹⁸⁹ İkbâl, *Şarktan Haber*, s. 33.

¹⁹⁰ Iqbal, *The Secrets*, s. 80/906; İkbâl, *Esrâr-ı Hodî*, s. 47.

¹⁹¹ Iqbal, *The Secrets*, s. 81/914-915; İkbâl, *Esrâr-ı Hodî*, s. 47.

benliğin düşkün ve zayıf anını çirkin ve kötü olarak değerlendirir. Çünkü İktbal'e göre, benlik diri olduğu takdirde sonsuz bir okyanus insanın topuğu seviyesinde olur, yüksek dağlar ise insana ipekli kumaş gibi serilir. Ancak günümüzde benlikten nasibini alamayan insan okyanusta boğulmakta, yüksek dağlar ise onun için ulaşılamayacak bir sonsuzluk niteliği taşıır. Bu sebeple Araplar benliklerini kaybettikleri için buhranlar içindedir. Hintlilerin kolu kanadı, benliği zayıf olduğu için kırılmıştır ve bir kafese mahkûm kalmışlardır. Benzer şekilde Irak ve Acem özünü kaybetmiştir. Bu milletlerin bu konuma düşmelerinin sebebi, onların benliği güçlendiren şeyleri terk etmesinden ve bunu önemsememelerinden kaynaklanır.¹⁹²

İktbal, benliğin güçlendirilmesi hususunda ısrarcı bir tutum takınır. Ona göre, benliği güçlendiren unsurların başında aşk gelir. Çünkü aşk, kâinatın anlaşılmasını sağlayan yetidir. Ayrıca yalnızca bütün sınırları tahrip eden, aşan bir sevgi değil, bilakis daha çok bir sentez gerçekleştiren bir hayat hamlesi olan aşk,¹⁹³ dünyaya hayat verir. İçinde korku ve aldatma bulundurmeyen aşk, bütün gerçekleri barındırır. Aşkın karşısında hiçbir şey duramaz. Kişiyi Hakk'a, gerçekliğe aşk götürür. Tek gerçek, güzel olan aşk, insana bütün zorlukların üstesinden gelebilecek gücü verir. Sözelimi, Hz. Peygamber vazifesini tamamlamaya çalışırken, onun en çok feyiz aldığı yetilerden birisi aşk olmuştur. Hz. Peygamber, aşktan aldığı güçle, benliğini güçlendirmiş ve bu durum onun İslâm âlemine öncülük yapmasında etkili olmuştur. Onun ulaştığı benlik, normal bir insandaki egoyu ve saltanat düşkünlüğünü ortadan kaldırmıştır. Anılan benlik, dinin kabul edilmesinde ve yayılmasında ciddi tesirler göstermiştir. Bu tesirler arasında adaletin, eşitliğin ve ahlâkî bir düzenin oluşmasını örnek olarak gösterebiliriz. Ayrıca takdir edilecek, güven duyulacak huylar ve toplumdaki insanî yaşamın sağlanması gibi pek çok şey, aşkla ulaşılan benliğin sınırlarıdır. İktbal, bu benliğin en iyi temsilcisinin Hz. Peygamber olduğunu ifade eder. Zira hayatın anlamı, güzelliği ve keyfi bu aşka ulaşmaktır. Dolayısıyla biran önce aşka ve muhabbete ulaşılmalıdır. Bunun için de insan kendini ve gönlünü bu aşka hazırlamalıdır. Hatta bu aşka ulaşmak için yapılabilecek her şey yapılmalıdır.¹⁹⁴ Böylece benliği güçlendiren yetilerden birisinin aşk olduğuna dikkat çeken İktbal, ölümsüzlük düşüncesi konusunda benlik ile aşk arasında bir münasebet olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre, ölümsüzlüğün sırrı benlikte gizlidir. Bu sırrın ifşa

¹⁹² İktbal, *Darb- Kelîm*, s. 33; Aynı mlf.: *Doğu'dan Esintiler*, s. 199.

¹⁹³ İktbal, *Darb- Kelîm*, s. 75.

¹⁹⁴ İktbal, *The Secrets*, s. 28-37/323-434; İktbal, *Esrâr-ı Hodî*, s. 33-35.

olmasını sağlayan şey ise aşktır. Bu aşka ancak derûnî bir ruha sahip olanlar ulaşabilir.¹⁹⁵ Bu anlamda, ölümsüzlük insanın aşk ve faaliyetinin, benliğinin takviyesinin neticesidir. Aşk ve ameller benliği o dereceye kadar kuvvetlendirebilir ki, ölümsüzlüğe ve öbür dünyada vaki olan yeni imkânlarla layık görülebilir. İkbâl, bu düşüncesini “Hayatın cevheri aşktır, aşkın cevheri de benliktir.”¹⁹⁶ beyitiyle özetler. Dolayısıyla benlik-aşk arasındaki münasebetle bir yandan, benlikten güç alan aşk vasıtasıyla ölümsüzlüğün elde edileceği vurgulanırken; öte yandan ise ilâhî hakikate ulaşmak için yapılan yolculuğun bu çerçevede gerçekleşeceği belirtilir.

İkbâl’e göre benliğin kuvvetlenmesi için gerekli bir diğer unsur, yüksek gayeler yaratmaktır. Ona göre bir hayatın devamını sağlayan şey, onun gayesinin olmasıdır. Bu gayenin temeli ise gönüldeki arzulardır. Çünkü arzu, varlıkların hayat damarıdır. Gönülün arzudan ayrılmaması gerektiğini vurgulayan mütefekkir, insanın isteklerle yaşadığını ifade eder. Ancak bu istekler, yüksek amaçlar yaratmalıdır. Başka bir deyişle, isteklerin bu âlem için değil, ölümsüzlüğün gerçekleştiği gerçek olan öte âlem için temenni edilmesi gerekir.¹⁹⁷

Benliğin kuvvetlenmesinde etkili olan bir diğer unsur fakirliktir. Fakirlik konusunda tasavvufî görüşü benimseyen İkbâl, dünyanın kendi başına değerli görülmemesi gerektiğini vurgular.¹⁹⁸ İnsan dünyaperestlikten kurtulup “fakr” mertebesine ulaşmalıdır. Hakiki fakrın misali Hz. Ali’dir. Hiçbir şeye malik olmamakla birlikte her şeye sahip olanların hâli olan fakr, sultanlardan daha kuvvetli olan Hz. Ali’nin ruhunu taşımalıdır. İnsan, hakiki fakr sayesinde kendi imkânlarını geliştirmek durumunda kalır ve böylece zayıf görünen ruh, zamanla kuvvetlenmeye başlar.¹⁹⁹ İkbâl’in düşünce dünyasında fakr kavramının ölümsüzlük ile doğrudan bağlantılı olduğu söylenebilir. Çünkü kendini gerçekleştiren ve fakr mertebesinde bulunan benlik, bu dünyanın tek ve gerçek dünya olmadığı gerçeğini fark eder. Böylelikle kendini bu dünyanın prangalarından kurtarmaya çalışarak, ölümsüz olan öte dünya için bir mücadeleye girer ve bu bağlamda bir hayat yaşar.

Benliğin kuvvetlenmesinde etkili olan bir diğer unsur, hoşgörüdür. Kendi benliğinin şuuruna varan, kendini bilen her insan, başka benlerin haklarına,

¹⁹⁵ İkbâl, *İkbâl’den Şiirler*, s. 108-112.

¹⁹⁶ İkbâl, *Cebraîl’in Kanadı*, s. 78.

¹⁹⁷ İqbâl, *The Secrets*, s. 23-27/267-321; İkbâl, *Esrâr-ı Hodî*, s. 31-32

¹⁹⁸ İkbâl, *Ey Şark Kavimleri*, B. 142-47, s. 55.

¹⁹⁹ İkbâl, *Câvidnâme*, B. 230, s. 52.

aidiyetlerine, kültürüne, yaşam şekline v.s. saygı duyar. Aynı şekilde gönül kapısını da onlara açar. Bu anlayış Mevlânâ, Yunus Emre gibi düşünürler tarafından ısrarla vurgulanır.²⁰⁰ Hoşgörü, inancın bir teminatıdır, çünkü inancı güçlendirir. Nitekim hoşgörülü bir tavır benimseyen insan, evinde, çevresinde, sokakta, doğada, işyerinde, kısacası bütün yaşam alanlarında olumlu davranışlar sergiler. Bu davranışlar, bencillik, anlaşmazlık, güvensizlik gibi erdemsizliklerin azalmasına ve hatta terk edilmesine vesile olur. Böylece ortaya çıkan erdemleri kendine rehber ve ilke edinen insan, her şeyden evvel kendisiyle barışık olmaya başlar, kendine güvenir, inanır ve kendini tanır. Doğrusu, bu aşamaların fark edilmesi benliğin olgunlaşması anlamına gelir. Böylesi bir benliğe bu hayat sınırlı gelir ve bu benlik, kendini ölümsüzlük düşüncesine adar.

Felsefe anlayışında benlik kavramına merkezi bir konum atfeden İktbal, benliğin daima güçlendirilmesi gerektiği ve hiçbir surette zayıf olmaması hususunu sıklıkla ortaya koyar. Çünkü ona göre, benliği zayıf olan insanlar, milletler çökmeye mahkûmdurlar. Bu insanların ve milletlerin yeniden doğmaları ve yükselmeleri, benliklerini güçlendirmeleriyle mümkündür. Düşünür, daha belirgin ifadelerle bu hususu şu mısralarla dile getirir: “Ne Kâbe’de ne Kilise’de “Benlik” duygusu uyanmamıştır. Sanki Şark milletlerinin ruhu afyon çekip uyuşmuştur. Sen kendini ölüm endişesinden kurtaramıyorsun. Zira hâlâ “kendini” topraktan yapılmış bir kalıp zannediyorsun.”²⁰¹

Görüldüğü üzere İktbal’e göre, Müslümanlarda ve Hıristiyanlarda benlik duygusu derin uykuya dalmıştır. Bu durum farklı coğrafyalarda bulunan bu insanların manevî cevherlerini keşfetmediğini gösterir. Onlar kendilerini, insanın benliğinin zayıflamasına sebep olan ölüm endişesinden kurtaramamış ve kendilerini topraktan yapılmış bir kalıp olarak görmektedirler. Ancak bunun tek kurtuluşu, benliği zayıflatan güçleri fark etmek, bunlar için önlemler almak ve benliğin kuvvetlendirilmesi için gerekli adımları atmaktır.

Benliği zayıflatan unsurların başında korku olduğunu söyleyen İktbal’e göre, birçok kötülüğün kaynağı da korkudur. Hakikati öğrenme ve ona ulaşmada engel teşkil eden korkunun vermiş olduğu psikolojik baskı, insanın olanaklarını ve yeteneklerini yeterli düzeyde gerçekleştirme fırsatını ortadan kaldırır. Bu şekilde

²⁰⁰ İktbal, *Şarktan Haber*, s. 138.

²⁰¹ İktbal, *Darb- Kelim*, s. 7-8.

korkuyla bütünleşen bir yaşam, yaşanmaya değmez. Çünkü böyle bir yaşamda her şey iç içe girer, sadelik olmaz, gece gündüze, gündüz geceye dönüşür. İktbal'e göre bu kompleks düşünce ve hayattan kurtulmanın tek yolu, kuvvetli bir imandır. Başka bir deyişle, Hakk'ı bilen gereksiz korku, endişe ve hayallerden kurtulur. Zira Kur'ân, "Artık benden size bir yol gösterici gelince, kimler benim gösterdiğim yolda yürürse, işte onlar ne korkuya kapılacak ne de üzülecekler."²⁰² ayetiyle bu durumu açıkça ifade eder. İktbal bu ayete atıfla, Hakk'ı bilen başkasından korkmaması gerektiğini vurgular. Çünkü ona göre korku, düşmandır.²⁰³ Korku kavramının bilincine varıldığı takdirde, ölümden korkulmaması gerektiği fikri de uyanır. Ölümden korkmamak, bir anlamda ölümsüzlüğe olan inançtan kaynaklanır.

İktbal başkasına muhtaç olmakla benliğin zayıfladığını söyler.²⁰⁴ Benliğin zayıf olmaması için, kişinin hareket etmesi ve başkasına minnet duymaması gerekir.²⁰⁵ Çünkü, daha önce bir nedenle ifade ettiğimiz gibi, her ben bağımsızdır. Bu bağımsızlık, insanın iç ve dış kuvvetlerinin bir bütünlüğüdür. Daha genel bir ifadeyle, bu dünya hayatı ile öteki dünya hayatının bir bütün oluşturduğu anlayışını kavramaktır. Ancak her anlamda başkasına muhtaç bir şekilde yaşayanlar, bu anlayışın farkına varamaz ve özlenen düzeyde bir ölümsüzlük için yeterli bir çaba gösteremez.

İktbal'e göre kölelik, benliğin güçlenmesini önleyen en önemli unsurlardan biridir. Çünkü kölelik, benliği yıkar. Allah'ın halifesi seviyesinde bulunan insan, köleliğin vermiş olduğu körelme sebebiyle bu gerçek seviyesini kaybeder.²⁰⁶ Nitekim kölelik, benliğin bağımsız ve özgür olmadığı anlamına gelir. İktbal, böyle bir durumu kesinlikle kabul etmez. Çünkü onun ısrarla burguladığı üzere benlik, dinamik bir yapıya sahip olmalıdır. Aksi takdirde, ne bu hayatın ne de öteki hayatın anlamı kavranamaz.

Öte yandan İktbal yine benliği zayıflatan unsurlar arasında yer alan geçmişle ya da soyla sople övünmeye dikkat çeker. Milletler arasında herhangi bir üstünlüğün olmadığını ifade eden İktbal, vatana ihanet etme konusunda çok hassas davranır. Ona göre vatanına ihanet eden cehennem bile kabul etmez. Sözelimi, Bengal'li Cafer ile

²⁰² Kur'ân, Bakara (2): 38.

²⁰³ İktbal, *Rumuz-u Bihodî*, s. 14-15.

²⁰⁴ Muhammed İktbal, *Muhammed İktbal Külliyyatı*, (trc. Ahmet Metin Şahin), İstanbul: Irmak Yay., 2010, s. 291.

²⁰⁵ İktbal, *The Secrets*, s. 39/444-445; İktbal, *Esrâr-ı Hodî*, s. 35.

²⁰⁶ İktbal, *Câvidnâme*, B. 1462, s. 291.

Dekan'lı Sadık, dinin ve insanlığın ayıbını işlemiştir.²⁰⁷ Renk, ırk, dil, din v.s. ayrımlara dayanan duygu ve düşüncelere karşı olan düşünür, cinsiyet ayrımına bağlı olan yaklaşımlara da karşı çıkar.²⁰⁸ Dolayısıyla her türlü ayrımcılığa ve milletler arası üstünlük iddialarına karşı çıkan İkbâl, insanlara yeni hayatlar yaratacak yolları ve olanakları işaret eder. Çünkü ona göre, insanın kurtuluşu, mensubu olduğu milleti ile değil, ancak Hakikat peşinde olmakla mümkün olur. Ancak bu yaklaşımla evrimselleşen bir benlik, ölümsüzlüğe layık olabilir.

Benliği zayıflatan bir diğer unsur ise dilenciliktir. İkbâl'in dilencilikle ifade etmek istediği şey, el açıp dilenmek değil, başkalarının emeklerine göz dikmek ve onları sömürmek için çeşitli faaliyetlerde bulunmaktır. Bu durum benliği zayıflatan unsurlardan biridir.²⁰⁹ Dilenenin insan üzerinde psikolojik bir baskı yarattığını ve bu durumdan dolayı benliğin zarar görüp zayıfladığını belirten İkbâl, bu hususla ilgili olarak ilginç bir ifade kullanmaktadır: "Ben, bir köpeğin diğer köpeğin önünde boynunu eğdiğini görmedim."²¹⁰ Bu sebeple insan, kendisinin alın teri ve göz nuruyla emek sarf ederek, kendi imkânlarıyla mücadele ederek en anlamlısını, en güzelini elde ederek benliğini güçlendirmelidir.²¹¹ Bunu yapan insan, önce bu dünya hayatının gerçekliğini anlar; daha sonra da öteki dünyaya giden kapının anahtarını bulmaya çalışır.

İkbâl'e göre milletlerin bir bütün olarak benliklerini zayıflatan, daha sonra bu toplumların yozlaşmasına sebep olan şey, körü körüne taklitçiliktir. Bu sebeple, taklitçilikten kaçınılması gerektiğini ısrarla vurgular. Bu düşüncesini "Eğer taklit güzel bir şey olsaydı, Peygamber de dedelerinin yolundan yürürdü."²¹² ifadesiyle özetler. Onun asıl vurgulamak istediği taklitçilik, Müslüman milletlerdeki batı taklitçiliğidir. Müslüman milletler, Batıda gördükleri görünüşte parlak ve göz kamaştırıcı olan medeniyetleri aynen taklit eder. Ancak görünüşün ardındaki sahte ve zararlı olan, milletleri yozlaştıran ve onların kendileriyle yabancılaşmasına sebep olan yönler fark edilmez. İkbâl, bu hususta dikkatli olunması gerektiğini söyler. Ona

²⁰⁷ İkbâl, *Câvidnâme*, B. 1285, s. 264. Cafer, Moğol Şahı Alemgiri'in naibi olan Sıraç'a ihanet etmiş, Lord Clive'ye yardım etmiş, İngilizlere bir miktar Bengal toprağı satmış ve İngiliz işgalinden sonra onlara vekillik etmiş ve böylece hainliği ispat edilmiş biridir. Sadık ise Sultan Tippu'ya ihanet etmiş, 1799'da onun ölümüyle Hindistan, İngilizlerin eline düşmüştür. (Bkz.; Muhammed Han Kayani, *Felsefe, Siyaset ve Şiir Dünyasında İkbâl*, İstanbul: İz Yay., 2002, s. 18)

²⁰⁸ İkbâl, *Câvidnâme*, B. 596-600, s. 136.

²⁰⁹ İqbâl, *The Secrets*, s. 39/450-451; İkbâl, *Esrâr-ı Hodî*, s. 36.

²¹⁰ İkbâl, *Câvidnâme*, s. XXXII, vd.

²¹¹ İqbâl, *The Secrets*, s. 41-42/478-479; İkbâl, *Esrâr-ı Hodî*, s. 36.

²¹² İkbâl, *Şarktan Haber*, s. 138.

göre Batıdan alınması gereken şey, ilim ve fen olmalıdır. O, bunu şu ifadesiyle özetler: “Ey şuh ve cüretli genç! İlim ve fen için kafa lazımdır, Avrupa elbisesi değil!”²¹³ İktbal’e göre taklitçilik, insanı köreltir, gerçeklerden saptırır ve insanın ilerlemesini durdurur. Daha spesifik anlamda ise, insanın kendini bulması, bilmesi ve gerçekleştirmesi aşamalarına büyük bir darbe vurur. Oysaki bu durum, İktbal’in düşünce dünyasına aykırıdır. Çünkü o, sürekli olarak bir mücadele içinde olunmayı gerektiren hareket prensibine önem verir. İnsan bu prensibi benimseyip hayatına uyguladıktan sonra, yaratıcı kuvvetlerinin farkına varır. Bu kuvvetler, insan için bu hayatın ilk merteye olduğunu ve asıl ve temel mertebenin ise ölüm sonrası başladığını öğretir. Doğrusu İktbal’in benliği zayıflatan unsurların farkında olunması gerektiğine dikkat çekmesinin en önemli sebebi, böylesi bir benliğin ölümsüzlüğü kazanmaktan uzaklaştığını kanıtlamaktır. Bu nedenle o, benliğin güçlendirilmesi gerektiği fikrini ortaya koyar.

İktbal’in benlik kavramına bakış açısı ile benlik felsefesi ve bu bağlamda ortaya konulan benliğin tanımı, mahiyeti, özellikleri, önemi ve değeri, onun anılan kavramın ölümsüzlük ile olan ilişkisini izah etmeye yönelik bir girişimi amaçlar. Çünkü İktbal’e göre, ölümsüzlük düşüncesinin konuşulmasını, tartışılmasını, ortaya konulmasını ve bu fikrin izlerine ulaşılmasını sağlayan en önemli kavramlardan biri, benlik kavramıdır.²¹⁴ Bu durumda benlik, kendine bakan, inanan ve sahip olan bir varlık olduğunu fark ettiği takdirde, ölüm dâhil, hiçbir şey onun kendisini, etkisini ve gücünü yitirmesine sebep olamaz.²¹⁵ Başka bir ifadeyle, ölümsüzlük fikrinin yolunu gösteren benlik, bu dünyadaki diğer şeylerin aksine fâni değildir. İktbal’e göre, “benliğin şarabının keyfi, ebedîdir.”²¹⁶ Ebedî olan hayatın varlığına inanmak ve onu yaşamak için benliğin mücadele etmesi ve bunun sonucunda olgunlaşması gerekir. Ancak bu şekilde ölüm olgusundan kurtulup ölümsüzlüğü elde edebilir.²¹⁷ Dolayısıyla benliğin gerçek kimliğini ve önemini fark etmek, bu yolda gayret göstermek ve onunla uyum sağlamak, ölümsüzlük fikrinin benimsenmesi açısından son derece kayda değer bir tutumdur. Zira ölüm korkusunun yenilmesini sağlayan²¹⁸ ve ölümsüzlük arzusunu bünyesinde barındıran benlik kavramının bilinmesi gerektiği

²¹³ İktbal, *Câvidnâme*, B. 1655-63, s. 313.

²¹⁴ İktbal, *Şu Masmavi Gökyüzünü Kendi Yurdum Sanmıştım Ben*, s. 88.

²¹⁵ İktbal, *Darb- Kelim*, s. 15.

²¹⁶ İktbal, *Darb- Kelim*, s. 28; Aynı mlf, *Gülşen-i Raz*, s. 28.

²¹⁷ İktbal, *Gülşen-i Raz*, s. 24.

²¹⁸ İktbal, *Şu Masmavi Gökyüzünü Kendi Yurdum Sanmıştım Ben*, s. 135.

fikri, İktbal tarafından ısrarla vurgulanır.²¹⁹ Onun bu ısrarı, bu dünyanın benlik için henüz ilk durak yeri olduğu ve onun sonsuz yerinin ise öte dünya olduğunu açıklamaktan kaynaklanır.²²⁰

Sonuçta İktbal, bütün felsefî dizgesinin merkezine benlik kavramını yerleştirir ve onu kendine has üslubuyla çok yönlü bir kavram olarak görür. İnsanın düşünce ve duygu dünyasını şekillendiren bir mahiyette değerlendirilen benlik kavramı, ben kavramına yardımcı olacak şekilde insanın bir yandan teorik, öte yandan ise pratik yönünü etkiler. Bu derece etkin olduğu düşünölen benlik kavramının, öteki meselelerde olduğu gibi, ölümsüzlük düşöncesinin analizinde de son derece önem arz ettiği görülür. Ayrıca İktbal, ölümsüzlük düşöncesini ortaya koymak için benlik kavramının yanında Tanrı inancından söz eder. Çünkü onun düşöncesinde ölümsüzlük, kişinin Tanrı inancından ayrı ele alınamaz. Bu nedenle İktbal'in ölümsüzlük konusundaki fikirlerinin netlik kazanması için, onun Tanrı kavramına dair görüşleri ve Tanrı inancı hakkındaki yaklaşımı ortaya konulacaktır.

1.1.2. Tanrı İnancı

İktbal, ölümsüzlük ile Tanrı'nın varlığı arasında çok sıkı bir bağlantı bulunduğunu savunan mütefekkirlerden biridir.²²¹ Turan Koç'un belirttiği üzere, söz konusu bağlantının varlığını kabul eden biri, Tanrı'nın varlığını da kabul etmiş demektir. Bu fikri taşıyan biri, öte dünya hayatına olan inanca aynı ölçüde sahip olduğunu gösterir. Çünkü anılan inancın temelinde, Tanrı'nın kişisel ölümsüzlüğü teminat altına alan bir varlık olduğu fikri yatar.²²² Bu cümleden olarak, ölümsüzlüğün var edicisi Tanrı olduğuna göre, ölümsüzlükten şüphede eden birisi ateist olarak kabul edilebilir.²²³ Bunun yanı sıra, Kant (1724-1804) ve C. J. Ducasse (1881-1969) gibi filozoflar, ölümsüzlük inancının Tanrı'nın var olduğunu ileri süren varsayımdan bağımsız olduğunu savunurlar. Ancak ölümsüzlük ile Tanrı'nın varlığı arasında köklü bir bağın olduğu, hem İslâm'da²²⁴ hem de Hristiyanlık'ta²²⁵ açık bir

²¹⁹ İktbal, *Doğu'dan Esintiler* s. 201; Aynı mlf., *Cebrail'in Kanadı*, s. 34.

²²⁰ İktbal, *Cebrail'in Kanadı*, s. 99.

²²¹ Mohd Abbas Abdul Razak, "Iqbal's Ego Philosophy and Its Importance in Awakening", *Journal of Islam in Asia*, Vol: XI, No: I, June 2014, ss. 138-160, s. 152.

²²² Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşöncesi*, İstanbul: İz Yay., 2005, s. 175.

²²³ William James, *The Varieties of Religious Experience*, New York: New American Library, 1958, s. 395.

²²⁴ *Kur'ân*, Bakara (2): 28, Yâsin (36): 78-79.

²²⁵ *Kutsal Kitap*, I. Korintliler, 15/12-14-19.

şekilde ortaya konulmuştur.²²⁶ Birçok hususta Kur’ân öğretilerini benimseyen ve savunan İkbâl, ölümsüzlük ile Tanrı arasında bir bağ olduğu konusunda da aynı görüşü ortaya koyar. Bu bağlamda onun ölümsüzlük düşüncesini ortaya koyarken temel olarak ele aldığı kavramlardan biri, Tanrı kavramıdır. İkbâl’in anılan kavrama yönelik fikirleri, onun ölümsüzlük düşüncesinin netlik kazanması açısından büyük bir önem arz eder.

Din felsefesini meşgul eden problemlerin başında gelen Tanrı inancı, insanın varoluşsal ihtiyaçlarından olan, metafiziksel bir sistemin dayanağı konumunda bulunan bir sorundur. Tanrı, duyuşsal düzlemde herhangi bir şey olarak kendini ele vermezken, dini bilginin yanında Tanrı hakkında rasyonel olarak konuşulmuş ve düşünceler ileri sürülmüştür. Bu konuda İkbâl, Tanrı hakkında konuşurken benlik-Tanrı münasebetine dikkat çeker. Bu yaklaşımını “Ego tecrübesi Allah tecrübesinin bir şartıdır: Allah’ı daha açık görmek istersen, Ego’yu daha açık görmeyi öğren!”²²⁷ ile “Benlik, nuru ile Huda’yı görür.”²²⁸ gibi ifadelerle ortaya koyan düşünür, Tanrı hakkında farklı söylemler öne sürer.

Tanrı-benlik ilişkisi bağlamında, İkbâl’e göre, baştanbaşa bütün “varlık” deryasında kademeli olarak artan, bir benlik hiyerarşisi yer alır. Benliğin dereceleri olarak da adlandırabileceğimiz bu yapıda en üst benlik olan “Nihâi Ego” bulunur. Bu benlik, “Mutlak Hakikat”, “Mutlak Benlik”, “Sonsuz Ego”, “Mutlak Zât” gibi isimlerle anılır ve bundan Tanrı kast edilir. “Nihâi Ego” olarak kabul edilen en üst benliğin altında sonlu benlik yer alır. Ancak sonlu benlik, Tanrı tarafından kuşatılmış bir şekilde bulunur. Burada Tanrı’nın hem aşkınlığının hem de içkinliğinin vurgulandığı söylenebilir. Zira bütün bu söz konusu derecelendirme, benlik düşüncesi çerçevesinde sistemli bir şekilde ortaya konulmuştur.²²⁹

Şuana dek İkbâl’in ortaya koyduğu çıkarımlar dikkate alındığında varlıkların her aşamasında egoların var olduğu ortaya çıkar. Anılan egolar, basitten karmaşığa doğru benlik mertebeleri oluşturur. İkbâl’in bu benlik mertebeleri sıralamasında, Farabî’nin “Sudûr Nazariyesi”²³⁰ den etkilendiğini söyleyebiliriz. Ancak İkbâl’in

²²⁶ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 178-179.

²²⁷ İkbâl, *Câvidnâme*, s. XXVI.

²²⁸ İkbâl, *Şarktan Haber*, s. 46.

²²⁹ Iqbal, *The Reconstruction*, s. 57; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 105.

²³⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz.; Farabî, *Uyun-ül-Mesâil*, Hilmi Ziya Ülken - Kıvâmettin Burslan, *Farabî* içinde, Ankara: Kanaat Kitabevi, (tarihsiz), s. 208-209 vd; aynı mlf., *Fusus-ül-Hikem*, Hilmi Ziya Ülken - Kıvâmettin Burslan, *Farabî* içinde, Ankara: Kanaat Kitabevi, (tarihsiz), s. 210 vd.

yaklaşımının sudûr nazariyesiyle tamamen aynı olduğu söylenemez. Zira felsefe anlayışını Kur'ân merkezli bir sistemde ortaya koyan İkbâl, bu hususta da Kur'ân'a başvurur. O, Nur Sûresi'nde geçen "Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru tıpkı rüzgar ve yağmurdan korunmuş sapasağlam bir siper içindeki kandile benzer. Kandil, camdan bir fânus içindedir. O fânus ki, inci gibi parıldayan bir yıldızdır sanki."²³¹ mealindeki ayetten hareketle Allah'a en yakın varlıkların ışık ve nur olduğu yorumunu yapar. Bu yorum neticesinde Allah'a en çok benzeyen varlıkların bu iki varlık olduğu benzetmesinin Sühreverdî (1155-1191)'nin "Nurlar Teorisi"²³²nden izler taşıdığını söyleyebiliriz. İkbâl söz konusu hususta, modern bilgiyi de göz önünde bulundurarak, nur metaforunu Tanrı'nın mutlaklığının ifadesi olarak anlar. Ancak İkbâl, ifade ettiği söz konusu yorumun panteist bir yorum olarak değerlendirilmemesi gerektiğine dikkat çeker.²³³

Bu cümleden olarak İkbâl'in, Tanrı inancı konusunda kendine özgü kimi panenteistik düşüncelere sahip olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Hint, İslâm, Batı düşüncesi ve modern bilimin birikimine sahip olan İkbâl, Tanrı inancı konusunu sentezci bir perspektifle ele alır. Sözelimi, benlik kavramını merkeze alarak, Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtları eleştirel bir tavır takınmak suretiyle, kozmolojik ve teleolojik verileri dinsel tecrübe ile organik bir bütün oluşturacak bir şekilde dikkatlere sunar. Bunun yanı sıra o, Tanrı'nın mahiyetinin ve Tanrı-âlem ilişkisinin anlaşılması hususunda düalist ya da panteist bir iddia ortaya koymaz. Bu konuda, Tanrı'nın aşkınlık ve içkinliğini eş zamanlı olarak değerlendiren İkbâl, Tanrı'nın aşkınlığını göz ardı etmemekle beraber, O'nun diğer varlıklarla ilişkisini garanti altına alır.²³⁴

İkbâl'in düşüncelerinin net bir şekilde anlaşılması için onun ulûhiyet anlayışının ortaya konulması gerekir. Bu durum iki açıdan önem arz eder. Birincisi, konumuz itibarıyla, ulûhiyet kavramı, ölümsüzlük düşüncesinin temellendirilmesinde önemli faktörlerden biridir. İkincisi ise dine yönelik felsefî bir öz arama girişiminde bulunulurken yapılan en ciddi hatalardan biri, ulûhiyet kavramının izah edilmesinde ve değerlendirilmesinde ortaya çıkan hatadır. Çünkü anılan kavram, dinin temel

²³¹ Kur'ân, Nur (24): 35.

²³² Ayrıntılı bilgi için bkz.; Şihâbüddin Sühreverdî, *İşrak Felsefesi Hikmetü'l-İşrak*, (trc. Tahir Uluç), İstanbul: İz Yay., 2009, s. 117 vd.; aynı mlf, *Nur Heykelleri*, (trc. Saffet Yetkin), İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1986.

²³³ İqbâl, *The Reconstruction*, s. 51-52; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 96-97.

²³⁴ İqbâl, *The Reconstruction*, s. 6,28; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 42,98vd.

kavramıdır. Bu sebeple, bu kavram hakkında söylenen herhangi bir yanlış anlamının etkisini dinî düşüncenin neredeyse tamamında görmek mümkündür.²³⁵ Bu cümleden olarak, İkbâl'in ulûhiyet anlayışını doğru bir şekilde ortaya koyamamak, onun başta ölümsüzlük görüşü olmak üzere, bütün düşüncelerinin yanlış aktarılmasına sebep olabilecektir.

İkbâl'in Tanrı hakkındaki fikirleri, belli bir gelişme çizgisini takip ettikten sonra olgunluk seviyesine ulaşmıştır.²³⁶ Sözgelimi İkbâl, 1901-1908 yılları arasında vahdet-i vücûd anlayışını benimsemiştir. O, bu yıllar arasında Tanrı'yı Ezelî Güzellik olarak tasavvur eder. Ezelî Güzellik, her varlık derecesinde tecelli eder. Demir tozları mîknatısın cazibesine nasıl kapılmakta ise âlem de Tanrı'nın cazibesine öyle kapılır. Varlıklarda görülen yaşama gücü, işte bu cazibenin farklı derecelerdeki tezahürüdür. Dolayısıyla Ezelî Güzellik, topyekûn varlığın gerçek kaynağıdır. İkbâl anılan dönemde Platon'un bazı diyaloglarında²³⁷ öne sürülen ve Yeni Platoncu etkilerle beraber bazı Müslüman ve sûfinin eserlerinde yer alan "güzellik" anlayışının etkisinde kalmıştır.²³⁸ Nitekim 1920 yılında McTaggart'ın İkbâl'e yazdığı bir mektupta şu satırlar yer alır: "Birlikte oturup felsefeden söz ettiğimiz günlerde siz daha ziyade bir panteist ve mistik idiniz." İkbâl hocasının kendisi hakkındaki teşhisini, McTaggart'ın felsefesi hakkında yazmış olduğu bir makalesinde onaylar.²³⁹ Ancak İkbâl'in zihninde "güzellik" hususunda birtakım şüpheler uyanmıştır. Özellikle Bergson ve Nietzsche'nin etkileri ile beraber İslâm dünyasındaki uyuşukluk, İkbâl'i Vitalizme²⁴⁰ yönlendirmiştir. Kur'ân'ın dünya görüşünün bu yönde olduğuna inanan İkbâl, Mevlana'nın şiirlerinde de bu canlılığı yakalamıştır. İkbâl'deki bu değişimler, onu iradeden söz etmeye yönlendirdi ve o, bir ben felsefesi geliştirmeye başladı.²⁴¹

²³⁵ Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, s. 165.

²³⁶ Aydın *İslâm Felsefesi Yazıları*, s. 160.

²³⁷ Platon, *Phaidros*, s. 61/250c.

²³⁸ Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia A Contribution To The History*, London: London Luzac and Company, 1908, s. 88vd.; İkbâl, *İslâm Felsefesine Bir Katkı*, s. 86vd.

²³⁹ Muhammad Iqbal, "McTaggart's Philosophy", *Thoughts and Reflections of Iqbal*, (ed. Syed Abdul Wahid), Lahore, 1964, s. 118.

²⁴⁰ Dirimselcilik olarak ifade edilen Vitalizm, yaşam olaylarını fiziksel-kimyasal güçlerle değil de özel bir yaşam ilkesi, yaşam gücü ile açıklayan öğretilerdir. (Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1998, s. 55.

²⁴¹ Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, s. 165-166. Hartshorne, İkbâl'i panenteist düşünürler arasında görür ve onun Panenteizmi ana hatlarıyla savunduğunu söyler. Ayrıntılı bilgi için bkz.; Hartshorne, W.C. Reese, *Philosophers Speak of God*, Chiago and London, 1969, s. 348; Aydın, *Alemden Allah'a*, s. 73.

İkbal'in ulûhiyet anlayışı kimi farklı görüşlerin olduğu merhalelerden geçmiştir. Ancak, olgunluk döneminde yazdığı eserlerde ve yaptığı konferanslarda panenteizm anlayışını benimsediğini açık bir şekilde ifade eder. Buradan hareketle, onun teist, deist yahut panteist olarak değerlendirilmesi, düşüncelerinin ya eksik ya da taraflı bir şekilde yorumlanması demektir. Bu durumda, Aydın'ın "İkbal'in felsefesi, baştan sona teist bir sistemdir."²⁴² ifadesi, İkbal'in fikirleri bir bütün olarak düşünüldüğünde, ancak bir dönem için geçerli olabilir. Birazdan ayrıntılı olarak ortaya konulacağı üzere İkbal, bir panenteisttir.

Panenteizm kavramı ilk defa Alman idealizmi geleneğine mensup bir düşünür olan Karl Krause (1781-1832) tarafından kullanılmıştır.²⁴³ Krause, bu kavramı esas olarak teizm ile panteizm arasındaki aşırılıklara çözüm olarak orta bir yol bulma girişimindedir.²⁴⁴ Bu amaçla panenteizm özü itibariyle şöyle tarif edilir: "‘Pan’, her şey, ‘en’ içinde, ‘teos’ Tanrı anlamına gelir. Bu kurama göre Tanrı, evrenin her anında vardır ve bireysel olarak evrenle bağlantı halindedir. Öyleyse Tanrı evrende içkindir. Yine evren, Tanrı’dan ve Tanrı’dadır, fakat Tanrı değildir. Öyleyse Tanrı evrenden aşkındır."²⁴⁵ Aydın ise panenteizm akımının genel tavrını şöyle ortaya koyar: "Tanrı hem değişmeyen, hem de değişendir; hem mutlak hem de izafî; hem zamanın dışında hem de içinde; hem sınırsız hem sınırlıdır."²⁴⁶ Bu tanımlar göz önünde bulundurularak panenteizm, "Tanrı evrenle içkin olmakla birlikte evrenden aşkındır. Böylece Tanrı hem aşkın hem de içkindir."²⁴⁷ şeklinde formüle edilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla, panenteizmde temel farklı unsur, Tanrı'nın çift kutuplu bir öze sahip olduğu vurgusudur. İkbal'in Tanrı konusunda ortaya koyduğu fikirlerin ana hatlarıyla bu yönde bir ivme gösterdiği görülür.²⁴⁸

²⁴² Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, s. 160.

²⁴³ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 196.

²⁴⁴ Panenteizm kavramının düşünce tarihi içindeki ardalanı, kimin tarafından başlatıldığı yönündeki ayrıntılı bilgi ve tartışmalar, konumuzun dışında olduğu için bu ayrıntılara girmeyeceğiz. Çift kutuplu Tanrı tasavvuru hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Metin Yasa, "Panenteizmin Tarihsel Ardalanı Üzerine", *O.M.Ü.İ.F.D.*, S. XVIII, Samsun, 2005, ss. 129-146, s. 129vd.

²⁴⁵ A. R. Mohapatra, "Tanrı ve Evren", (trc. Metin Yasa), *Tabula Rasa*, Yıl: I, S. III, Isparta: Tuğra Matbaası, 2001, s. 212.

²⁴⁶ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 199.

²⁴⁷ Mohapatra, "Tanrı ve Evren", s. 212.

²⁴⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz.; Rıfat Hassan, "God and The Universe in Iqbal's Philosophy", *Iqbal Review*, (ed. Muhamad Munawwar), Pakistan: Journal of the Akademy, Vol: XXVIII, No: I, April 1987, s. 8; Mevlüt Albayrak, "Muhammed İkbal'in Din Felsefesinde Alfred North Whitehead'in Etkisi", *Dinî Araştırmalar*, C. IV, S. XI, Eylül- Aralık 2001, ss. 35-65, s. 49 vd.

Tüm düşüncelerinde ağırlıklı olarak Kur'ân'ı referans alan İkbâl, Tanrı'nın aşkın ve içkin olduğu fikrini de Kur'ân'a dayandırır. Zira Tanrı'nın mahiyeti hususunda, İkbâl'in, Tanrı'nın ontolojik makamını diğer varlıklardan ayırmak adına hem "bizim böyle bir zâtı layıkıyla tasavvur etmemiz imkânsızdır." ifadesiyle hem de "O'nun hiçbir benzeri yoktur, ama O işitir ve görür."²⁴⁹ ayetini ele alarak, Tanrı'nın eşzamanlı olarak aşkın ve içkin olduğunu vurgular.²⁵⁰ Ayrıca İkbâl'in, "Tanrı'nın diğer benleri ihata etmesi" ile "O'nun hiç benzeri yoktur." ifadeleri Tanrı'nın organik bir bütün halinde çift kutuplu anlaşılması iddiasını güçlendirir. İkbâl bilhassa şiirlerinde söz konusu çift kutupluluğu farklı paradokslarla ortaya koyar: "O'nun içi değişikliklere maruz değil; O'nun dışı, her an inkılâptadır."²⁵¹ Başka bir yerde; "Biz Seni arıyoruz, Sen gözden uzaksın-hayır, yanlış; biz körüz ve Sen hazır bulunuyorsun."²⁵² biçimindeki paradoksal²⁵³ bir ifade ortaya koyar. Başka bir yerde ise şu paradoksal ifadeyi kullanır: "Kimi arıyorsun, niye ızdırıp içindesin? Zira o bütün zuhuruyla meydanda; sen örtü altında gizlisin. Onu ararsan kendinden başkasını göremezsin. Kendini ararsan ondan başkasını bulamazsın."²⁵⁴ Anılan ifadeleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte, Tanrı'nın aşkınlığını ve içkinliğini ele almak, bu yaklaşımın daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Tanrı'nın aşkınlığı hususunda İkbâl, Tanrı'yı öteki varlıklarla olan alakasının kesilmesi manasında asli, bağımsız, halis ve mutlak bir benliğe sahip bir varlık ya da onun ifadesiyle Mutlak Ben olarak tasavvur eder. "Allah âlemlerden müstağnidir."²⁵⁵ ayetinden hareketle İkbâl, Mutlak Ben'in âlemlere ilgisiz kalabileceğini ve onlardan vazgeçebileceğini ifade eder. İkbâl, Tanrı'nın aşkınlığının kendi hakkında kendisinin konuşmasıyla veya kutsal kitap aracılığıyla bilinebileceğini vurgular. İkbâl'in bu tutumu, Tanrı'nın ötekine kapalılığını korumak amacıyla olduğunu gösterir.²⁵⁶ Bütün tecrübelerimizin nihâi zemini olarak ego diye tasvir ettiğimiz uzağı görebilen ve yaratıcı yeteneği olan bir irade olduğunu ortaya koyan İkbâl, Mutlak Ego'nun bireyselliğini vurgulamak için, Kur'ân'da özel isim olarak "Allah" kavramını

²⁴⁹ Kur'ân, Şûra (42): 11.

²⁵⁰ Robert Whitemore, "Iqbal's Panentheism", *Iqbal Review*, (ed. Bashir Ahmed Dar), Pakistan: Journal of the Akademy, Vol: VII, No: I, April 1966, s. 8.

²⁵¹ İkbâl, *Câvidnâme*, s. 132.

²⁵² İkbâl, *Câvidnâme*, s. 11.

²⁵³ Tanrı'ya ilişkin paradoksal konuşma için bkz.: Metin Yasa, "Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabî ve Karl Barth Örneği", *O.M.Ü.İ.F.D.*, S. XVII, Samsun, 2004, ss. 147-157.

²⁵⁴ İkbâl, *Şarktan Haber*, s. 38.

²⁵⁵ Kur'ân, Âl-i İmrân (3): 97.

²⁵⁶ İqbâl, *The Reconstruction*, s. 45; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 89-90.

kullanır.²⁵⁷ Dolayısıyla İkbâl, Tanrı'yı "uzağı görebilen yaratıcı irade", "Mutlak Ego", "Mutlak Hakikat" ve "Allah" ismiyle aynı manada ele alır. Zira İkbâl, "De ki: Allah birdir. Her şey O'na muhtaçtır; O doğmamıştır ve doğurmamıştır ve O'na benzer hiçbir şey yoktur."²⁵⁸ ayetinden hareketle Tanrı'nın biricik ontolojik statüsünü ve gereksinimsizliğini ifade eder. Dolayısıyla Tanrı'nın bireyselliği, başka bir ifadeyle Mutlak Ego olması, O'nun aşkınlığını dile getirir. Daha açık konuşmak gerekirse, İkbâl'e göre, yetkin bireyin bir egoya mahsus, eşsiz ve tek olduğu, evinde kendi düşmanını barındırmasının akla sığmayacağı açıktır. Onun üreme konusundaki rakip eğilimden üstün olarak düşünülmesi zorunludur. Ona göre, kâmil egonun bu özelliği, Kur'ân'daki Tanrı kavramı ve anlayışındaki en temel öğelerden birisidir. Kur'ân, bu konuyu tekrar tekrar ifade eder.²⁵⁹

Öte yandan ışık analogisini kullanarak Tanrı'nın mutlaklığını ifade eden İkbâl'e göre, dinî düşünce tarihinin, bireyselci Tanrı tasavvurundan kaçmak için muhtelif yolları açığa çıkardığı söylenebilir. Buna bağlı olarak Mutlak Hakikat, sözgelimi nur gibi, biraz muğlâk, yaygın ve kuşatıcı bir unsur olarak tasavvur edilir. Ancak anılan analogiden hareketle, Kur'ân'ın Tanrı'yı nur ile aynı sayması hususu yanlıştır. İkbâl, söz konusu analoginin nasıl anlaşılması gerektiğini şu ayeti ele alarak, bunu açıklığa kavuşturur: "Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru içinde lamba bulunan bir kandil gibidir. O lamba bir billur içindedir; o billur da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir."²⁶⁰ Ayetin ilk cümlesinin, bireysel bir Tanrı tasavvurundan bir kaçış izlenimi verdiğini ifade eden İkbâl, sadece bu cümle göz önünde bulundurularak Tanrı'nın panteist bir yaklaşımla idrak edilmesine karşı çıkar. Nitekim ayetin geri kalan kısmında ışık analogisi takip edildiğinde, ayet tam karşıt bir izlenim verir. Yani Zât-ı İlâhî'nin şekilsiz bir şey ile mukayese edilebileceği yolundaki görüş, kendiliğinden çürür. İkbâl'in ifade ettiği üzere, bu analogiye göre, ışığın bir alevin içinde toplanmış, sonra anılan ışık bir kandil içinde bireyselleştirilmiş ve en son iyice sınırlandırılmış bir yıldız biçimine sokulduğu görülür. Öte yandan ışık analogisi modern bilgi dikkate alınarak değerlendirildiğinde, anılan analoginin Tanrı'ya uygulandığı haliyle, Tanrı'nın her yerde hazır olması biçiminde değil, O'nun Mutlaklığını ifade edecek şekilde anlaşılması zorunludur,

²⁵⁷ Iqbal, *The Reconstruction*, s. 50; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 95.

²⁵⁸ *Kur'ân*, İhlâs (112): 1-4.

²⁵⁹ Iqbal, *The Reconstruction*, s. 51; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 96.

²⁶⁰ *Kur'ân*, Nur (24): 35.

aksi takdirde kolayca panteist yoruma gidilebilir.²⁶¹ Dolayısıyla İkbal, ışık analogisini Tanrı'nın aşkınlığına dikkat çekmek için kullanır ve yorumlar. Ancak bu ayette Tanrı'nın içkin mahiyetine atıfta bulunulduğu görülür. İkbal, Tanrı'nın içkinliğini, aşkınlık ile bir bütün halinde ele alır. Ayrıca Tanrı'nın içkin yönü, O'nun diğer varlıklarla ilişkisini tayin etmesi bakımından son derece önem arz eder. İkbal, bunu *Aşk ve Tutku* isimli eserinde paradoksal söylemleriyle şöyle ileri sürer:

*Benlik hem gizli, hem aşikârdır!
Bir damla suda da, deniz saklıdır!
Karanlıkta da aydınlıkta da parlaktır!
Ben ve sende yaşar, ben ve sen paktır!
Ezel onun arkasında, ebed önünde,
Ne arkasında sınır var, ne önünde...
Benlik, taştaki kıvılcım, ışıktır ayda,
O renksizdir, rengin içine batsa da.²⁶²*

Bu ifadelerden anlaşıldığı gibi İkbal, bir yandan Mutlak Benlik kavramından hareketle Tanrı'nın aşkınlığını ifade ederken, diğer yandan Tanrı'nın bilmesi, yaratması ve varlıklar üzerindeki tasarrufundan kaynaklı olarak Tanrı'nın içkinliğine dikkat çeker. Tanrı'nın içkinliği, Tanrı-evren ilişkisinin²⁶³ tutarlı bir şekilde ele alınması hususunda son derece önem arz etmekle beraber, İkbal, Tanrı'nın içkinliğini öncelikle O'nun kimliğinin bütünlüğü içinde ele alır: “Lakin amel istiyor musun? Yakîni daha olgun bir hale getir; bir'i ara, bir'i gör, bir ol.”²⁶⁴ O, bu konuda *Zebûr-u Acem* isimli eserinde, anılan yaklaşımını daha ayrıntılı bir şekilde şöyle izah eder:

*Allah bizi kaybetmiş; o bizi aramaktadır. O; bizim gibi muhtaç, bizim gibi arzuya öyle yakalanmış ki...
Lâle yaprağına bazen bir şey yazıp öylece bize haberler yollar.
Kuşların sinesinden bazen çılgılık koparır.
Nergis gözünden bazen cemalimizi bizim hayran hayran seyreder.
Öyle işlevlidir ki gözleriyle konuşur.
Bizim firakımızda seher vakti ettiği; o ah dışta ve içte, altta-üstte her yerde dört köşemizde çağlar.*

²⁶¹ Iqbal, *The Reconstruction*, s. 51-52; İkbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 96-97.

²⁶² İkbal, *Aşk ve Tutku*, s. 123-124.

²⁶³ İkbal, Tanrı-evren ilişkisinde hem düalist hem de panteist yaklaşımlardan kaçınır. O, evrenin varlığını süreç içerisinde değerlendirerek evreni ilâhî yaratımın sürekliliği içinde anladığını ifade eder ve böylelikle panenteist bir yaklaşımı savunur. (Ayrıntılı bilgi için bkz.: Iqbal, *The Reconstruction*, s. 45-46; İkbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 89-90.)

²⁶⁴ İkbal, *Şarktan Haber*, s. 33.

Topraktan yaratılan fâniyi görmek için neler neler yarattı; renkleri, kokuları temaşa için gûya bunlar yaratılmıştır. Asıl maksat, bizleri temaşa eylemektir; bunlar birer bahanedir.

Her zerrede gizlidir; hâlâ bilinmiyor. Mehtap gibi meydanda, her yerde parıldıyor. Bizim toprağımızda hayat cevheri gaip; bu gaip olan cevher, biz miyiz yoksa O mu?²⁶⁵

İkbal, Tanrı'nın aşkınlığından ödün vermeden, içkinliği hakkında konuşur. Bu hususta İkbal, Tanrı-evren ilişkisi ele alındığında Tanrı için “her şeyi kuşatan müşahhas bir ben (an all-embracing concrete self)”, evren içinse “Tanrı'nın davranışı (behaviour of God)” ve “Tanrı'nın etkileri (effects of God)”²⁶⁶ ifadelerini kullanır. Ötekini Tanrı'dan bağımsız bir şekilde görmeyen ve Tanrı'yı ötekini kuşatan bir mahiyette anlayan İkbal, bu konudaki düşüncelerini sürekli olarak pekiştirir. Sözelimi şöyle der: “Sen güneşsin; ben de senin peykin olan ay'ım. Senin bakışın beni baştan aşağı nur haline getiriyor. Kucağından uzak kaldıkça eksiyim. Sen bir Kur'ân'sın, ben de senin cüz'ünüm.”²⁶⁷ Onun Tanrı'yı öteki benleri ihtiva eden, öteki benlerden farklı ve yüce ben olarak algılaması fikri, benlik-Tanrı ilişkisinde Tanrı merkezli bir anlayış ortaya koyduğunu göstermekle birlikte, Aydın'ın haklı olarak belirttiği üzere, söz konusu niteleme, süreç felsefesine atıfla anlamlıdır ve O'nun Mutlak Ben olmasının bir gereğidir.²⁶⁸ İkbal'in öteki varlıkları ihata eden zat fikriyle, Tanrı'yı bir açıdan öteki varlıklarla aynı ontolojik düzlemi paylaşan bir varlık olarak tasavvur ettiği anlaşılır. Bunun temelinde her şeyden evvel bir bütünlüğe ulaşma ve bunu koruma amacı yer alır. Öteki varlıkları yahut benleri dışarıda bırakan Tanrı'ya dair herhangi bir öğretinin özellikle Tanrı-âlem ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda bunun eksik kalacağı apaçıktır. Lakin İkbal'in işaret ettiği, Tanrı'ya ilişkin bu özelliğin keyfiyeti nedir? Yoksa İkbal, “her şeyi kuşatan müşahhas bir ben” ifadesiyle özdekçiliği veya İslâm tasavvufunda ortaya konulan vahdet-i vücutçuluğu mu öngörür?

Şüphesiz İkbal'in bu ve benzeri ifadeleri, Tanrı'nın içkin bir boyutta kavranmasına imkân tanımakla beraber, onun yalnızca bu noktada kalmadığı anlaşılır. Zira o, Tanrı'ya dair ileri sürdüğü ontolojik bütünlüğü göz önünde bulundurur ve O'nun aşkınlığına önem atfeder. Çünkü ona göre, saf sürece var olmak, bir benlik olmaktır. Bir benlik olmak ise “ben'im” (I am) diyebilmektir. Bu

²⁶⁵ İkbal, *İkbal'den Şiirler*, s. 236.

²⁶⁶ İkbal, *The Reconstruction*, s. 44-45; İkbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 88-90.

²⁶⁷ İkbal, *Şarktan Haber*, s. 37.

²⁶⁸ Aydın, *Âlemden Allah'a*, s. 79.

durumda gerçekten yaşayan ya da var olan “ben'im” diyebilir. Hayatın farklı aşamalarında yerimizi tespit eden şey “ben-olma” sezgisinin derecesidir. Doğrusu, biz de “ben'im” deriz, ancak bizim “ben-olmamız” bağımlıdır ve ben ile ben olmayan arasındaki ayırımdan doğar. Başka bir ifadeyle bu, sadece zât olan ile olmayan arasındaki farktan meydana gelen bir şeydir. Nihai Benlik ise, Kur'ân'ın ifadesiyle “Bütün âlemlerden müstağnidir.”²⁶⁹ Bu bakımdan ben-olmayan, kendisini karşıda duran bir öteki olarak takdim etmez; aksi takdirde o ben de bizim benliğimiz gibi, kendi karşısındaki “öteki” ile mekanî bir ilişki içinde olurdu. Bizim tabiat veya ben-olmayan dediğimiz şey, Tanrı'nın hayatında sadece geçici bir andır. Onun benlik olması bağımsızdır, esaslı ve mutlak. Böyle bir benlik hakkında kesin bir fikir tasavvur etmek imkânsızdır.²⁷⁰ Kur'ân'da belirtildiği üzere, “Hiçbir şey O'nun gibi değildir ve O işitendir.”²⁷¹

İkbal'in ifade ettiği “ihtiva ediş” nasıl gerçekleşir? İkbal, bu soruyu cevaplandırmak için panteizm²⁷² öğretisinin temel iddiasını değerlendirmek durumunda kalmıştır. İkbal'e göre Hz. Peygamber Miraç deneyimini hiç tereddüt etmeyip hayrete düşmeden, Kur'ân'ın ifadesiyle; “Gözleri yanılmadan”²⁷³ yaşadı. İkbal'e göre, anılan betimleme, sonlu benin Sonsuz Ben karşısında benliğini kaybetmeden, sükûnetini koruyarak ve İslâm'ın ruhuna uygun olan ideal insanın benliğine işaret eder. Dolayısıyla ona göre, panteistik tasavvuf açıkçası böyle bir görüşü kabul etmez ve bu öğretiyi savunanlar, felsefî birtakım güçlüklerle karşı karşıya kalır. Sözü edilen kişiler, şu soruları sorarlar: Sonsuz ve sonlu egolar nasıl olur da birbirini dışlar? Sonlu ego, Sonsuz Ego'nun yanında, kendi sonluluğunu muhafaza edebilir mi? İkbal'e göre söz konusu bu zorluk, sonsuzun hakikî tabiatı hakkında bir yanlış anlaşılmaya dayanır. Hakikî sonsuzluk, tasavvur edilemeyecek sonsuz genişlik manasına gelmez. Çünkü O'nun tabiatı genişliğe değil, yoğunluğa tabiidir. Yoğunluğa gözümüzü sabitlediğimiz vakit, sonlu egonun, tecrit edilmiş olmasa bile, ayrı olmasının zorunlu olduğunu görmeye başlarız. Burada, İkbal'in bu hususla ilgili olarak ortaya koyduğu iki kavramı ele almakta yarar vardır. Bu kavramlardan ilki olan genişlik itibariyle ben, mensubu olduğum zaman-mekân

²⁶⁹ Kur'ân, Ali İmran (3): 97.

²⁷⁰ Iqbal, *The Reconstruction*, s. 44-45; İkbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 88-90.

²⁷¹ Kur'ân, Şura (42): 11.

²⁷² Bu kelime, Aydın, Huri ve Asrar tarafından “vahdet-i vücût” şeklinde tercüme edilmiştir. Bkz.; Aydın, *Âlemden Allah'a*, s. 94; İkbal, *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 135; Aynı mlf.; *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 162.

²⁷³ Kur'ân, Necm (53): 17.

nizamının içine gömülüştür. İkincisi ise yoğunluk itibariyle ben, aynı zaman-
mekân nizamını bana tamamen yabancı olan, benim karşıma çıkan “öteki” diye
görürüm. Ben, hayatım ve geçimim için kendisine ihtiyaç duyduğum şeyden hem
ayrırım hem de gizli anlamda onunla ilişkiyim.²⁷⁴

Öyle anlaşılıyor ki İkbâl’in, fikirlerinde önemli bir referans kaynağı olan
Kur’ân’dan hareket ederek, Tanrı’nın aşkınlığını, O’nun doğasının bir gereği olarak
ifade ettiği ve bununla birlikte aşkınlığın, Tanrı’nın yalnızca bir yönünü
oluşturmasına rağmen, öteki varlıklar için temel olduğu fikrini içselleştirdiği görülür.
Burada, şu noktanın altını çizerek ifade etmeliyiz ki, İkbâl’in ortaya koyduğu,
Tanrı’nın aşkın mahiyeti ile daha sonra ayrıntılı olarak ele alınacak olan içkin
mahiyeti Tanrı’yı düalist bir şekilde tasavvur ettiği manasına gelmez.

İkbâl, Tanrı konusunda zaman zaman anlaşılması zor söylem ve çıkarımlar
öne sürer. Nitekim bazılarını doğrudan ve bazılarını da yorumlayarak yaptığımız
alıntılardan açıkça anlaşılacağı üzere, İkbâl’in bazı ifadelerinde, kimisine göre insanı
doğru olana yönelten kimisine göre ise insanın kafasını karıştıran paradokslara
rastlanır. Bize göre bu paradokslar, gerek Tanrı’nın varlığını taze ve dinamik bir
perspektifle kanıtlamanın gerekse söz konusu döneme ve sonraki dönemlere dair
metafizik boşlukları bir bakımdan doldurabilme amacından kaynaklanır.

İkbâl, Tanrı’nın içkinliğine dair konuştuğu zaman, Tanrı’nın evrenden ve
insandan yola çıkarak kendini açmasını O’nun öteki varlıklarla ilişki kurabilmesi
açısından kaçınılmaz olduğunu ifade eder. Bu cümleden olarak Tanrı, bu şekilde
öteki ile ilişki kurar ve kendini tanıtır. İkbâl, *Cebrail’in Kanadı* isimli eserinde, bu
düşüncelerini meşhur “Kurtuba Cami” adlı şiirinde şöyle ifade eder:

*Gece ile gündüz zinciri, hadiselerin görünüş tablosudur.
Gece ile gündüz zinciri, hayat ile ölümün aslıdır.
Gece ile gündüz zinciri iki renkli ipek ipliğidir sanki,
Bunlardan örür zât-ı ilahî kendi sıfatlarının elbisesini.
Ezel sazının tellerinden çıkan feryattır gece ile gündüz zinciri,
Bunlarla yapmakta Allah tiz ve pes perdelerini.
Bu beni de seni de kontrol etmektedir,
Gece ile gündüz zinciri, kâinatın sarrafıdır.²⁷⁵*

²⁷⁴ İqbâl, *The Reconstruction*, s. 94; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 153.

²⁷⁵ İkbâl, *Cebrail’in Kanadı*, s. 65.

Başka bir yerde ise “Beni sen kesinlikle göremezsın diyen Hak, şu bir avuç toprağın tecellisine müştak”²⁷⁶ ifadelerinden anlaşıldığı üzere İkbâl, Tanrı’nın öteki ile olan ilişkisini ve ötekini yaratmasını evrenden hareketle ortaya koyar. İkbâl, bu yaklaşım bağlamında kimi zaman da insanı öne çıkarır. O, bu fikirlerini *Şarktan Haber* eserinde geçen “Allah ile İnsan Arasında Bir Konuşma” isimli şiirinde belirgin bir şekilde şöyle ortaya koyar:

*Cihanı ben aynı su ve çamurdan yarattım. Sen ise ortaya İran, Tatar, Zenci Çıkardın. Ben topraktan saf, halis demir halk eylemiştim. Sen ise kılıç yarattın, ok ve tüfek yarattın. Çemenin fidanını yarattığın balta ile kestin ve parçaladın. Ondan şarkı söyleyen kuşa bir kafes yaptın. Sen geceyi yarattın, bense çırağ yarattım. Yarattığın topraktan ben de kadeh yarattım. Issız çöller, kuş uçmaz dağlar, vadiler yarattın. Ben hiyabanlar, güllerle süslenmiş bağ, bahçeler yarattım. Bana iyi bak, ben taştan ayna yapan varlığım. Bana iyi bak, zehirden bal yapan bir varlığım.*²⁷⁷

İkbâl’e göre Tanrı, öteki ile ilişki kurduğunda, ötekinin ontolojik statüsünde algılanmaz. Çünkü Tanrı’nın aşkınlık ve içkinliği kendine hastır ve ötekinden yücedir. İkbâl’in bu tutumu, İbn Arabî’nin Tanrı’nın aşkınlık ve içkinliği hakkında konuşurken Tanrı’nın kendine özgülük ve yüceliğini ifade etmedeki yaklaşımına²⁷⁸ benzemektedir. Benzer bir durum, Whitehead’in Tanrı’yı dile getirdiği düşüncesi için de geçerlidir: “Tanrı’nın ‘asli’ yanı da sürece dâhil olan yanı da tamamen Tanrı’ya özgüdür.”²⁷⁹ Bu düşünce, İkbâl’in aşkınlık ve içkinlik çerçevesinde öne sürdüğü Tanrı görüşü²⁸⁰ için de söylenebilir. İkbâl’in Tanrı’nın içkin yönü ile kendine özgülüğünü ve ötekine kapalılığını bir bütün halinde ileri sürdüğü anlaşılır. İkbâl’in buradaki temel vurgusu, insanın hem teorik hem de dini bilincinin tatmin edilmesine dayanır. Dolayısıyla İkbâl’in Tanrı’nın “neliği” konusunda yalnızca aşkınlığın ön plana çıkarılmasıyla ortaya çıkan belirsiz ve yalnızca içkinliğin veya sıfatların ileri sürülmesiyle söz konusu olan sınırlı Tanrı tasavvuruna karşı çıkarak, ulûhiyet konusunda panenteizm anlayışını savunduğu apaçık bir şekilde görülür.

²⁷⁶ İkbâl, *İkbâl’den Şiirler*, s. 220.

²⁷⁷ İkbâl, *Şarktan Haber*, s. 73-74.

²⁷⁸ Yasa, “Panenteizmin Tarihsel Ardalanı Üzerine”, s. 139; Ayrıntılı bilgi için bkz.: Aynı mlf.; *İbn Arabî ve Spinoza’da Varlık*, Ankara: Elis Yay., 2. Baskı, 2014, s. 90-112.

²⁷⁹ Aydın, *Âlemden Allah’a*, s. 76. Ayrıca ayrıntılı bilgi için bkz., Mevlüt Albayrak, *Tanrı ve Süreç*, Isparta: Fakülte Kitabevi Yay., 2001, s. 80-110.

²⁸⁰ İkbâl, İbn Arabî’nin öncülüğünü yaptığı, çağdaş din felsefesinde Whitehead ve Hartshorne’un ortaya koyduğu şekliyle, Tanrı’nın aşkınlığı ile birlikte içkinliğine verilen öneme dikkat çeker. (Yasa, “Panenteizmin Tarihsel Ardalanı Üzerine”, s. 138.)

İkbal, Tanrı hakkında konuşurken, Tanrı'nın varlığına ilişkin öne sürülen kozmolojik, teleolojik ve ontolojik delilleri eleştirirken, dinsel deneyim kanıtına bir ölçüde değer vermektedir. O, söz konusu eleştirileriyle felsefi delillerin gereksiz ve tamamen yararsız olduğunu vurgulamaz, bu delillere çok güvenmenin yanlışlığına dikkat çeker. Düşünür tıpkı Gazzâli ve Kant'ın ortaya koyduğu gibi, aklın gücünün sınırları olduğunu ve inancı bilgiye dönüştüremeyeceğini kanıtlama girişimi içerisindedir. İkbal'e göre, Kant döneminde, XVIII. yüzyıl Almanya'sında akılcı felsefi hareket, dinin müttefikiydi. Ancak rasyonalizm, kısa bir dönem sonra dinin inanç yönünün akılla ispatlanamayacağını ortaya koydu. Bu durum, Kant felsefesinin başlangıç noktasını meydana getirir. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*²⁸¹ isimli eserinde insan aklının sınırlarını bildirmiş. Kant'tan yüzyıllar önce Gazzâli, İslâm dünyasında sığ akılcılığın belini kırmak bakımından aynı şeyi yapar. Ancak Gazzâli ve Kant arasında önemli bir fark olduğunu hemen belirtmek gerekir. Kant, sistemine uygun bir şekilde hareket ederek, Tanrı hakkında hiçbir şekilde bilgi sahibi olunamayacağını, inanmanın aklın pratik kullanımına, başka bir ifadeyle ahlâka dayandırılması gerektiği fikrini öne sürer. Buna karşılık Gazzâli ise inanç hususunda akli düşünceye güvenmediği için mistik tecrübeye yönelir, buna bağlı olarak müşâhade ve mükâşefe yollarını ortaya koyar. Böylelikle o, dinî/mistik tecrübe konusunda bilimden ve metafizikten bağımsız olarak var olma hakkını teminat altına alabilen bir muhteva öne sürer. İkbal, Tanrı hakkında bilgi edinme hususunda Kant'tan ziyade, Gazzâli'ye daha yakın durur. İkbal'e göre, dinî tecrübeye Sonsuz'un idraki, Gazzâli'yi aşırı bir noktaya doğru yönlendirir. Böylelikle düşünce ve sezginin arasına kalın bir çizgi çizen Gazzâli, onların birbiriyle organik surette ilişkili olduğunu göremez.²⁸²

Tanrı'nın varlığına ilişkin delillerin temel işleyişi göz önünde bulundurulduğunda, ontolojik kanıtın Tanrı fikrinden Tanrı'ya, kozmolojik kanıtın evrenden Tanrı'ya, teleolojik kanıtın evrendeki düzen, nizam ve güzellikten²⁸³ Tanrı'ya, dinî tecrübenin ise insandan Tanrı'ya gittiği görülür.²⁸⁴ Ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillerde çıkarımsal akıl yürütme söz konusu iken, İkbal'e

²⁸¹ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (trc. Ioanna Kuçuradi vd.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 1999.

²⁸² İqbal, *The Reconstruction*, s. 5; İkbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 35-36.

²⁸³ Sözgelimi bkz.: Metin Yasa, "Güzellik Kanıtı ve Taşıdığı Felsefi Değer", *Ekev Akademi Dergisi*, S. XVIII, 2004, ss.1-16.

²⁸⁴ A.R. Mohapatra, "Dinsel Deneyim", (trc. Metin Yasa), *Tabula Rasa*, S. V, 2002, s. 195.

atıfla konuşmak gerekirse, dinî tecrübeye daha çok tecrübenin organik bütünlüğü içinde psikolojik karakter ön plana çıkar. İktbal, dinî tecrübe delilini ve işlevini düşünce sisteminde, dini epistemoloji anlayışıyla ele alır. Çünkü düşünürün epistemik ile dinî tecrübe yaklaşımı birçok noktada örtüşmekle beraber, onun kabul ettiği dini epistemolojinin konumu, dinî tecrübeyi açıklığa kavuşturmasında birinci dereceden rol oynamıştır. Nitekim İktbal'in ortaya koyduğu dini epistemolojinin aklın çıkarımsal işlevine dayalı mantıkî izah ve kavramlara, gerçeğin gözlemlenebilir bilgisini sağlayan duyu tecrübesine ve indirgemeci bir yaklaşım olmaksızın aklı, duyu tecrübesini bütüncül bir yaklaşımla bir formata sokan sezgiyi içerisinde barındıran sentezci bir epistemoloji anlayışı geliştirdiği görülür.²⁸⁵ Dolayısıyla İktbal'e göre, varlığın bütüncül bilgisi, insanın dinî tecrübesinde mevcuttur. Bu cümleden olarak, dinin gayesinin Nihai Ego'ya ulaşmak olduğu ve bunun en iyi şekilde dinî tecrübe aracılığıyla gerçekleşeceği sürekli olarak belirtilir. Burada şunu ifade emekte yarar vardır. Kimi hususlarda Amerikalı filozof William Ernest Hocking (1873-1966)'ten etkilenen İktbal²⁸⁶ dinî tecrübenin ölümsüzlük ile olan ilişkisi konusunda onun bazı fikirlerine benzer görüşler ortaya koyar. Sözgelimi, Hocking'e göre, dinî tecrübe açısından insanın bilinçli bir şekilde ölümsüz olma arzusu son derece büyük bir önem arz eder. Çünkü yalnızca bu arzu bile, sonlu oluşumuza duyulan tepki manasında da olsa, dinî nitelikler içeren bir arzu olarak değerlendirilir.²⁸⁷

Şuana dek dile getirilen düşüncelere ek olarak İktbal, sezgiye dayanan dinî tecrübenin belli başlı özelliklerinin olduğunu ifade eder. Bunlardan birincisi, doğrudan yaşanan bir tecrübeydir. İktbal, bu düşüncesini şu ifadesiyle özetler: "Allah'ı mı arıyorsun? Kendine daha yaklaş!"²⁸⁸ İkincisi, mistik şahsa göre, tecrübe halinin her şeyden üstün, her şeye egemen ve bir an için tecrübeyi yaşayanın ferdi şahsiyetini aşan yegâne ve olağanüstü diğer zat ile yakın ve içten temas kurmasıdır. Üçüncüsü, dinî tecrübe ya da dinsel deneyim doğrudan doğruya yaşandığı için,

²⁸⁵ İqbal, *The Reconstruction*, s. 1-22; İktbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 31-60; Ayrıntılı bilgi için bkz.; Shagufta Begum, "Iqbal's Epistemology", *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. III, No: XII, Lahore, June 2013, ss. 145-153.

²⁸⁶ Mehmet Türkeri, *W. E. Hocking Felsefesinde Hayatın Anlamı ve Ölümsüzlük*, Ankara: Lotus Yay., 2012, s. 8.

²⁸⁷ William Ernest Hocking, *The Meaning of God in Human Experience a Philosophic Study of Religion*, New Haven: Yale University Press, 1963, s. 49-50.

²⁸⁸ İktbal, *Gülşen-i Raz*, s. 10.

başkasına iletilemeyeceği açıktır. Dördüncüsü ise bilgi amacı bakımından, dinî tecrübe sahası, herhangi bir tecrübe sahamız kadar gerçek ve güvenilirdir.²⁸⁹

Dolayısıyla, dini, mantığa, çıkarımsal akla ya da bilimsel bilginin verilerine indirgemenen, bunların bir bütün halinde sentezini içeren bir epistemoloji ortaya koyan İktbal, kendine özgü yaklaşımıyla anılan bütünlüğü, düşünce varlık düalizmini barındırdığı için diğer delillerde değil, dinî tecrübede bulur. Ayrıca o, dinî tecrübe vasıtasıyla, Tanrı'nın bilgisine ulaşıldığını ve bu bağlamda insanın evrenden ziyade bizzat kendisinin Tanrı ile olan ilişkisinin ön plana çıktığını her fırsatta vurgular. Ancak, burada, insan benliği derin bir nitelik taşıdığı için Tanrı'nın bilgisini elde eder. Öte yandan İktbal'in dini tecrübe hususunda öne sürdüğü bakış açısının onun felsefe anlayışında önemli bir yer tutan Tanrı'nın çift kutuplu anlaşılmasında yahut öteki varlıklarla hem birliğini hem de farklılığını ortaya koymada kayda değer açılımlar getirdiği görülür.

Öyle anlaşılıyor ki, bir örneğini İktbal'de gördüğümüz üzere, bir filozofun felsefî dizgesinde Tanrı olmadan, ister Tanrı'nın varlığını kabul etsin ister kabul etmesin, düşüncelerinin bir tutarlılık içerisinde ortaya konulması güçleşir. Değil mi ki Tanrı olmadan olanaklar dünyasından bahsetmek, ona herhangi bir sınır çizmek, öteki ve bu âlem arasında bir münasebet yahut bütünlük kurmak, doğru düzgün bir nizamdan, yenilikten, kuvve halinden fiil haline geçişten, bu dünyadaki sevgiden, merhametten, aşktan ve bir ölümden sonra hayattan bahsetmek mümkün olmaz. Sözünü ettiğimiz ifadeleri arttırmak mümkündür. Şu halde yukarıdaki ifadeler, Tanrı hakkındaki düşüncelerin önemini apaçık gösterir. Bu bakımdan İktbal'in panenteizm öğretisini savunması, onun düşünce dünyasında bir tutarlılık arz eder. Konumuz itibarıyla, İktbal'in Tanrı hakkında konuştukları ve bunların ölümsüzlükle ilişkisi gayet açıktır. O, bu bağlamda, gerek sezgiye dayanan dinî tecrübeden ve inançtan hareketle, gerekse felsefî anlamda Tanrı'nın varlığının kabul edilmesi vasıtasıyla ölümden sonra kişisel benin korunması, ölümsüzlüğün kazanılması ve ahlâki bir görüşün benimsenmesiyle ölümsüzlüğün gerçekleşmesi fikirlerini ileri sürer. O, bu düşüncelerin gerçekleşmesinin yolunu, bir hayat prensibi olarak öngördüğü dinamizme bağlar. Onun felsefesinde, ilahi hayattaki dinamizm mükemmelliğe doğru giden bir değişiklikten ziyade, mükemmellik içinde meydana gelen bir faaliyet şeklinde görülmelidir. İşte bu anlayış, onun Tanrı-ölümsüzlük ilişkisinin temelini

²⁸⁹ İqbal, *The Reconstruction*, s. 14-15; İktbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 50-53.

ortaya koyar. Buna dayanarak dinin yeniden canlandırılması, onun en temel gayesi olduğu anlaşılır. Bunun yolu, Kur'ân öğretisinin yeniden yorumlanmasına dayanır. İşte, İkbâl'in hem genel olarak felsefe anlayışında hem de spesifik anlamda ölümsüzlük görüşünde yer alan şey, bu fikrin panenteistik bir karakter çizdiğinin anlaşılmasıdır.

İkbâl, Tanrı'ya atfedilen sıfatlar hususunda “zat, sıfatın aynı mıdır, gayrı mıdır?” tartışmasına girmez.²⁹⁰ O, her şeyden evvel Tanrı'yı kişilik sahibi bir varlık, bir ben olarak tasavvur ederek, O'na atfedilmesi gereken ilk niteliğin O'nun zât olduğunu söyler.²⁹¹ Schimmel'in haklı olarak belirttiği üzere İkbâl, “Tanrısal deniz”, “Allah'lığın sahrası” ve hatta “ilahi hiç” mecazlarını kullanan bir sonsuzluk mistisizmine karşı, Allah'ın zât'iliği hususunu öne sürer.²⁹²

İkbâl, ölümden sonraki hayat ile ilgili felsefe alanında ortaya konulan öğretilerden daha çok, İslâm dininin perspektifini kabul eder. Çünkü o, ölümden sonraki hayatın varlığı ve gerçekleşmesi için Tanrı'nın varlığını mutlak surette kabul eder. Daha açık konuşmak gerekirse, Tanrı'nın varlığının açıkça kabul edilmesi, ölümden sonraki hayatın garanti altına alınması demektir. Tanrı, mevcut şekliyle kâinat ve insanı yarattığı gibi, yeni bir mahiyet olan ölümden sonraki hayatı da dilemiştir. Ölümden sonraki hayatın yaratılması ve söz konusu düzen ve nizamın işleyebilmesi ancak ilahi iradenin belirlenimlerinin gerçekleşmesi çerçevesinde mümkündür.

Sonuç olarak İkbâl, din felsefesinin temel problemlerinden biri olan ölümsüzlük düşüncesinin ortaya konulması hususunda ben, benlik ve Mutlak Benlik kavramlarını kendine has analiziyle yorumlayarak farklı bir bakış açısıyla tartışır. O, benlik kavramını merkeze alarak bütün felsefî meselelerin organik bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesi gerektiği vurgusunu her fırsatta ifade eder. Onun organik bir birlik bağlamında ortaya koyduğu sistem, söz konusu birliğin parçalardan oluşan, ancak bu parçaların yalın bir toplamından daha aktif bir yapı ve parçalar arasında karşılıklı bir bağımlılık ilişkisine dayanır. Bu cümleden olarak, İkbâl, gerek parçaların meydana getirdiği organik bütünlüğe gerekse bütünün parçalarına aynı derecede önem verir. Bu düşünce, konumuz itibarıyla, benlik ile Tanrı ilişkisi ve

²⁹⁰ İkbâl, *Darb-ı Kelîm*, s. 32.

²⁹¹ Tanrı'nın kişiliğine ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz.: Veli Urhan, “Leibniz ve İkbâl'e Göre Tanrı'nın Kişiliği”, *D.E.Ü.İ.F.D.*, S. XII, İzmir, 1999, ss. 73-99.

²⁹² Schimmel, *Peygamberâne Bir Şair ve Filozof Muhammed İkbâl*, s. 56.

bunların ölümsüzlük ile olan bağlantısı göz önünde bulundurulduğunda daha anlaşılır bir şekilde ortaya çıkar. Ayrıca benliği meydana getiren insanın duygu, düşünce ve yaşam tarzı ile zihinsel halleri, Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtlardan ontolojik, kozmolojik ve teleolojik verilerin anlam kazanabilmesi için dinsel tecrübe ile olan ilişkisi, Tanrı'nın çift kutuplu anlaşılması iddiası, ruh ve beden ile Tanrı ve evren arasındaki ilişki vs anılan bütünlük bağlamında ortaya konulmuştur. Dolayısıyla onun sistemi, parçaların meydana getirdiği bir ilişkiler ağıdır. Başka bir ifadeyle, felsefî problemler organik bütünün doğal üyeleri şeklinde tasavvur edilmekte ve bu bağlamda anılan problemler yeniden yapılandırılmaktadır. İktbal, ölümsüzlük düşüncesi bağlamında benlik ve Tanrı kavramlarının yanı sıra ruh, beden ve ruh-beden ilişkisi kavramlarına da temas eder.

1.2. Ruh, Beden ve Ruh-Beden İlişkisi

1.2.1. Ruh ve Beden

Felsefî bir problem olarak insanı araştırmak için ilk önce onun ontolojik statüsünü sorgulamak ve tespit etmek gerekir. Bu, “insan nasıl bir varlıktır?” sorusunu irdelemekle mümkündür. Probleme yönelik olarak daha derin bir inceleme yapıldığında insanın evrendeki öteki varlıklardan ayrı bir varlık olduğu hemen göze çarpar. İnsan, “yalnızca boşlukta yer kaplayan ya da evrendeki diğer varlıklar arasında herhangi bir şey midir?” sorusu akla gelir ve cevap bekler. Bu soruya “evet” cevabı verildiği takdirde, belki de problem kompleks bir hal almadan kapanacak ve problemin üstü örtülecektir. Ancak, bu soruya hemen “evet” yanıtı verilemez. Çünkü insan, evrendeki diğer varlıklardan daha üstün yetilerle donatılmıştır. Onun bu şekilde yaratılması, insanda dinamik bir yapının ortaya çıkmasına sebep olur. Bu yapı, ontolojik, epistemolojik, toplumsal gibi alanlarda bir ilerlemeyi zorunlu kılar. Dolayısıyla insan, yerinde duran ve evrende olup-biten şeylere kayıtsız kalamaz. Bu durumda seçenek olarak “hayır” yanıtı kalıyor, böylece birçok olanak ve olasılıklar ortaya çıkıyor. Öyleyse insan nedir? Düşünce tarihinde bu soruya birçok yanıt verilmiştir, ancak bu husus hakkında ortaya konulan fikirleri tek tek izah etmek konumuzun dışında olduğu için, biz, burada konumuz çerçevesinde yalnızca felsefî antropolojinin insanın nasıl bir varlık olduğunu ve sadece var olmak açısından değil, hangi bakımlardan ele alınıp tetkik edilebileceğini ortaya koymaya çalışacağız. Bu bağlamda, “insanın bilen, yapıp-eden, değerlerin sesini duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen, özgür hareketleri olan, tarihsel olan, ideleştiren,

kendisini bir şeye veren, seven, çalışan, eğiten ve eğitilen, devlet kuran, inanan, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan, biyopsişik bir yapıya sahip bir varlık”²⁹³ oluşu felsefî antropoloji açısından ele alınmayı olanaklı kılar. İnsana dair sayılan söz konusu etkinliklerin gerçekleşebilmesi için insanın ruhsal ve bedensel yeti ve imkânlarla sahip olması gerekir.

İnsanoğlu sahip olduğu beden vasıtasıyla kimi bedensel faaliyetlerde bulunur. Sözelimi, maddi obje olan, maddi mekânda yer kaplayan ve bilimsel olarak test edilip ölçülebilen -yürüme, konuşma, uyuma, yazma- gibi faaliyetler insanoğlu tarafından gerçekleştirilir. Anılan faaliyetler başka insanlar tarafından gözlemlenir. Ancak maddi obje konusu olmayan, maddi mekânda yer kaplamayan ve laboratuvar ortamda bilimsel olarak test edilemeyen -düşünme, hissetme, hatırlama, karar verme- şeklinde “zihinsel” eylemlere sahip olan insanoğlu, kompleks bir yapıya sahiptir.²⁹⁴ İnsanoğlunun söz konusu yapısındaki yönlerin birbiriyle nasıl bir iletişim kurduğu sorusu, ruh, beden ve ruh-beden ilişkisinin merak edilmesine ve tartışılmasına vesile olur. Çözüm bekleyen bu soruna yönelik olarak İkbâl; “Akıl uzun zamanlardan beri bu muammanın peşindedir: ruhun aslı nedir, kara toprağın cevheri nerededir?”²⁹⁵ gibi sorularla problemi ele alıp tartışır.

İkbâl, ruh ve bedenden oluşan insanın nihai özündeki tüm gerçekliğin ruh olduğunu vurgular.²⁹⁶ İnsanın söz konusu gerçekliğinin izahı, İlahî Yaratıcı kudrette, ilahî bilinçte, amaçlı irade ve ilahî lütufta bulunur. İkbâl’e göre Tanrı, insanı “Kendi Mükemmelliği”nin saf varlığından yarattı ve ilahî mükemmellikleri kazanmak için ona birçok yetenek bahşetti. Kur’ân’da “Biz insanı en güzel şekilde yarattık.”²⁹⁷ ayeti bunu özetler. Bu durum, bir hediye ve lütuftur. İlahî ihtişamını ve yüceliğini özellikle insanda gösteren Tanrı, kâinatı insan için yaratmıştır. Başka bir ifadeyle, Tanrı, bütün kozmosu benliğin zuhuru ve mükemmelliği için temel ve esas olarak hizmet etmek üzere yaratmıştır. Kısacası insan, İkbâl’e göre, İlahî Yaratılışın ihtişam tacıdır.²⁹⁸ İnsan bunu göklerin, yerin ve dağların taşımayı reddettiği, büyük bir

²⁹³ Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988, s. 13.

²⁹⁴ Stephen T. Davis, “Philosophy and Life After Death: The Questions and Options”, *Philosophy of Religion: A Guide and Anthology*, (ed. Brian Davies), Oxford, 2000, s. 693.

²⁹⁵ İkbâl, *Darb-ı Kelîm*, s. 24; Aynı mlf.; *Şu Masmavi Gökyüzünü Kendi Yurdum Sanmışım Ben*, s. 30.

²⁹⁶ İqbâl, *The Reconstruction*, s. 57; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 105.

²⁹⁷ *Kur’ân*, Tîn (95): 4-5.

²⁹⁸ Jamila Khatoun, *İkbâl’in Felsefe Sisteminde Tanrı, İnsan ve Kâinat*, (trc. Celal Türer), İstanbul: Üniversite Kitabevi Yay., (tarihsiz), s. 129.

emaneti taşıması hasebine borçludur: “Gerçekten biz şahsiyet emanetini almayı göklere, yeryüzüne ve dağlara teklif ettik, fakat onlar bu yükten kaçındılar, onu almaktan korktular. Sadece insan onu taşımayı üstlendi.”²⁹⁹

İnsanın varoluşunun Tanrı'nın ilahî yaratmasına ve emrine borçlu olduğunu kabul eden İkbâl, insanın önce bir çamurdan yapılmış olarak ortaya çıktığını ve ardından ona üflendiğini ifade eden Kur'ânî görüşü esas alır: “O, yarattığı her şeyi en güzel şekilde yaratandır. İnsanın yaratılışına balçıktan başlar, sonra neslini değersiz bir sudan süzölmüş bir maddeden meydana getirir. Derken onu düzenleyip şekillendirir. Ona kendi ruhundan üfler.”³⁰⁰ İkbâl, bu ayetten hareketle Tanrı'nın ruha üfleme konusunda şu ifadeleri dillendirir: “Dedi ki: “vücut nedir?” dedim ki: yolun toprağında doğmuş. Dedi ki: “can nedir?” dedim ki: Lâ ilâh remizlerindedir.”³⁰¹

İkbâl'e göre insan, çevresindeki güçler tarafından cezp edildiğinde, onları şekillendirme ve yönlendirme gücünü barındırır. Onlar tarafından engellendiği takdirde ise, kendi iç varlığının derinliklerinde çok daha geniş bir dünya kurma yeteneğine sahiptir. O, dünyada sonsuz zevk ve ilham kaynaklarını keşfeder. Bir gül yaprağı kadar, bulunduğu yer zor ve varlığı zarif olsa bile, gerçekliğin hiçbir sureti, insan ruhu kadar güçlü, ilham verici ve güzel değildir. Bu açıdan varlığının en derininde insan, Kur'ân'da tasvir edildiği üzere, yaratıcı bir faaliyettir, yükselen bir ruhtur, kendi içindeki yürüyüşünde, bir varlık halinden diğerine tırmanmaktır. İkbâl, bu düşüncelerini Kur'ân'daki şu ayete dayandırır: “Elbette siz bir halden diğerine sürüklenip gideceksiniz.”³⁰²

İkbâl'e göre etrafında bulunan âlemin en büyük hamlelerine katılmak, insana nasip olmuştur. İnsan bazen dünyada mevcut güçlere uyan, bazen de bunları kendi maksatlarına ulaşmak için kullanmak suretiyle bütün gayretini gösterir. Ayrıca insan, hem kendi kaderini, hem de âlemin kaderini yönlendirebilecek güçtedir. İlerleme durumundaki bu süreçte, şayet insan girişimde bulunursa, Allah onu destekler.³⁰³ İkbâl, eğer insan girişimde bulunmazsa, bünyesinde yatan derunî zenginliği geliştirmese, hayatı ilerletmek için içeriden gelen dürtüyü hissetmez hale gelirse, bu durumda onun içindeki ruhun taşlaşacağını ve kendisinin de ölü bir cisim haline

²⁹⁹ Kur'ân, Ahzâb (33): 72.

³⁰⁰ Kur'ân, Secde (32): 7-9.

³⁰¹ İkbâl, *Câvidnâme*, B. 309, s. 69.

³⁰² Kur'ân, İnşikâk (84): 19.

³⁰³ Kur'ân, Ra'd (13): 11.

geleceğini ifade eder. Ancak insanın hayatı ve ruhunun gelişmesi, karşılaştığı gerçeklerle bir bağlantı kurmasına bağlıdır.³⁰⁴

İkbal'in düşünce dünyasında, ruh ve beden kavramları, yukarıda görüldüğü üzere, bir yandan insanın konumunun belirlenmesinde etkili olurken, öte yandan onun ölümsüzlük düşüncesinin temel kavramları arasında yerini alır. Kavramların söz konusu değeri, konumuzu ilgilendirdiği ölçüde incelememizde ortaya konulacaktır.

İnsanın konumuna dikkat çeken İkbal'e göre, "İnsan denen birlik, harici dünya dediğimiz şeye nispetle fiil yapması bakımından değerlendirdiğimizde, bedendir; nihai amaca göre fiil yapması ve böyle bir fiilin ideali bakımından değerlendirdiğimizde, o ruhtur."³⁰⁵ Ona göre ruh ve beden birbirine zıt iki gerçeklik değildir. İkbal' göre Budizm, Hıristiyanlık ve Yunan Felsefesi sağlıklı bir ruh-beden ilişkisi ortaya koyamamıştır. Sözelimi, Platon fenomenler dünyasını gerçek kabul etmemekle birlikte, bunun hakkında bilgi sahibi olunamayacağına inanırken, öte yandan idealar dünyasını asıl ve değişmez olarak görür. İkbal'e göre, bedeni ruh için bir hapisane olarak ifade eden Platon, insanı tarif ettiğinde bedene herhangi bir konum bırakmaz. Ruh-beden düalizmini esas alan bu yaklaşım, kimi İslâm filozofları³⁰⁶ tarafından kabul görmüştür. "Dünyeviler için ruh ve beden kuş ve kafestir; Merihlilerin fikri onu bir olarak düşünüyor, o kadar."³⁰⁷ gibi ifadelerle anılan yaklaşımı şiddetle tenkit eden İkbal, beden ve ruhtan iki farklı varlık şeklinde söz etmez.³⁰⁸ Daha açık ifade etmek gerekirse, İkbal, bunu şöyle izah eder: "Ten ve can ayrı iki şeydir demek laftır. Kâinatın remzi canın içinde gizlenmiştir. Beden ise hayat hallerinden bir haldir. Mana gelini suret kınası ile süslenmiştir."³⁰⁹

Dolayısıyla İkbal, ruhun beden bir epifenomeni olmadığı görüşünü savunur. Başka bir ifadeyle, ruhun beden bir ilineği olmadığı tezi esas alınır. İkbal'in bu

³⁰⁴ Iqbal, *The Reconstruction*, s. 9-10; İkbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 42-44.

³⁰⁵ Iqbal, *The Reconstruction*, s. 122; İkbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 191.

³⁰⁶ İslâm düşünce tarihinde ruhun bedene düştüğü ve orada hapsedildiği, onun kurtuluşunun, spesifik anlamda bedensel, genel anlamda ise dünyevî olandan uzaklaşmakla gerçekleşeceğine ilişkin görüş ciddi bir şekilde ortaya konulmuş ve anılan durum, "kuşun kafese hapsolmesi" sembolü ile ileri sürülmüştür. Zira bu hususla ilgili olarak İbn Sina, Sühreverdî, Gazzâlî ve Necmi Daye tarafından *Kuşlar Risalesi* isimli eserler kaleme alınmıştır. Bkz.: *İslâm Felsefesinde Sembolik Hikayeler*, (trc./drl. Derya Örs), İstanbul: İnsan Yay., 1997.

³⁰⁷ İkbal, *Câvidnâme*, B. 928, s. 180.

³⁰⁸ Bashir Ahmad Dar, *A Study in Iqbal's Philosophy*, Lahore: Chowk Anarkalı, 1971, s. 111-115; K. G. Saiyidain, *İkbal'in Eğitim Felsefesi*, (trc. Necmettin Tozlu), Ankara:Ankara Okulu Yay., 2003, s. 31vd.

³⁰⁹ İkbal, *Gülşen-i Raz*, s. 16.

konu hakkındaki haklılığı, düalist insan anlayışının mahiyet bakımından birbirinden tamamen farklı şeyler olan ruh ile beden arızî de olsa, birbirleriyle nasıl bağlantı kurduklarına dair hiçbir açıklık getirememesidir. Ayrıca maddi olmayan ruhun, maddî olan beden üzerinde nasıl bir tesir bıraktığı, onu denetim altına aldığı ve hatta bunun niçin böyle olduğunu anlamak güçtür. Diğer yandan, ruhun basit olduğu, basit olduğu için bölünmediği ve bölünmediği için de ölümsüz olduğu yönündeki felsefî spekülasyonlardan hareket etmek makul görünmez. Şayet ruh herhangi bir noktada bedenle temas kuruyorsa, bu noktada onun bölünebileceği söylenebilir.³¹⁰

İkbal'in ölüm ve ölüm sonrası konusunda Gazzâlî'yi eleştirdiği söylenebilir. Çünkü Gazzâlî yeniden diriliş öğretisini ve bu bağlamda ruhun ölümsüzlüğünü savunur.³¹¹ İkbal ise bu yaklaşımı eleştirir. Çünkü İkbal'e göre, ruh ve beden hem birbirine bağlıdır hem de tek bir gerçekliğe indirgenebilir. Onun ifadesiyle; "Eğer fikrini rahatsız etmezsem sana açıkça söylemeliyim ki: insanın varlığı ne ruhtur ve ne de sadece bedendir."³¹² Somut ve algılanabilen bir geçelik olan beden, uzam-zamansal dünyayla ilişkili olup, duyu organları, kasları, sinir sistemi ve beyniyle duyarlı fizikî bir organizmadır. Ancak beden kendisiyle gizemli bir şekilde bir bütünlük oluşturan ruh gerçeğinden ayrı ve ona zıt olduğu manasını taşımaz. Ruh ve beden birbirine zıt ve onların birbirinden ayrı ve bağımsız olduğunu iddia eden yaklaşımları mantıksız olarak gören İkbal'e göre, maddenin bağımsız varoluşu sentezi asılsızdır. Bu sentez, duyumuza dayanarak gerekçelendirilebilir. Maddenin ben'den ayrı olarak, duyumun en azından kısmî bir nedeni olduğu farz edilir. Ben'den ayrı olan söz konusu şeyin kimi niteliklere sahip olduğu varsayılır. Anılan niteliklere birincil nitelikler denir. Bunlar ben'deki kimi duyumlara karşılık gelir. İkbal, özetle şöyle devam eder: Ben bu niteliklere ilişkin inancımı, nedenin eserle bir şekilde benzerliğe sahip olmasının zorunlu olduğu hükmüne dayandırırım. Ancak neden ve eser arasında herhangi bir benzerliğin olması zorunlu değildir. Şayet benim hayatımdaki başarılarım, başka bir kimsenin yoksulluğuna sebep olmuşsa, benim başarılarımla onun yoksulluğu arasında hiçbir benzerlik olamaz. Bunun yanı sıra gündelik tecrübe ve fizik bilimi maddenin bağımsız olduğu fikri üzerinde durur. Bu durumda geçici olarak, ruh ve beden birbirinden bağımsız birer varlık olmalarına rağmen, esrarlı bir şekilde birbirleriyle birleşmiş şeyler olduğunu varsayalım. Bu

³¹⁰ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 54-55.

³¹¹ Gazzâlî, *Ölüm ve Ölümden Sonraki Hayat Kabir-Kıyamet-Cennet-Cehennem*, s. 170vd.

³¹² İkbal, *Darb-ı Kelîm*, s. 25.

problem, ilk kez Descartes tarafından ortaya konulmuştur. Nitekim İkbâl'e göre, ruh ile beden birbirinden bağımsız ve ne ruh bedenden ne de beden ruhtan hiçbir şekilde etkilenmiyorsa, her ikisindeki değişim, önceden kurulmuş olan bir ahenk sayesinde birbirine tam tamına paralel şekilde gelişir. Bu durum, ruhun, bedeni yalnızca pasif olarak gözetlediği düşüncesinin kabul edilmesini zorunlu kılar. Öte yandan, onların birbirlerini etkilediğini farz edersek, bunun nasıl ve tam olarak hangi şartlarda meydana geldiğini ve bunlardan hangisinin başı çektiğini bize gösterecek gözle görülür durumlar bulmalıyız. Ruh, beden bir organıdır ve fizyolojik amaçlarla beden onu istismar eder hükmü ile beden ruhun bir aletidir hükmü aynı derecede doğru hükümlerdir. Burada, şayet beden başı çekse bile, ruh rıza gösteren bir etken olarak heyecanın gelişiminin belli bir aşamasında müdahil olur. Benzer durum, ruh üzerinde sürekli tesir eden başka dış etkenler için de doğrudur. Bir heyecanın daha fazla ilerleyip ilerleyemeyeceği ya da bir uyarıcının etki yapmaya devam edip etmeyeceği benim ona dikkat etmeme bağlıdır. Bir heyecan veya etkenin kaderini eninde sonunda belirleyen şey ruhun rızasıdır.³¹³

Dolayısıyla İkbâl'e göre, hem paralelizm hem de etkileşimcilik tatminkâr değildir. Yine de ruh ve beden fiilde birleşir. Sözelimi masamdan bir kitap aldığım vakit, benim fiilim yekpare ve bölünmezdir. Anılan fiilde zihnin ve beden payları arasında bir çizgi çizmek imkânsızdır. Bu paylar bir şekilde aynı sisteme bağlı olup Kur'ân'da aynı nizamın birer parçası olarak izah edilmiştir: “‘Halk (yaratma)’ ve ‘Emr (idare etme)’ O’na aittir.”³¹⁴ Böyle bir şey nasıl tasavvur edilebilir? Beden, mutlak bir boşluk içine yerleştirilmiş bir şey değildir; o, bir olaylar ve fiiller sistemidir. Ruh ya da ego olarak tanımladığımız tecrübe sistemi de fiiller sistemidir. Bu durum, ruh ve beden ayrımını yok etmez, aksine onları birbirine yaklaştırır. Egonun hususiyeti “kendiliğinden olma”dır. Bedeni meydana getiren fiiller kendi kendilerine tekerrür eder. Beden, ruhun birikmiş fiil ya da alışkanlıklarıdır ve böylelikle ruhtan ayrılamaz. Beden, şuurun kalıcı bir unsurudur, söz konusu sürekli unsur bakımından, dışarıdan sabit ve istikrarlı bir şey gibi görünür.³¹⁵

Yukarıda çıkarımlardan anlaşıldığı üzere, İkbâl'in ben için ifade ettiği kimi söylemlerinin onun aynı zamanda ruh görüşüne karşılık geldiği görülür. Bu bağlamda ben, kâinatla iletişime geçmek için duyu organları, zihnî güç ve

³¹³ Iqbal, *The Reconstruction*, s. 83-84; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 138-140.

³¹⁴ *Kur'ân*, A'raf (7): 55.

³¹⁵ Iqbal, *The Reconstruction*, s. 84; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 140.

kuvvetlerini, bilinci, öz bilinci, aklı, hafızayı ve hayal gücünü araç olarak kullanır ve onları geliştirir. Ben, kendini farklı şekillerde ve zenginlikte izah eden, dinamik ve canlı gerçekliğin miras aldığı güç ve olanakların ismidir. Ben, kendisini kapsayan sınırların dışına başarılı bir şekilde geçmek, gerek farklı çevrelere gerekse dış çevreye uyum sağlayabilmek ve dış çevreyi kendi yararına kullanmak için kendini garantiye alır ve kendi işini kendisi yapar. Farklı formlar alabilecek güce ve imkâna sahip olan ben, geleceğe yönelik eylemlerinde aydınlık bir noktaya sahip olabilmek ve kendi eylemlerine yardımcı olabilmesi için kendi bilincine yoğunlaşır. Ben, bütün hayatla süreklilik içinde yer alan, parlak ve aydınlık bir merkez ve çekirdeğe sahiptir. İkbâl'in ifadesiyle; "Ey yolcu, can, makamda durmaktan ölüyor; daimî uçuşla daha canlı oluyor."³¹⁶

Dolayısıyla düalistik insan anlayışının sonucunda meydana gelen olumsuzların ve çıkmazların içerisine girmeden, indirgemeci yaklaşımlardan farklı olarak, çağdaş psikolojik ve bilimsel veriler ışığında ortaya konulan insan yaklaşımlarının büyük ölçüde kabul ettiği ve İkbâl'in de savunduğu ruh-beden bütünlüğünün esas alınması kanaatimizce makul görünmektedir. Çünkü ruh ve beden ayrı düşünülmesi, onların tekrar bir araya getirilmesini güçleştirdiği gibi; onlar tek bir varlık olarak düşünüldüğü takdirde de onları birbirinden ayırmak olası değildir. Bu cümleden olarak, bedene bağlı özelliklerimiz ile ruha bağlı özelliklerimiz birbirinden ayrılmaz. Başka bir ifadeyle, insanın kimliği olan bedeni ile kişiliğini oluşturan ruhunu ayrı bir şekilde tasavvur etmek, İkbâl'in savunduğu ölümsüzlük düşüncesine aykırıdır. Dolayısıyla gerek bu açıdan, gerekse insanın kişisel özelliklerinin korunması açısından akla en uygun olan yaklaşım, İkbâl'in de benimsediği, ruh ve beden bir bütün olduğunu savunan yaklaşımdır. Ruh ve beden konusunda İkbâl'in görüşlerini ortaya koyduktan sonra, şimdi sözü ruh-beden ilişkisine getireceğiz.

1.2.2. Ruh-Beden İlişkisi

Ruh-beden ilişkisi, düşünce tarihinde, daha çok ölümsüzlük düşüncesinin ortaya konulması bağlamında ele alınıp tartışılan bir problemdir. Bu problemin üstesinden gelmek için materyalizm, idealizm, mentalizm, düalizm ve buna bağlı olarak etkileşimcilik ile paralelizm, vesilecilik, özdeşlik ve epifenomenalizm³¹⁷

³¹⁶ İkbâl, *Câvidnâme*, B. 245, s. 61.

³¹⁷ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 11.

ölümsüzlük hakkında farklı görüşler ortaya koyan kuramlardır. İkbâl bu konuda, “zuhur eden evrim” kuramını esas alarak söz konusu probleme yönelik bir çözüm önerisi ortaya koyar.

Zuhur eden evrim kuramı, söz konusu probleme popüler bir çözüm getirmiştir. C. Lloyd Morgan (1852-1936)’ın meşhur eseri *Emergent Evolution*³¹⁸, da hayatın “fizikokimyasal unsurların yeniden toplamasının” ayrıntısında olduğunu saptamaya çalışır. O, hem mekanizmi hem de vitalizmi eleştirir. Ona göre mekanizm, doğanın evrim sürecinin tuhaf yaratıcı yönünü izah edemez. Yaratıcılıkla ilgili yeni gelişmelerin gerçekleşmesi, maddenin gelişimine katkı sağladığı için hayat prensibi konusunda, vitalizmin evrim sürecinde tek belirleyici faktör olduğu iddiasını haksız çıkarır. Morgan, evrim sürecinin iki temel seviyesi olan madde ve ruh gibi çeşitli seviyeleri ya da evreleri olduğuna inanır. Her ikisi de eşit derecede gerçek olup orada düalizm zorunluluğu söz konusu değildir. Evrim süreci, karşılıklı bütünlük ve ilişki içeren farklı seviyelerin bulunduğu bir merdiven gibidir. Her seviye farklıdır ve yeni bir bütünlük ve ilişkiden dolayı yeni bir dizi değişken nitelikler sunar. Bu yüzden, madde, yaşam ve ruh birbirinden farklı olmasına rağmen, karşılıklı olarak bir bütünlük içerisindedir. Bu görüş, daha belirgin bir şekilde şöyle ortaya konulmuştur: “Orada yaşam olmadan ruh; ruh olmadan yaşam olmaz. Orada madde sistemleri, madde-yaşam sistemleri ve çeşitli gelişim evrelerinde zihni içeren sistemler mevcuttur.”³¹⁹ Bundan dolayı zuhur eden evrim kuramının, gelişmenin her evresinde yer alan yaratıcı sentez kavramına göre ruh-beden ilişkisi problemine kalıcı bir çözüm olacağı iddia edilir. Bu kurama göre maddî, hayatî, ruhî ve ahlakî farklılıklar gerçek olarak kabul edilir. Ruh, önceden öngörülen tüm evrelerin faaliyet ve organizasyonu olarak değerlendirilir. Descartes’in düşündüğü gibi, benlik yalnızca düşünen bir varlığın özü değildir. Öte yandan benlik, hem fizyolojik ihtiyaçları ve ilgileri hem de düşünmeyi, ahlakî duyu ve hayal etmeyi sağlayan bir varlıktır. Bu kuramı kabul eden düşünürler, yalnızca bu yolla anılan probleme tatmin edici bir çözüm getirileceğine inanır.³²⁰

İkbâl, zuhur eden evrim kuramını genel olarak savunur. Onun araştırma yöntemi, bir çalışma ve şuurlu tecrübenin yorumu olan sırasıyla fiziğin, biyolojinin

³¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz.: C. Lloyd Morgan, *Emergent Evolution*, London: Williams and Norgate, 1927.

³¹⁹ Morgan, *Emergent Evolution*, s. 22.

³²⁰ Ahmad, “The Mind-Body Problem and Iqbal’s Point of View”, s. 55-56.

ve psikolojinin konusu olan, zaman içinde tezahür eden üç ana mertebe; maddi, hayatî ve şuur mertebesinden oluşur.³²¹

Zuhur eden evrim kuramına yönelik görüşlerini ortaya koyarken madde nedir sorusuna dikkat çeken İkbâl'e göre madde, aşağı seviyeden bir egolar kolonisidir. Anılan egoların birbiriyle ilişkisi ve etkileşimi belirli bir işbirliği derecesine eriştiği vakit, o koloniden daha yüksek dereceden bir ego zuhur eder. Başka bir ifadeyle, yüksek dereceden egonun doğması evrenin kendine hidayet yolu gösterme mertebesine ulaşmasıdır. Bu aşamada, Mutlak Hakikat belki kendi sırrını açığa vurur, kendi tabiatına ilişkin bir ipucu temin eder. Daha yüksekte olanın daha aşağı olandan doğması, daha yüksek olanın değerine ve önemine zarar vermez. Önemli olan bir şeyin kaynağı değil, onun yeteneği, önemi ve doğan şeyin erişebileceği son noktadır. Ruhun hayatının temelinin bütünüyle sırf maddi olduğu kabul edilse bile, bu yaklaşımdan doğan şeyin tekrar onun doğumunu ve gelişmesini şartlandıran şeye dönüştürebileceği sonucu çıkarılamaz. Zuhur eden evrim kuramını savunanların bize anlattıklarına göre, zuhur eden şey, kendi varlık düzleminde önceden görülemeyen yepyeni bir durumdur ve mekanik olarak izah edilemez. İkbâl'in işaret ettiğine göre, hayatın evrimi, başlangıçta her ne kadar fiziksel olan zihinsel olana hâkim olsa da, zihinsel olanın gücü arttıkça, fiziksel olana hâkim olma eğiliminde olur ve sonunda tamamen bağımsız bir duruma geleceğini ortaya koyar.³²²

Hayat ve şuur söz konusu olduğunda İkbâl, Morgan gibi, bunların aynı gelişim evrelerinin farklı seviyeleri olduğuna inanır. İkbâl'e göre şuur, hayattan bir tür sapma olarak hayal edilebilir. Onun görevi, hayatın ileriye doğru akışını aydınlatmak maksadıyla parlak bir nokta sağlamaktır. Şuur bir gerilim ve kendine yoğunlaşma halidir. Bu hal vasıtasıyla hayat, bugünkü bir hareketle hiçbir ilişkisi bulunmayan bütün hatıraları ve çağrışımları bir kenara bırakır. Bunun kesin sınırları yoktur. Durumun gerektirdiği gibi genişler veya küçülür.³²³ Ayrıca İkbâl, madde, hayat ve şuurun, karşılıklı bir ilişki içerisinde olmasına rağmen, seviyelerinin değişik olduğunu ifade eder. Maddenin mekanik kanunları, şuur ve hayatın yaratıcı özgür doğasını açıklamak için yetersizdir. Bu nedenle o, epifhenomenal teoriyi reddeder ve Darwin'in mekanik açıdan şuur ve hayat olgusunu açıklama girişimini tenkit eder. İkbâl, birbirinin içine işleyen ve bölünmeyen madde, hayat ve şuurun gerçekliği

³²¹ İqbal, *The Reconstruction*, s. 28; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 64.

³²² İqbal, *The Reconstruction*, s. 84-85; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 140-141.

³²³ İqbal, *The Reconstruction*, s. 33; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 73.

oluşturduğuna inanır. Ancak birçok bilim gerçekliğin farklı yönleri ile ilgilendiği için, İkbâl'e göre bu durum yanlışlıkla onların birbirinden ayrıldığı fikrine götürür.³²⁴

Doğa bilimleri, kişiliğin ayrılabilir bir varlık olduğu hususunda, gerçekliğin tam ve doğru bir resmini vermez. Gerçekliğin bir seviyesine uygun kavramları, yeni değişken niteliklerin başka bir seviye ile açıklamak tamamıyla yetersizdir. Sözgelimi, sebep ve etki kavramının maddenin seviyesinde olduğu kuşkusuz doğrudur. Ancak, İkbâl'e göre o, "amaç" kavramının yalnızca farklı bir düzenin farklı bir kavramı aracılığıyla anlaşılabilirliğini kavrayan bilinçli varlığın ve bir yaşamın davranışını açıklama işini yapamaz. İnsan egosu, birbirlerinin içine geçen madde, hayat ve şuurun yaratıcı gelişiminden ve onun amaca yönelik ve teleolojik doğası yaşayan ve akıllı bir varlık olarak ortaya çıkar. Bu yüzden insan egosu iki farklı seviyeden, yani beden seviyesi ya da İkbâl'in ifadesiyle alt-egolar kolonisi ve tecrübelerin bütün bir sistemi olan şuardan oluşur.³²⁵ İkbâl, anılan iki farklı seviyeye atıfta bulunan şu ayetleri ortaya koyar:

Gerçekten biz insanı, balçıktan bir özden yarattık. Sonra onu, sağlam bir yerde yerleşen nutfeye (spermaya) dönüştürdük. Sonra o nutfeyi, kan pıhtısına dönüştürdük; derken bu döllenmiş yumurtayı, bir et parçası haline getirdik, ardından da bu et parçasından kemikler yarattık, sonra kemiklere et giydirdik ve sonunda onu, bambaşka bir varlık haline getirdik. Yaratanların en güzeli Allah, pek yücedir.³²⁶

Öte yandan İkbâl, ruh-beden arasındaki ilişkiyi, Tanrı-evren arasındaki ilişkiye benzetir. Beden, ruhun nesneleşmesi iken; kâinat, Tanrı'nın nesneleşmesidir. Mütefekkir, bu hususa ilişkin görüşünü, bedenın kaynağı ve zemini ruhta; ruhun kaynağı ve zemini ise Tanrı'dadır diyerek ortaya koyar. Ruh, bedende belirli herhangi bir yer yahut özel bir noktada değildir. Ruh, beden ile özdeş değildir. Ruh, beden ile bir ilişki içerisindedir. İkbâl'in ifadesiyle; "Bilmemiz lazımdır ki can ve ten arasındaki münasebet lafız ile mânâ arasındaki münasebete benzer. Aynen ateş korunun külden elbise giymesi gibidir."³²⁷ Buna bağlı olarak ruh, her şekilde bedene nüfuz eder ve bedenın üzerinde ve ötesindedir. Ayrıca ruh, bedenın ne içinde ne dışındadır, ne ona yakındır ne de ondan ayrıdır. Ancak ruh, bedenın her atomuyla bağlantı içindedir. Ruhun ince ve latif mahiyetine yakışır bir çeşit mekânın varlığı³²⁸

³²⁴ Ahmad, "The Mind-Body Problem and Iqbal's Point of View", s. 58.

³²⁵ Ahmad, "The Mind-Body Problem and Iqbal's Point of View", s. 58-59.

³²⁶ *Kur'ân*, Müminûn (23): 12-14.

³²⁷ İkbâl, *Darb-ı Kelîm*, s. 24.

³²⁸ İkbâl'in mekân ve mekân türlerine ilişkin görüşleri için bkz.: Iqbal, *The Reconstruction*, s. 108; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 173vd.

kabul edilmediği sürece, ruh-beden ilişkisini anlamak mümkün değildir. Bu bağlamda Tanrı'nın hayatına nispetle mekânın varlığı da inkâr edilemez.³²⁹ Dolayısıyla İktbal'in beden ve ruh hakkındaki açıklamaları, onun benlik düşüncesi bağlamında ortaya koyduğu organik birlik fikrine paralel olarak, ruh-beden bütünlüğünü öngörmesi açısından tutarlı bir yaklaşım olarak ifade edilebilir. Ayrıca İktbal, ruh-beden düalizmini, haklı olarak, şiddetle eleştirir. Çünkü söz konusu ayırım, gerek şahsiyetin korunması, gerek Mutlak Ego ile bütünleşmenin teminatını sağlaması, gerekse öte dünyadaki hayatta benliğin aynı ben olarak kalacağına ilişkin benliğe bir garanti vermesi hususlarında çıkmazlar barındırır.

Sonuç olarak İktbal, ölümsüzlük düşüncesini ben, benlik, Tanrı, ruh, beden ve ruh-beden ilişkisi kavramlarından hareketle ortaya koyar. İktbal, benlik kavramını felsefe anlayışının merkezine yerleştirir. Ona göre benlik, insana özünü bilen ve kendi kuvvetlerini fark ettiren bir kavram olması suretiyle, hem bu dünya hayatını anlamlı kılması hem de ölüm sonrası hayata ilişkin bir inancı benimsetmesi açısından son derece önemlidir. Çünkü İktbal'e göre, benliğin söz konusu önemi anlaşılırsa, ölüm ötesi hayattan söz edilebilir. Yine İktbal'e göre benlik olmadan Tanrı'yı bilmek, O'na inanmak ve ulaşmak mümkün değildir. Bu durumda, Tanrı inancı olmadan ölümsüzlük düşüncesi de olmaz. Çünkü Tanrı ile ölümsüzlük arasında doğrudan bir bağ vardır. Nitekim İktbal, benlik kavramı çerçevesinde panenteist bir ulûhiyet anlayışını savunur. Dolayısıyla, söz konusu bağ kurulabilmesi ve anlayışın kavranabilmesi ancak benlik kavramının doğru bir biçimde analiz edilmesine bağlıdır. Ayrıca her konuyu benlik kavramı bağlamında bütüncül bir yaklaşım benimseyerek ortaya koyan İktbal, ruh ve beden kavramları söz konusu olunca, aynı yaklaşımını sürdürür ve ruh-beden bütünlüğünü savunur. Başka bir deyişle, ruh-beden düalizmini eleştirir ve monist bir yaklaşımı benimser. Ayrıca ruh ve beden arasında doğrudan bir ilişki olduğunu ifade eder ve böylelikle ölümsüzlük düşüncesinin temel kavramlarına dikkat çeker.

³²⁹ Iqbal, *The Reconstruction*, s. 108; İktbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 173.

İKİNCİ BÖLÜM

İKBAL'DE ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİNİN YAPILANIŞI

2.1. Ölümün Zorunlu Oluşu ve Kişisel Benin Korunuşu

2.1.1. Ölümün Zorunlu Oluşu

Ölüm³³⁰ kavramı hakkında farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur.³³¹ Ancak, egzistansiyel değer taşıyan ve kimilerinin “yuvamız”³³² kimilerinin ise “dünyadaki rasyonel şekilde anlaşılmayan en büyük paradoks”³³³ dediği ölüm kavramını, doğum gibi yaşamın değişmez bir realitesi olarak ifade edebiliriz. Bir film şeridi analojisiyle ileri sürüldüğünde, doğum bu şeridin ilk evresi iken; ölüm ise son evresidir. Bu dünyadaki hayatın birer evreleri olan doğum ve ölüm, insanın ne elinde ve iradesinde olan ne de kendi kontrolüne sığın bir fenomendir. Bu bağlamda, ölümden kaçış olmadığı hususu net bir şekilde ortaya çıkar. Kur’ân’da geçen “Ölüm sarhoşluğu tüm gerçekliğiyle gelip çatar.”³³⁴ ve “Herkes ölümü tadacaktır.”³³⁵ mealindeki ayetler, anılan gerçeği apaçık bir şekilde ortaya koyar. Bunun yanı sıra, özünde devinim olan hayatın nasıl olup da aniden durduğunu ya da var olan bir şeyin ansızın yok olduğunu görmek kimi insanlara çok zor geldiğinden ölümün doğal olmayan bir şey olduğunu öne sürenler olduğu gibi,³³⁶ ölümü son derece tabii olarak karşılayanlar da vardır.³³⁷ İkinci gruptaki anlayışı benimseyenler için ölümden sonra hayat diye bir şey söz konusu değildir. Materyalist yaklaşım olarak da görülen bu yaklaşıma göre,

³³⁰ Arapça’da mevt, vefât, helâk gibi sözcüklerle ortaya konulan, sözlükte “hayatın sona ermesi” manasına gelen ölüm, “ruhun bedenden ayrılması suretiyle kişinin maddî hayat kaynağını yitirmesi” şeklinde tanımlanır. Gürkan, “Ölüm”, s. 32. Birleşmiş Milletlerin Hayati İstatistikler Bölümü ise ölümü, “yaşamsal işlevlerin sürekli olarak kesilmesi” şeklinde tanımlamıştır. Watson, *Ölüm Yanılgısı*, s. 51.

³³¹ İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlâna*, İstanbul: Ötüken, 1993, s. 84 vd.

³³² Cannon, *Ölümün Ötesi Tüm Ayrıntılarıyla Ölümden Sonraki Yaşam*, s. 10.

³³³ Nikolay Berdyaev, *İnsanın Yazgısı Yasa Etiği, Kurtuluş Etiği Yaratıcılık/Özgürlük Etiği*, (trc. Hüsamettin Arslan), İstanbul: Paradigma Yay., 2012, s. 309.

³³⁴ *Kur’ân*, Kâf (50): 19.

³³⁵ *Kur’ân*, Ankebût (29): 57; Âl-i İmrân (3): 185.

³³⁶ Count Hermann Keyserling, *Immortality: A Critique of the Relations Between the Process of Nature and the World of Man’s Ideas*, (trans: J. Marshall), London: Oxford University Press, 1976, s. 72.

³³⁷ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 239.

bedenin ölümü ile birlikte ruh da son bulur. Diğer yandan ölüm sonrası hayatın varlığına inanan biri için ise ölüm bir son durak değildir.³³⁸

İnsan hayatının en önemli evrelerinden birini teşkil eden ölüm, teoloji, felsefe, edebiyat, sanat, tıp, biyoloji ve psikoloji alanlarında tartışma konusu olup sürekli olarak gündemde kalan konulardan biri olmuştur. Bütün bu alanlarda ortaya konulan ölümün ne olduğu ve ölümden sonraki hayat konusundaki görüşler, kişinin benimsemiş olduğu inanç ve düşünce yapısına göre şekillenir. Bu açıdan düşünce tarihinde her bir düşünür, kendi din, Tanrı ve kendisi hakkındaki görüşlerine bağlı olarak ölüm kavramını yorumlamıştır. İktbal ise kendi inanç ve düşünce yapısını sergileyerek ölüm problemine yönelik olarak kendine has bir görüş ortaya koymuştur.

Ölümün bir gerçek ve mahlukâtın fâni olduğuna her Müslümanın inandığı gibi, İktbal de inanmakla birlikte, ölüm olgusunun yalnızca bir ruh tesliminden ibaret olmadığını ifade eder. Çünkü ona göre ölüm, sürekli bir hayatın başlangıcı, yani fâni olan hayattan ölümsüz bir hayata kapı aralamasıdır. Ölümün zorunlu oluşunu yahut özünü kavramak için hayatın ne ifade ettiği, İktbal için son derece önemlidir. Ona göre hayat, sadece yaşamak, var olmak değil; gelişmek, kemâle ulaşmak ve hatta ondan ötelere gitmektir. Hayat hiç durmayan bir akış, bir inkişaf bir dönüşümden ibarettir. İnsan, dünyaya çalışmak, bir şeyler yapmak için gelir, insanın kıymeti ancak çalışma ile ölçülür. Kur'ân'da "*İnsan için çalışmaktan başka bir şey yoktur.*"³³⁹ diye buyrulur. İnsan, çalışmak, sürekli olarak hareket halinde olup hayatını kazanmak durumundadır. Ayrıca o, ibadet etmek, kulluk yapmak için yaratılmış bir varlıktır. Ancak bu kulluk, bir köşeye çekilmek, miskince oturmakla yapılmaz; çalışarak başta kendine ardından yakınlarına ve milletine faydalı işler yaparak elde edilir. Ancak insanın çalışması, didinmesi daima başarı getirmeyebilir. İnsanın kimi zaman başarısız olması, onu ümitsizliğe düşürmemeli, insan kendini bırakmamalı ve aylak olmamalıdır. Buna rağmen yine çalışması ve gayret göstermesi gerekir. İktbal, bunu şöyle ifade eder: "Eğer sen, başkalarının yapmadığı bir işi yapabilirsen, o yaptığın iş, günah dahi bile olsa sevaptır."³⁴⁰ İktbal, bütün eserlerinde

³³⁸ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi.*, s. 10-11; Kemal Sözen, "Mevlânâ'nın Dîvân-ı Kebir Adlı Eserinde Ölüm Fenomeni", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. XVI, Isparta, 2006, ss. 69-76, s. 70.

³³⁹ *Kur'ân*, Mâide (5): 40.

³⁴⁰ İktbal, *Şarktan Haber*, s. 42.

ihtiyari hareketi, çalışmayı, uğraşmayı ve mücadeleyi tavsiye eder. Onun şiirlerinde daima hareket ve hayat havası eser. Bu anlamda o, uyuşturucu değil, uyandırıcıdır. Kendinden kendine sefer etmek, kendinde kendini arama keyfiyeti ona göre, hayatın esas gayesi, her insanın kendi şahsiyetini idrak etmesi, kendinde kendini bulması, kendindeki gizli kuvvetten istifade ederek, kâinatın terakkisine, ilerlemesine hizmet etmedir. Bu dünyada, hayata ilişkin bu bakış açısı benimsendikten sonra; ölüm hadisesinin tam olarak ne olduğu algılanmış olur. Başka bir ifadeyle, insan kendini ve benliğini tanıdıktan sonra; bu dünyayı ve dünya hayatını da öğrenmiş olur. Böylelikle öte âleme bir seyahat olan ölüm kavranmış olur.³⁴¹ Çünkü bu hayatın sonu, ölümdür ve ölüm olgusu, mutlaka gerçekleşecek olan bir fenomendir. Açık konuşmak gerekirse ölüm, gerçeğin gerçekte buluşması şeklinde ifade edilebilir. İktbal'in ölüm kavramı hakkındaki bu yaklaşımı, bu hayatı bir rüyadan ibaret olarak gören Gazzalî'nin yaklaşımına benzemektedir.³⁴² Ancak İktbal bu bağlamda ölümün zorunlu oluşunu belirterek, bunu evre evre ortaya koyar. Anılan evrelerden ilki, hayatın fâni olduğu evresidir. Ona göre hayat, ölümün başlangıcıdır. Bu dünyaya değer vermeyen İktbal,³⁴³ bu dünyadaki hayatın bir anlık gülümsemeden ibaret olduğuna dikkat çeker.³⁴⁴ Bu fâni ve karanlık dünyanın durağı sonlu olduğu için, bu dünya fânidir ve bu dünyadaki her şey bir gün yok olacaktır.³⁴⁵ Bu dünyanın ne olduğuna yönelik soruya İktbal, bu dünyanın insan tasavvurundan ibaret olan bir puthane³⁴⁶ ve yalnızca bir geçit görevi gören fâni bir dünya olduğunu ileri sürer.³⁴⁷ Ayrıca insan, her ne kadar bu dünyanın işlerine kendini kaptırsa da mutlak bir ölüm onu bekler.³⁴⁸ Kimi konularda Mevlâna'dan etkilenen İktbal, anılan hususta, Mevlâna'nın şu sözlerini nakleder: "Sonucu ayrılık bir bak da gör, dünya dünya olalı dünyaya gelip de gitmeyen kişiyi kim gördü şu dünyada? Ölüm gelir çatar, boğazını sıkır da şaşırır kalırsın, sanki haberci gelmedi de bunu söylemedi sana."³⁴⁹ Bu sözlerden anlaşıldığı üzere, herkesin kapısını çalan ölüm, bu hayatın bitmesine sebep olan yegâne olgu olmakla birlikte, ne zaman geleceği hususunda kesin bir bilgi

³⁴¹ İktbal, *Darb-ı Kelîm*, s. 24.

³⁴² Gazzalî, *El-Munkizü Mine'd Dalâl ve Tasavvufî İncelemeler*, Şerh. Abdulhalim Mahmud, (trc. Salih Uçan), İstanbul: Kayıhan Yay., 2012, s. 101-102.

³⁴³ İktbal, *Şarktan Haber*, s. 123.

³⁴⁴ İktbal, *Şarktan Haber*, s. 63.

³⁴⁵ İktbal, *Şarktan Haber*, s. 114.

³⁴⁶ İktbal, *İktbal'den Şiirler*, s. 160.

³⁴⁷ İktbal, *İktbal'den Şiirler*, s. 240.

³⁴⁸ İktbal, *Ey Şark Kavimleri*, B. 229, s. 64.

³⁴⁹ Mevlânâ Celâleddin Rumî, *Dîvân-ı Kebir*, (haz. Abdulbâki Gölpınarlı), C. I-VII, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1992, C. II, B. 3615-3616, s. 318.

yoktur. Bu egzistansiyel durum, bu hayatta insanın kimi gerçeklerle yüzleşmesi gerektiğini hatırlatır. İnsanın yaşam tarzı ve inanç şekli ne olursa olsun, bu gerçekliğin idrak edilmesi ve bunun bilincine varılması gerekir. Bu durumu algılama yeteneğine sahip olanlar, bu dünyanın fâni olduğunu rahatlıkla kavrar. Çünkü tatsız bir vaka olan ölüm, inkâr edilip görmezden gelinse de elbet gerçekleşecektir.

İkbal bu hayatın faniliğini, insanın birçok şeye şahit olup, onların bir kısmını yaşayıp-gördüğünü ve ardından bu cihanı terk ettiğini ifade eder. Aynı zamanda insanlık tarihini göz önünde bulundurarak anılan fikirlerinin gerçekliğini ispat etmeye çalışır. İkbal, kendi ifadeleriyle anılan düşüncelerini akıcı, anlamlı ve etkileyici bir üslupla şöyle ortaya koyar:

Nizamımız, varlığımız. Salınırız, dolaşırız; işte bu, sarhoşluğumuz. Yersiziz, makamımız yok. Hep böyle yaşarız. Felek gönlümüzce döner; görürüz ve gideriz. Şuhûdun cilvegâhını, varlığın puthanesini, varla yokun savaşını, varlığın keşmekeşini, çabukluğun, ağırlığın hüküm sürdüğü âlemi biz, görürüz ve gideriz. Hararetili savaşları, olgunların hamlığını, tacı, tahtı, darağacını, sultanların zilletini, bu eyyamın oyununu biz, görürüz ve gideriz. Zengin, ululuktan geçti; kul, köleliği bıraktı; çar, kayser devri geçti. İskender devri sökmüyor. Kimse put yapmıyor artık. Bunu görür ve gideriz. Toprağa bak, bazen susar, bazen de sarsılır, coşar. Bazen bakarsın tembeldir. Bazen ölesiye coşar. Bazen işret meclisinde, zevk ve sefa içindedir. Bazen bakarsın, omuzda bir cenaze yükü taşır. Bazen cihanın beğidir, bazen de bir köle olur. Biz bütün bunları görür, bakar ve gideriz. Her şey için soruyorsun: bu nasıldır, ne kadardır? Seni bu hal büyülemiş, kurtulamıyorsun bundan. Kemende düşmüş bir ceylan gibi zebun ve dertlisin. Biz yüksekte buna bakar; bakar, görür ve gideriz. Hilkat niçin perdelidir; bu zuhur âlemi nedir? Karanlığın aslı nedir? Nurun mahiyeti nedir? Göz, gönül, iç şuur nedir? Bu durmadan dinlenmeden yaradılış ne içindir? Bütün bu uzak ve yakın nedir? Hangi manadadır? Biz bütün bunlara bakar, görür ve gideriz. Senin gözünde çok olan, bize göre hiç gibidir. Senin bir sene dediğin bize ancak bir an gelir. Yanı başında deniz var; ona dönüp bakmazsın da bir şebnemle geçinirsin. Biz bir âlem peşinde durmadan koşup dururuz. Bunu görür ve gideriz.³⁵⁰

İkbal'in yukarıdaki ifadeleri, onun ölüm serüveni hakkındaki fikirlerini net bir şekilde ortaya koyar. Bu fikirlerden hareketle, ölüm, bireyin kendi ölümünün, doğru anlaşılması ve ona yönelik olarak doğru bir tutumun ortaya konulması, yalnızca hakiki tecrübenin değil, ancak aynı zamanda evrenin tabiatı ve mahiyetinin aydınlığa kavuşturulmasında önemli bir unsur olarak dikkat çeker. Ölüme bu değerini atfedilmesi, ölümün yalnızca dinî değil, aynı zamanda felsefî bir düşünce ve problem olarak değerlendirildiğini gösterir.

³⁵⁰ İkbal, *Şarktan Haber*, s. 64-65.

Bu dünyada insanın tüm tecrübelerini, gördüğü, öğrendiği her şeyi bir gün geride bırakıp, bir gurbet vatani olan bu fâni âlemi terk ettiğini vurgulayan İkbâl, her şeye rağmen insanın Tanrı'nın halifesi olduğu gerçeğini de göz ardı etmez. İnsanın bu sorumluluğunun farkında olacak bir şekilde bu dünyada bir ömür geçirmesi gerektiği hususunda insanları uyarır. İkbâl, fâni olan bu dünyada insanın gerçeği görebilmesi için ona derin uykusundan uyanması gerektiği konusunda seslenir. İkbâl, bu durumu şöyle ifade eder:

*Hak, ezeli kanunu sana emanet etmiş
Allah'ın varsa eğer, sağı sen, solu sensin!
O'nun serveti sensin, O'nun kudreti sensin!
Topraktan yaratılan bir kulsun sen! Ey insan.
Lakin zemin de sensin, evet zaman da sensin.
Hakka ermek sırrının şarabını iç ve kan!
Şüphe uçurumundan fırla; kendini kurtar!
Ne duruyorsun davran!
Uyan derin uykudan:
Derin uykudan uyan!³⁵¹*

İkbâl, Allah'tan başka, gördüğümüz her şeyin fâni olduğunu ve müminin yalnızca emanet alıcı olduğunu beyan eder. Bu bağlamda İkbâl'e göre, insan yalnızca Allah'a bakmak- O'nu sürekli olarak hatırlamak- suretiyle insan olduğunu kanıtlar. Ancak bu doğrultuda insanın kendini ve Allah'ı tanımasını hakikî hayat yahut hakikî kulluk olarak adlandırır. Benliği tanımak, Allah'ı tanımakla birlikte olmalıdır. Başka bir ifadeyle insan, önce benliğini keşfeder ve keşfettiği bu benliği Allah'a yöneltir ve teslim eder. Ancak bu şekilde Allah'a kulluk vazifesi tam manasıyla yerine getirilmiş olur. İkbâl'e göre, Allah'a kulluğu yerine getirmek, insan olmak anlamına gelir. Onun ifadesiyle; "Gözü hakka karşı açmak, ubudiyettir, kendini perdesiz görmek, yaşamaktır."³⁵² Ayrıca ona göre, benliğin sırrını elde eden insan, İnsan-ı Kâmil³⁵³ şeklinde nitelendirilmeye layıktır. İnsan bu yolda ne kadar tekâmül ederse, Allah onu o kadar takdir eder. Bu duruma örnek olarak Hz. Peygamber gösterilebilir. İkbâl, bunu şöyle aktarır: "Kul, hayattan bir berat alınca Allah o kula salâvat getirir."³⁵⁴

³⁵¹ İkbâl, *İkbâl'den Şiirler*, s. 226.

³⁵² İkbâl, *Câvidnâme*, B. 292, s. 67.

³⁵³ İkbâl'in İnsan-ı Kâmil tasavvuru için bkz.; Lütfi Bergen, "Muhammed İkbâl'de İnsan-ı Kâmil", *Boyun Eğmeyen Ateşin Dili Muhammed İkbâl*, Hece Aylık Edebiyat Dergisi, Yıl: 17, S. 193, Ocak 2013, ss. 389-404.

³⁵⁴ İkbâl, *Câvidnâme*, B. 293, s. 67.

Dinamik bir hayat görüşünü benimseyen İkbâl,³⁵⁵ hayatın belirli sınırlardan ibaret olmadığını bütün eserlerinde ifade eder. Bu sebeple, insanı engelleyen hususları ortadan kaldırıp, daha geniş sahalara fethetmek gerekir. Bu düşüncenin gerçekleşmesi adına, bireyin iç kuvvetleri tatbik edilmelidir. Anılan kuvvetlerin harekete geçmesi her ne kadar dağ ve çöl arasından koşmak gibi zor olsa da, hayatın anlamını kavramak için bunun gerçekleşmesi şarttır.³⁵⁶ Çünkü hayatta her şey daima akıp değişir. Onun ifadesiyle; “Yaşamak her anda inkılâptır; çünkü o, bir âlem aramaktadır.”³⁵⁷ Bu anlamda, hayatın değeri, uzunluğundan ya da insanın yapıp- etmelerinden ibaret değildir. İkbâl’ e göre, bir an aslan- İnsan-ı Kâmil’in bir sembolü olarak- gibi kendini dünyaya atmak, bir tek anın cezbesi, kısa bir ömrün ateşi yüz yıl normal şartlara göre yaşamaktan çok daha iyidir.³⁵⁸ İkbâl’in vurguladığı şey, her ne kadar bekâsı olmayan bu âlemde hayat fâni olsa da, onu yaşanılır bir hale getirmek insanın elindedir.

Bu dünya hayatı, her halükarda sona erecektir. Ancak bu dünyada yaşanacak birkaç yıl, öte âlemdeki hayatın nasıl yaşanacağı hususuna doğrudan etki eder. Bu sebeple, bu kısacık zaman dilimi hakkında çok fazla kaygılanmak, kendimizin yahut yakınlarımızın hayatı tehlikeye girdiğinde aşırı derecede korkmak ya da titremek anlamsız görünür. Çünkü ölüm, ciddi bir mesele olup, bu hayatın bir şakadan ibaret olmadığını apaçık göstergesidir. Bu bağlamda bu dünyadaki a posteriori eylemler, öteki hayat için bir hazırlık mahiyetinde olmalıdır. Bu hazırlık, bu dünyadan keyif almamak, bir bunalım içerisinde yaşamak anlamına gelmez. Aksine, bu hayatın bilinçli bir varlık olan insan için bir lütuf olduğu unutulmamalıdır. Değil mi ki, bu hayatta hür iradeye sahip olan insanın istediği gibi hareket etme imkânı vardır. Bu durumda, insanın bu dünyada tecrübe ettiği her şey, öte âlemde onun için ya bir ödül ya da bir ceza olarak karşısına çıkacaktır.

İkbâl’e göre, insan hayatının anlamlı olabilmesi için, ilâhî cemâlden bir ışık alıp yaratılış faaliyetine katılması gerekir. Hayat, ancak söz konusu ilâhî güzelliği aramak suretiyle değer kazanır. Birey anılan cemâlden kendine düşen payı alırsa, bu durumda başkalarına da örnek teşkil edebilir. Ancak Allah’ın cemâli kendini göstermediği sürece, hakikî hayat gerçekleşmez. Allah’ın cemâlinin kendini

³⁵⁵ İkbâl, *Câvidnâme*, B. 1578, s. 304.

³⁵⁶ İkbâl, *Câvidnâme*, B. 1527, s. 298.

³⁵⁷ İkbâl, *Câvidnâme*, B. 1718, s. 319.

³⁵⁸ İkbâl, *Câvidnâme*, B. 1732, s. 321.

göstermesi ve yaratıcı kuvvetlerin devreye girmesi durumunda fâni ve geçici olan bu hayat, hem hakikî hayat niteliği taşır hem de ebedî olur.³⁵⁹

İkbal'in *Câvidnâme* isimli eserinde ifade ettiği “Yaşıyor musun? Muştak ol, yaratıcı ol, bizim gibi ufukları tut! Sana uygun olmayanı kır; kendi zamirinden başka bir âlem çıkart!”³⁶⁰ beyitleri onun felsefesinin özünü teşkil eder. İkbal'e göre yaşamak, hasret çekmek, aşkla yanmak, yaratmaktır; insan ancak bu şekilde Allah'a yaklaşabilir. Anılan yaratıcı kuvvetler, insana kendi kaderini değiştirmek olanağını verir. Var olan kaderini beğenmezse, başka bir kader talep edebilir. İkbal'in bu düşüncesi, gerek hayatın anlamının kavranması gerekse iç kuvvetlerin harekete geçirilmesi açısından son derece önem arz eder. İnsan anılan ilâhî yakınlık tecellisine ulaşmadan kendini Allah'tan ayıran perdeler arkasında kaldığı sürece, hayatının bir anlamı olmaz. Böyle bir hayat yaşamaktansa, ölmek daha iyidir. Sözgelimi, İkbal'e göre, şayet namaz kılınırken ilahî huzur duyulmazsa, her ne kadar sevap olsa bile böyle bir namazın kıymeti olmaz. Nihayetinde hayatın değeri ve manası, yalnızca huzur sayesinde kazanılır.³⁶¹

İkbal, ölümün zorunlu oluşu konusunda düşüncelerini ileri sürerken hayatın fâni olduğu yönündeki yaklaşımı, felsefî anlamda yeni ve farklı bir perspektif niteliği taşımaktan ziyade; daha çok tasavvufî bir çizgiye dayanır. Ancak bu konuda dinamik bir yaşam görüşünün ortaya konulması ve bu bağlamda bir hayat mücadelesinin verilmesi gerektiği fikri, yeni düşüncelere kapı aralaması açısından önemli bir öz taşıır.

İkbal'in bahsettiği ikinci evre, dünyaya bağlanılmaması gerektiği evresidir. Çünkü ona göre bu dünya, insanın ona esir olması için değil, insana hizmet etmek üzere yaratılmıştır. Bu sebeple, yaşamak, kendini bu dünyadaki olup bitenlere kaptırmaktan ziyade buradaki tılsımları kırmaktır.³⁶² İkbal, kendini bu dünyaya kaptıran insanın durumunu şöyle izah eder: “Onun göğsünde yeni bir nefes yoktur; onun içinde başka bir âlem yoktu. Şüphesiz ki, mevcut âleme uymuş, bu âlemin ateşinde mum gibi erimiştir.”³⁶³

³⁵⁹ İkbal, *Câvidnâme*, B. 1805-1807, s. 337.

³⁶⁰ İkbal, *Câvidnâme*, B. 1808-1809, s. 337.

³⁶¹ İkbal, *Câvidnâme*, B. 27-34, s. 10-11.

³⁶² İkbal, *İkbal'den Şiirler*, s. 207,209.

³⁶³ İkbal, *Câvidnâme*, B. 566-567, s. 129.

İkbal'e göre bu dünyaya âşık olmak, aşırı ilgi göstermek ve sevgi beslemek ölümü zorlaştıran en temel etmenlerdendir. "Bir nefeslik çırpın, ölüm zaten devamıdır."³⁶⁴ şeklinde seslenen İkbal'e göre, mala-mülke tamah etmek, bu dünyaya esir olmanın, bağlanmanın ve ölümü unutmanın en büyük sebebini oluşturur. Bundan dolayı, İkbal'e göre, kendini mal-mülk sevdasına kaptırıp, dinin ve hayatın realitelerine kapatılmış kalp ve gözler, ne hissederse hissetsin yahut ne görürse görsün sevap değildir. Güneş'in gecenin karanlığını görmediği gibi, benzer şekilde ilâhî gerçekler de sözü edilen kişiler için parlamayacaktır.³⁶⁵

İkbal, hayatını muhtelif hilelerle kazanan, kurbanlarını kandıran ve tamahkâr vasıflarına sahip olan bir tilkiye benzeyen insanların, bundan biran önce kurtulmaları gerektiğini ifade eder. Buna karşılık olarak, bir özgürlük yahut ölüm isteyen aslanlığın benimsenmesi gerektiği vurgulanır. Çünkü aslan, dünyanın karanlık ormanlarından ilâhî hakikatin nuruna çıkar ve hiç bir zaman bir hileye başvurmadan ya galip olarak yaşar ya da Allah'ın yolunda ölümü tercih eder.³⁶⁶

İkbal'e göre, gerçek anlamda Allah'ın varlığını ve birliğini kabul eden insan, bu dünyaya sığmaz; çünkü o, yalnızca ilâhî huzurda yaşayabilir. Bu sebeple o, mal-mülk ve ırk gibi maddî nitelikler taşıyan dünyevî şeylere kıymet atfetmez. Çünkü dinin evrensel ilkeleri insanın böylesi kuvvetlere bağlı olarak yaşamaması gerektiği hususunda uyarıda bulunur. İnsan, kendisini mal-mülk bağından koparmalıdır. Çünkü gerçek bir mümin, tıpkı güneşe doğru uçan doğan gibi olmalıdır. Bu hayatta mücadele etmeyip, kendini bu dünyanın geçici zevklerinden ve hırslarından kurtaramayan insan, tıpkı toprağın karanlıklarında yaşamaktan zevk alan ve topraktan başka bir şey istemeyen bedeninin esiri şeklinde yaşayan bir fare gibidir.³⁶⁷

İkbal, dünyaya bağlanılmaması gerektiği hususunda, "Göklerin ve yerin hükümranlığının yalnızca Allah'a ait"³⁶⁸ olduğuna ilişkin ayete telmih olarak, sürekli olarak yeryüzünün Allah'ın mülkü olduğunu beyan eder. Kendisi için emanet olan mala-mülke kendini kaptıranlara İkbal şöyle seslenir: "Ey büyük çiftçi! Benden ince bir söz kabul et: topraktan rızkını ve mezarını al, kendisini alma!"³⁶⁹ Çünkü ona göre insan, bu toprağın Allah tarafından belli bir süre için bir meta olarak verildiğini

³⁶⁴ İkbal, *Lale-i Tur Dörtlükler*, (trc. Murat Sürmen), İstanbul: Bakış Yay., (tarihsiz), s. 125.

³⁶⁵ İkbal, *Câvidnâme*, B. 323, s.72.

³⁶⁶ İkbal, *Câvidnâme*, B. 728-729, s. 154.

³⁶⁷ İkbal, *Câvidnâme*, B. 531, s. 116.

³⁶⁸ *Kur'ân*, Mâide (5): 40.

³⁶⁹ İkbal, *Câvidnâme*, B. 646, s. 141.

unutmamalıdır. Hiç bir surette bu toprağı kendi mal ve mülkü olarak görmemelidir. Bu topraktan gündelik rızkını elde etmekle birlikte, hayatını bitirdikten sonra da bu toprağı gömülecektir. İnsanın toprakla olan ilişkisi yalnızca bundan ibarettir. Çünkü toprak, mana bakımından bir mahiyete sahip olmadığından, ruhanî ve manevî bir varlık olan insanın onunla hiç bir hakiki ilişkisi söz konusu olamaz. Bundan dolayı, İktbal'e göre "yeryüzü Allah'ındır." sözünün zahirî ve bätini manasını anlayan insan, "bu toprak bu ev benimdir." diyemez. Her şey Allah'ındır ve O'na iade edilecektir. Bunu inkâr edip de bir şeye "benim mülküm" diyen, yani Allah'tan başka bir sahibin mevcut olduğunu iddia eden insan müşriktir. Allah'ın halifesi olan insanın dünyaya "benim" demesi, cahillik etmekle birlikte evrenin kurallarına göre hırsızlık yapmış demektir. Değil mi ki, her dinin amacı, insanı anılan bağılıktan kurtarmaktır. İslâm dininin en temel amaçlarından biri de bu dünyanın fâni olduğunu ve bu dünyaya bağlanılmaması gerektiğı fikrini ortaya koymaktır. Bu bağlamda İktbal, hakiki müminin, maddeye bağlanmayacağını ifade eder. Zira "kan ve toprak" adına yapılanlar, insanlık tarihinde gördüğümüz gibi, insanı yanlış bir yola saptırır, manevi imkânlarından uzaklaştırır. Çünkü insan, bu dünyada yaşadığı süre boyunca mevcut olan nimetlerden istifade etmeli, sonra emanetini tekrar Allah'a bırakacağını mutlak surette bilmelidir. Bu durumu hakikî anlamda bilen ve içselleştiren insan, gönlünü dünya malına kaptırmamalıdır. Zira ona göre gönül, Allah'ın mukaddes yeridir. Onu mahlûk bir şeye bağlamak, insan ya da mal-mülk olsun, günahtır. Gönlünü para yahut aile fikirleriyle fazlasıyla meşgul eden insan, manevî anlamda ölüdür. Çünkü insan, iç kuvvetlerini ilâhî huzura yükseltmeli; onları maddeye bağlamamalıdır. Nitekim tevhid kelimesini gerçek manada benimseyip içselleştiren insan, bu durumu açık bir şekilde kavramış demektir. Başka bir ifadeyle, anılan insan, zâhiri şeylere değer vermez; onların, Allah'ın bize bir müddet için verdiği geçici maddeler olduğunu bilir. O, kendi içindeki âlemlerin daha önemli ve geniş olduklarını fark eder. İktbal, bu fikirlerini, fakr kavramı ile de ifade eder. Ona göre, fakr, dünyevî şeylerden özgür olmak demektir. Başka bir ifadeyle, dünyaya sahip olmamak ve köle olmamak anlamına gelir. Böyle bir fakr, tam bir saltanattır. Helâlinden kazancın zıddı olan yoksulluk anlamına gelmeyen söz konusu fakr, dünyada mal-mülke ehemmiyet vermemek, hiç kimsenin minneti altında kalmamak gibi erdemler kazandıran önemli bir kuvvettir. Çünkü bu çerçevede insan, Allah'tan başka bir kimseye kulluk etmemesi gerektiğini öğrenir. Eğer insan, bunun tersini yaparsa onun

değeri azalır. Nitekim bütün kalbiyle Allah'a bağlanan insan, dünyaya muhtaç olmamakla birlikte, dünyadan çok daha zengindir. Çünkü onun tek hazinesi, Allah'ın bitmez tükenmez zenginliğidir.³⁷⁰ İkbal, anılan görüşünü şu ifadeyle ortaya koyar: "Kendi işinde bulunan düğümü çözmek için Allah'ın mülkünü Allah'a iade et. Göğün altında niçin fakr ve yoksulluk var? Rabbe ait olana "bizim" dediğin için! Başka türlü bak, dünya da başka olur; bu toprak ve bu gök de başkalaşır."³⁷¹ Dolayısıyla dünya, insanın malı olmadığı için onun kıymetsiz olduğu kavranmalıdır. Şayet insan ona emanet şeklinde bakarsa, insanın hareket tarzı da değişir, daha dikkatli olur ve ona aşırı derecede bağlanmaz. İkbal, dünyaya bağlanılmaması gerektiği hususunu ortaya koyarken materyalist görüşü eleştirir. Ancak İkbal, anılan konuda felsefî çözümler yapmamıştır. O, bu hususla ilgili olarak tasavvufî bir yaklaşımı benimsemiştir.

İkbal'in sözünü ettiği bir diğer evre ise, dünyanın aldatıcı olduğu evresidir. İkbal, dünyanın aldatıcılığını, ona güvenilmemesi gerektiğini, dünyanın gelmiş-geçmiş bütün zenginlerinin bile mal-mülklerini bırakıp gittiğini ve bu sebeple dünyanın şefkat ve sevgisinin hiçbir şekilde samimi ve sonsuz olmadığını sıklıkla ifade eder. O, dünyanın aldatıcılığına dikkat çekmek için insana "derin uykundan uyan" şeklinde seslenir. İkbal'e göre bu sesleniş, insanın biran önce silkelenip kendine gelmesine vesile olmalı ve böylelikle dünyanın aldatıcı olduğu fark edilmelidir. O, daha belirgin ifadelerle bunu şöyle ortaya koyar:

*Sen ne biçim ummansın? Ovalar gibi sakin!
Böyle deniz olur mu? Artmıyor, eksilmiyor.
Kabaran dalgalar yok, timsahlar kaynaşmıyor,
Böyle deniz olur mu? Bu denizin yarılmış
Göğsünden başı göğe eren bir dalga ol da
Ufuklara kanatlan
Uyan derin uykudan³⁷²*

Bu dünyanın aldatıcı olduğunu derin düşüncelerle ortaya koyan İkbal, gerçek olan, öte bir âlem gereksinimini ileri sürer.³⁷³ Bu fikir, ölümü bir son durak yahut yok olma şeklinde değerlendirmeyi kabul etmez. Çünkü insanın bu evrendeki doğumu ölüm için bir başlangıçtır. Bu doğum, Tanrı'nın emriyle belli bir zamanda

³⁷⁰ İkbal, *Câvidnâme*, B. 646-657, s. 141-143.

³⁷¹ İkbal *Câvidnâme*, B. 1008-1009, s. 193.

³⁷² İkbal, *İkbal'den Şiirler*, s. 225.

³⁷³ İkbal, *İkbal'den Şiirler*, s. 199.

var olma olmadır. Ölüm ise öteki hayat için bir başlangıçtır. Bu nedenle ölüm, mutlak son değildir. Şayet doğum, gerçekten hiçlikten ortaya çıkma ise bu durumda ölüm de gerçekten yok olma demektir. Kısacası, insanın yoktan var olduğu varsayımı zorunlu olarak ölümün onun için mutlak son olduğu varsayımına götürür. Bu varsayım, dünyanın aldatıcılığını fark edememekten kaynaklanır. İktbal, bu durumun farkına varılabilmesi için içeriği zengin düşünceler ortaya koyar. O, bunun için kendi içerisinde bütünlüklü olarak tutarlı olan İslâm dininin öğretisini işaret eder. Çünkü İslâm'da ortaya konulan ölümsüzlük öğretisi, söz konusu yoktan var olmayı uygun görmez. Dolayısıyla insan var oluşunun bir tesadüften ibaret olduğunu tasavvur eden biri, anılan var oluşun ölümle yok olacağı korkusunu içinde taşır. Bunun aksine, insanın Tanrı tarafından yaratıldığına inanan biri ise insan hayatının yalnızca bu dünyadaki kısa zaman dilimiyle sınırlı olmayacağına inanır.

İktbal'in burada ortaya koyduğu görüşler, ölümden sonra bir hayatın varlığına işaret etmesi ve felsefî bir noktaya dikkat çekmesi bakımından önemlidir. Sözelimi, "derin uykudan uyan" ifadesi, Sokrates'in felsefî soruşturmasını ve Descartes'in "düşünüyorum" ilkesini akla getirir. Ancak İktbal, anılan filozoflardan farklı olarak daha çok pratik bir felsefeyi vurgular.

İktbal'in sözünü ettiği bir diğer evre de ölümden korkulmaması gerektiği evresidir. Bu dünyanın fâni, aldatıcı ve ona bağlanılmaması gerektiği fikrini sürekli olarak hatırlatan İktbal, bu hayatın ardından da yaşamın devam ettiğini ve buna bağlı olarak ölümden korkulmaması gerektiği hususuna dikkat çeker. Ona göre, ölüm, egonun manevî ilerleyişine bir son vermekten ziyade, daha kuvvetli bir şekilde gerçekleşmesi anlamına gelir.³⁷⁴ Ayrıca ona göre, bu hayatta ölüm zorunlu olduğu gibi, ahirette de ölümsüzlük zorunludur.³⁷⁵ Bundan dolayı ölümden korkulmaması gerektiği ifade edilir. İktbal, kendi ifadesiyle ölümden korkmamanın yolunu şöyle tavsiye eder: "Ölüm düşüncesinden titrer gönlün, korkusundan safra gibi sapsarısın. Benliğini aç kendine sımsıkı sarıl, sarılırsan eğer, ölümden sonra ölmezsin."³⁷⁶ Bu açıdan o, ölümden korkmaya yahut çekinmeye gerek olmadığını ifade ederek, ölüm korkusunun anlamsız bir mahiyet taşıdığını ortaya koyar. Çünkü ona göre, ölüm, bir Müslüman için korkulacak bir şey değildir. Ölüm, bu dünya işlerinin bir tekâmülüdür

³⁷⁴ İktbal, *Câvidnâme*, B. 932, s. 182.

³⁷⁵ İktbal, *Cebraîl'in Kanadı*, s. 11.

³⁷⁶ İktbal, *Şarktan Haber*, s. 33; Ahmet Albayrak, *Muhammed İktbal Sözlüğü*, İstanbul: Lamure Yay., 2005, s. 207.

ve yeni bir hayatın kapılarını açar. İnanmış bir Müslüman, ölümü tebessümle karşılamalıdır.³⁷⁷ Bu bağlamda ölümden korkmadığını öne süren İkbal, ölümünden birkaç gün önce ağabeyinin kendisini teselli eder mahiyetteki sözlerine karşılık şöyle yanıt vermiştir:“Müminin alametini söyleyeyim mi sana? Ölüm anı geldiğinde tebessüm belirir dudağında.”³⁷⁸

İkbal’in ölümü bir tebessüm olarak ifade etmesi, ölüm algısı hususunda, doğrudan varlık ve yokluk yaklaşımlarını konu edinmeksizin, geleneksel İslâm düşüncesi sınırları bağlamındaki iki temel çıkıştan birinin devamı mahiyetinde olması açısından son derece önemlidir. Anılan görüşlerden ilki, bir tür belirsiz oluşa yönelik olan Ömer Hayyam (1048-1131)’ın ölüm algısı konusunda karanlık gece analogisidir. Bunun manası, ölüm ve ötesinin bilinmeyen bir yolculuğa işaret etmesidir. Böylesi bir görüş, gerek felsefî gerekse teolojik açıdan değerli görülme durumundadır. İkincisi ise ölüm algısı hususunda bir tür belirgin oluşa işaret eden Mevlana’nın düğün gecesi analogisidir. Bunun temel manası, ölümün ve ölümden sonra hayatın korkulacak bir durum olmadığına işaret etmesidir. Bu yaklaşım ise teolojik açıdan oldukça özgün olmakla birlikte, felsefî düşünceye de aykırı değildir.³⁷⁹ İkbal’in tebessüm analogisi, tıpkı Mevlana’nın düğün gecesi analogisine benzer. Çünkü tebessüm analogisi, insana ölümsüzlük özlemini anımsatabilecek, insanı daima yaşadığı korkudan alıkoyacak ve ölüm ile ölümden sonra hayat konusunda yokluk görüşünü bertaraf edebilecek ve iyimserliği, varlığı, sürekliliği açık bir şekilde anlatabilecek şekilde bir öz taşır. Çalışmamızda bunun tespit edilmesi son derece önem arz eder. Çünkü söz konusu perspektif, hem din felsefesi hem de spesifik olarak ölümsüzlük düşüncesi açısından, bir öte dünya hayatının nasıl karşılanması gerektiği hususunda insana umut kaynağı teşkil eder. Bu umut, insanın ölüm karşısında duyulan korkunun yenilerek, ölümsüz olana erişme beklentisidir. İkbal’in bu bağlamdaki fikirleri, onun özgün yönlerinden birini oluşturur.

Ölüm korkusu tılsımının kırılması gerektiğini ifade eden İkbal, söz konusu korku alt edildikten sonra yeni ve ileriye dönük basamakların açılacağını ifade eder. Ayrıca hedeflere ulaşmak için öne çıkan engeller daha rahat bir şekilde geçilir. O,

³⁷⁷ İkbal, *İkbal’den Şiirler*, s. 257.

³⁷⁸ İkbal, *Şu Masmavi Gökyüzünü Kendi Yurdum Sanmışım Ben*, s. 17.

³⁷⁹ Metin Yasa, *Din Felsefesi Soru-Sorgu-Sonuç*, Ankara: Elis Yay., 2016, s. 79; Ayrıntılı bilgi için bkz.: aynı mlf.; “Ölüme Yönelik Açıklayıcı İki Etkin Analoji: Karanlık Gece ve Düğün Gecesi, Bu yazı, 07-09 Ekim 2015 tarihinde Kırıkkale’de gerçekleştirilen “IV. Ilgaz Felsefe Günleri (Felsefe ve Ölüm) Sempozyumu”nda bildiri olarak sunulmuştur.

bunu kendi ifadeleriyle şöyle izah eder: “Korkmayan bir gönül için aslan, dağ keçisi oluverir. Korkak bir gönül karşısında da ceylan bir kaplan kesilir. Eğer korkmazsan deniz önünde bir ova gibi tehlikesiz, dümdüz uzanıp gider. Korkarsan, her dalgasında bir timsah var zannedersin.”³⁸⁰ Şayet ölümden korkulmasına sebep olan şey, ölümden sonra var olmama düşüncesi ise, bu durumda zorunlu olarak insanın henüz var olmadığı zamanı da benzer bir korkuyla düşünmesi gerekir. Çünkü ölümden sonra bir öte dünya hayatının olmayışı, ölümden önceki var olmayıştan farklı olamaz ve bu açıdan birincisi, ikincisinden daha hazin, kötü ve acıklı değildir. Değil mi ki insan henüz yaratılmamışken bu evren kendi doğrultusunda akıp gidiyordu. Bu bakımdan insan öldükten sonra da aynı durum, egzistansiyel açıdan devam edecek gibi görünür. Hâlbuki iki perde arasında oynanan ufak bir piyes gibi kısacık olan bu hayattan sonra, sonsuz olan başka bir hayatın varlığına inanmamak makul bir durum olarak gözükmeyebilir. Dolayısıyla bu pencereden bakıldığında, ölümden korkmak için sebep yoktur. İktbal’in ölümden korkulmaması gerektiği fikrini varoluşsal felsefi açıdan bu düşüncelere dayandırmak mümkündür.

İktbal’e göre, hakikî mümin ölümün hakikate ulaşma yolunda yalnız bir tek makam olduğunu bildiği için ölümden korkmaz. Ölüm, onun kolaylıkla yeneceği bir avdır. Hatta onu mağlup ettikten sonra yeni arayışlara, sonsuz olanı aramaya başlar.³⁸¹ Bu bağlamda, İktbal’e göre, mümin “ölmeden evvel ölü” tavsiyesi gereği yaşar, ölümü de yalnız hayatın bir mertebesi olarak kabul eder, onu yeni bir imkân kapısını açan olay olarak bekler ve varlığına da sevinir. İktbal, bunu şöyle açıklar: “O kendini düşünüyor, ölümü düşünmüyor-hürlerin ölümü bir andan fazla sürmez. Lâhidle alakadar olan ölümden vazgeç; çünkü bu, hayvanların ölümüdür. Mümin insan, topraktan kurtaran öbür ölümü Allah’tan talep ediyor. O öbür ölüm, iştihak yolunun sonu, iştihak harp meydanında son tekbir!”³⁸²

Ölüm düşüncesi, her dinde son derece büyük bir rol oynar. Kendi ölümünün gerçekleşeceğinden haberdar olan biricik varlık olan insan, ölüme karşı aldığı tavırlar dinde en mühim esas noktaları teşkil eder. İktbal’e göre, insan ölüme yeterli hazırlığı yapmadığı için başlangıçta ölümden korkabilir, ancak ilâhî aşkı benimseyip onun gerekliliğine göre hareket edince, ölüm arzusu artmaya başlar. Bu bakımdan ölüm, yalnız eski bir evin yıkılıp, yerine yeni güzel bir sarayın yapılması gibidir. Anılan

³⁸⁰ İktbal, *Şarktan Haber*, s. 41.

³⁸¹ İktbal, *Câvidnâme*, B. 1736-1737, s. 322.

³⁸² İktbal, *Câvidnâme*, B. 1738-1741, s. 322.

saraya ulaşmak için insan, bütün hayatını ölüm hazırlığına adanmalıdır. İnsan, her anda bu basamaktan geçmeğe hazır olmalıdır. Bu doğrultuda İkbâl, hayatı ölümün başlangıcı, ölümü ise hayatın başlangıcı olarak öne sürer. Buna ceninin doğumunu örnek olarak gösterebiliriz. Anılan doğum, anne karnındaki yaşamı bitirmesi açısından ölüm; bu dünyaya gelmesi açısından ise yaşam olarak ifade edilebilir. Ona göre, hayat ve ölüm birbirinden ayrılmaz ve bunu bilen mümin, artık ölümden korkmaz, onu gerekli bir merteye diye kabul eder. Değil mi ki, müminin yolu, daimi bir hasret, Allah'a karşı duyduğu sonsuz bir iştiyaktır. İşte onun için toprak şeklini kıran ölüm, onu Allah'a daha çok yaklaştırır. Bu bağlamda ölüm, güzeldir; çünkü âşıkı mâşuka götürür.³⁸³

Ölümün zorunlu oluşu bağlamında ifade edilen bir diğer evre ise ölmeden evvel ölü düşünceşinin öngöröldüğü evredir. İkbâl, ölmeden evvel ölmek yaklaşımını aşk kavramıyla³⁸⁴ temellendirir. Ona göre aşk, bu dünyaya önem vermeksizin zaman ve mekândan münezzeş olan ruhanî âleme bir taarruz yapar ve onu fetheder. İnsan, zaman ve mekân olmayan dünyayı elde ettikten sonra, bu dünyadaki olup-bitenleri başka türlü görmeye başlar. Bu durumda mânen ölmüş, kıyâmeti görmüş ve ilâhî huzurda ölümsüzlüğe kavuşmuş olur. Bu görüş, ölmeden evvel ölmeyi temsil eder.³⁸⁵

İkbâl her fırsatta aşkın gücünü, etkisini ve niteliğini vurgularken, onun mucizelere gebe olan bir yeti olduğuna işaret eder. Ona göre gerek Hz. Peygamber'in gerekse Hz. İbrahim ve Hz. Musa gibi peygamberlerin vesile olduğu mucizeler, aşk sayesinde husule gelir. Aşk, her şeyi yakan bir kıvılcım, bütün dünya olaylarını kapsayan, harekete geçiren, dışarıya tesir eden ve ilimden de yüksek olan bir kuvvettir. Onun bu kuvveti, dünya ve ahireti hükmüne tabii edecek kadar etkilidir. Zamandan da münezzeş olan aşk, bütün âlemi yönetir. Bu hususla ilgili olarak İkbâl, daha belirgin ifadelerle bunu şöyle ortaya koyar:

Aşkın kuvveti rüzgâr, toprak ve sudan değildir; onun kuvveti, sinirlerin sertliğinden değildir. Aşk, yulaş ekmeğiyle Hayber'i fethetti: aşk, ayın uzuvlarını çatlattı. O, Nemrud'un kafasını vurmada kırda; o, harp etmeden Firavun'un ordusunu kırda! Aşk, hem kül hem de kıvılcımdır; onun işi din ve ilimden yüksektir. Aşk sultandır ve dile

³⁸³ İkbâl, *Câvidnâme*, s. 324.

³⁸⁴ İkbâl'in aşk konusundaki ayrıntılı görüşleri için bkz.; Mehmet Kasım Özgen, "Muhammed İkbâl'in Aşk Görüşü", *Boyun Eğmeyen Ateşin Dili Muhammed İkbâl*, Hece Aylık Edebiyat Dergisi, Yıl: 17, S. 193, Ocak 2013, ss. 447-456.

³⁸⁵ İkbâl, *Câvidnâme*, B. 165, s. 36.

*gelen burhandır, her iki âlem aşkın yüzüğü altındadır. Ondan, zamansız ve dün ve yarın geliyor; ondan, lâmekân ve yüksek ve alçak geliyor. Allah'tan Ben'i isterse, bütün âlem onun bineği olur; kendisi de binen.*³⁸⁶

İkbal'e göre kâinatın sırrı olan aşk³⁸⁷ ölü gibi duran insanı canlandırır, onu ilâhî, ebedî hayata kavuşturur. Âşık, ölmeden evvel ölümlük ilkesini esas alarak yaşadığı için, hayatta iken öldüğü gibi bu hayatta iken de ruhanî kıyametini görecektir. Çünkü hakiki âşıkın tek derdi, Allah'ın ezeli ve ebedî cemâlini görmektir, bunun dışında Allah'a cennet ümidi yahut cehennem korkusu için ibadet etmez.³⁸⁸

Aşksız geçen bir hayatın, hayattan sayılmayacağını ifade eden İkbal, gönlün sırrı olan aşka insanları yalnız bırakmaması hususunda seslenir. Şayet aşk olmazsa, insan bu âlemin kölesi olur ve bu kölelikle yaşlanır ve ölür. Böylesi bir yaşamı ya da ölümü şiddetle tenkit eden İkbal, anılan durumdan kurtulmak ve bir öte hayatın olduğu bilincine ulaşmak için aşkın zorunlu olduğunu vurgular.³⁸⁹

İkbal'in savunduğu ölüm anlayışının aksini ortaya koyan Karl Jaspers (1883-1969) ve Martin Heidegger (1889-1976) gibi filozoflar, ölümün sahte ve sapkın olduğunu öne sürer.³⁹⁰ Bu görüşün temelinde Epiküros (M.Ö. 341—270)'un şu ifadesi yer alır: “Biz hayatta iken ölüm yoktur; ölüm gelince de biz yok oluruz.”³⁹¹ Şayet insan, kendi ölümünü tecrübe etmemiş olsaydı, söz konusu ifade yeterince doğru ve tesellisi de bir o kadar gerçekçi olurdu. Ancak ölümün mukadder olduğunu ve her an gerçekleşebileceğini kesin bir realite olarak kabul etmek gerekir. Ölümle ilgili en çok korkulan şey, öte bir dünya hayatı umudunun olmaması, yokluğa, hiçliğe, karanlığa gömülme olasılığıdır. Bu tablo karşısında düşünen kişiyi bir korku, endişe silsilesi kuşatır. Epiküros ve onun gibi düşünenlerin bu tablo karşısında ne söyleyecek sözü ne de önerecek çaresi vardır. Başka bir ifadeyle, bu durum karşısında çaresiz bir umutsuzluk hâkim olur. Ancak İkbal'in bu hususla ilgili ortaya koyduğu fikirlere yeterince kulak verildiği takdirde, bu fikirler, bir insanı söz konusu umutsuzluktan kurtaracak bir öz taşıır. Çünkü onun ölüm hakkındaki fikirleri, bir hayat tarzı olarak ifade edilebilir. Bu hayat tarzı, ölümün ne zaman geleceği konusunda bir kesinlik içermez, ancak ölümün bir realite olduğunu ve bir gün

³⁸⁶ İkbal, *Câvidnâme*, B. 169-172, s. 37-38.

³⁸⁷ İkbal, *Câvidnâme*, B. 223, s. 50.

³⁸⁸ İkbal, *Câvidnâme*, B. 1103, s. 215.

³⁸⁹ İkbal, *Lale-i Tur Dörtlükler*, s. 99.

³⁹⁰ Arthur Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, (trc. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yay., 2013, s. 21.

³⁹¹ Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 268; Kamıran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara: A.Ü.İ.F. Yay., 1987, s. 108.

mutlaka geleceğini kabul eden ve her zaman ölüm karşısında yaşamayı öğrenmeyi esas alan bir görüştür. Bu görüş, Schopenhauer (1788-1860)'un “Bir insan daha doğduğunda ölmek için yeterince yaşlıdır.”³⁹² ifadesiyle desteklenebilir. Ancak İktbal'in anılan konuya bakışı, daha açık, sade ve felsefî bir yön içerir. Dolayısıyla İktbal, ölümün zorunlu oluşu konusunu kendi inanç sistematiği ve düşünce dünyası bağlamında ortaya koyar. Ölüm hususunda gerçekçi bir tavır ortaya koyan İktbal, insan ömrünün sınırlı olduğuna dikkat çekerek, ölüm olgusunun gerçekleşmesi halinde, ruh ve beden bu evrendeki işlevinin sona erdiğini beyan eder. Bu husus bağlamında İktbal, bu dünyanın fânî, aldatıcı olduğunu ve ona bağlanılmaması ve ölümden korkulmaması, son olarak ise ölmeden evvel ölümlü anlayışının hâkim olması gerektiğini öne sürer. Buradan hareketle, geçici dünya hayatına son veren ölüm olgusunun öte dünya için bir başlangıç olduğunu ifade eder. Bu açıdan ölüm, ebedî bir hayata ve Tanrı'ya kavuşmayı ele alan bir olgu şeklinde ortaya konulur. Peki, ölen insanın öte dünyadaki kimlik durumu ne olacak? Ölümün anlamlı olabilmesi ve ölümsüzlük düşüncesinin net bir şekilde kavranması için bu sorunun bir şekilde cevabının verilmesi gerekir. Bu soruya cevap verebilmek için, bu dünyadaki insanın sahip olduğu kimlik ile öldükten sonra sahip olacağı kimliğin aynı olup olmasının tespit edilmesi de önem taşır. Bu sebeple, gelinen aşamada “Kişisel Benin Korunusu” konusu ele alınacaktır.

2.1.2. Kişisel Benin Korunusu

Ölümün insan için bir son olmadığı kimlik ya da kişilik³⁹³ açısından değerlendirildiğinde, ölüm fenomenine ilişkin başka uzantılar ve çıkmazlar ortaya çıkar. Kişisel benin korunusu ve yeniden yaratılış inancı, söz konusu uzantı ve çıkmazların temel problemleri arasında sayılır. Biz, burada yeniden yaratılış inancı ve bu bağlamda ortaya konulan kimlik tartışmalarını bir başlık altında ele almak üzere erteleyerek, şimdilik yalnızca kişisel benin korunusu ile ilgili İktbal'in konu hakkındaki görüşlerini ele almaya çalışacağız.

İktbal'in konu hakkındaki düşüncelerini ele almadan önce, felsefede kişisel benin korunusu probleminin ana kaynağını tespit etmek durumundayız. Ölümden sonra hayatın mahiyeti hakkında ortaya konulan argümanlarda, ruhun ölümsüzlüğü

³⁹² Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, s. 28.

³⁹³ Kişilik, “kişiyi, diğer kişilerden farklı kılan öz, insanın özünü yapan, ona farklı varlık ve davranış kazandıran şeydir ve kişinin manevî ve ruhî özelliklerinin toplamıdır. Başka bir ifadeyle, kişiyi bütün öteki kişilerden ayıran ruhsal ve bilinçsel özelliklerin tümüdür.” Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 220; Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 203.

ile diriliş düşüncesi arasındaki tartışmaları ön plana çıkarır. Söz konusu her iki yaklaşım, ölen kişi ile ölümden sonra var olan kişi arasında devamlılığı esas alarak çözüm modeli olarak değerlendirilmiştir. Ancak, burada çözüm bekleyen temel sorun, bir insanın ölmeden önceki ile öldükten sonraki “kişi”nin aynı ya da başka kişi olduğunun tespit edilmesidir. Bu bakımdan kişisel benin korunması, insanın zaman içinde devamlılığını ortaya koyan özellik yahut özelliklerin tamamıdır. Bu durum, gerek bu dünyadaki insanlar arası ilişkilerin düzenlenmesi gibi günlük yaşamla ilgili gerekse öte dünyadaki hayatın sürekliliğinin olanağını gündeme getiren bir problem olarak öne çıkar. Felsefî tartışmalarda bir kişinin sürekliliğini ileri süren iki temel ölçüt ortaya konulur. Bunlar, hafıza ve beden ölçütüdür.³⁹⁴ Hafıza ölçütüne göre, kişi, bilinç ve hafıza sahibi bir varlıktır. Daha açık konuşmak gerekirse, bu yaklaşıma göre, bir insanı insan kılan şey, bilinçlilik durumu, yani hafızasıdır. Bu yaklaşımın savunucularından İngiliz filozof John Locke (1632-1704), hafıza kriterini esas alarak, kişisel kimliğin, maddi olmayan ve değişmeden sonsuza kalan bir ruhtan ziyade, “mevcut her tecrübeye eşlik eden ve eskiden olmuş herhangi bir iş ya da düşünceyle ilgili olarak da geriye doğru uzanabilen bilince dayandığını”³⁹⁵ ifade etmek daha tutarlı görünür. Diğer bir kimlik ölçütü olan beden kriterine göre, beden, kişinin belirlenmesinde ciddi bir konuma sahiptir. Bedenin olmama fikri, kişinin ortaya çıkmaması demektir. Çünkü bu yaklaşıma göre, kişi, bedeni ile bir bütünlük halindedir.³⁹⁶ İktbal için ise kişisel kimliğin ölçütü benliktir. İktbal’in düşüncesinde bu anlamda benlik, sözü edilen her iki ölçütün organik bir bütünlük içerisinde değerlendirilmesi demektir. Çünkü benlik, kişisel kimliğin korunmasını sağlayan ve özlenen düzeyde bir ölümsüzlüğe ulaşmak için sürekli bir girişim halindedir. O, söz konusu fikirlerini belirgin bir şekilde şöyle açıklar:

Ego'nun tabiatı şöyledir: Onun diğer egolara karşılık verme yeteneğine rağmen o, ben merkezlidir ve mahrem bir bireysellik çemberine sahiptir ve kendinden başka bütün egoları hariçte bırakır. Bir ego olarak onun gerçekliği sadece bundan ibarettir. Dolayısıyla, kendisinde egoluğun görece kemâline eriştiği insan, ilahi yaratıcı enerjinin kalbindeki hakiki bir yer işgal eder ve böylece civarındaki eşyadan çok daha yüksek bir gerçeklik derecesine sahiptir. Tanrı'nın

³⁹⁴ T. Penelhum, “Personal Identity”, (ed. Paul Edwards), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan Co., 1967, s. 95-106; Asif Iqbal Khan, “The Problem of Personal Identity in Life After Death”, *Iqbal Review*, (ed. Waheed Quraishi), Pakistan: Journal of the Academy, Vol: XXIX, 1988, s. 1.

³⁹⁵ A. Seth Pringle-Pattison, *The Idea of Immortality*, Oxford: At The Clarendon, 1922, s. 75.

³⁹⁶ Şaban Ali Düzgün, “Modern Batı Düşüncesinde Ölüm Sonrasına İlişkin Tartışmalar: Eleştirel Bir Tahlil”, *Kelam Araştırmaları*, 8:2, 2010, ss. 11-42, s. 27.

bütün yarattıkları arasında, kendisini yapanın (Sâni') yaratıcı hayatına şuurlu surette iştirak etmeye yetenekli olan sadece insandır. Daha iyi bir dünya hayal edebilecek bir güçle donatılmış olarak ve olanı olması gerekene göre şekillendirerek, ondaki ego –gittikçe daha da artan biricik ve kapsamlı bir bireysellik isteğiyle- sonsuz bir hayat boyunca iş görmesi beklenebilecek muhtelif çevreleri istismar etmeyi (exploit) arzu eder.³⁹⁷

İkbal, kişisel benin korunuşu konusunda benliğin mahiyeti ve önemine dikkat çeker. İkbal'e göre benliğin asıl amacı, bir şey görmek değil, bir şey olmaktır. Benliğin bir şey olmak için gayret göstermesi, yapılan eylemlerin zihni olmadığını, aksine benliğin bütün varlığını derinleştiren hayati bir eylem olduğu sonucuna götürür. Dünyanın gerçek mahiyetinin görülerek yahut düşüncelerle tanınması mümkün değildir; bu, ancak sürekli bir faaliyetle gerçekleştirilecek olan eylemlerin bir inanca dayandırılması ile mümkündür. Bu bağlamda benliğin yaptığı araştırmalar, şu neticeyi ortaya koyar: Kişi yahut kişiliğin sınırlarından kurtulmanın aksine, onun daha mükemmel bir tanımına ve sürekliliğine kavuşmaktır.³⁹⁸

Kişisel kimliğin korunması hususunda, benliğin amacı ve yaşam ritüellerinin son derece önemli olduğu görülür. Bu durum, öte dünyada kişiliğin korunması için bu dünyadaki yapıp-etmelerin değerini ortaya koyar. Böylelikle, her ne kadar söz konusu fikirleri Kur'an'dan izler taşıyor gibi görünse de, felsefi anlamda, İkbal'in konu hakkındaki düşüncelerinin özgünlüğü ortaya çıkar. Çünkü o, kişisel benin korunuşu hakkında fikir ortaya koyarken, aynı zamanda ölümsüzlük kavramını ana hatlarıyla ileri sürer. Bu doğrultuda İkbal'in kişiliğin gelişimi ve korunmasını aşama aşama, belli bir süreç içinde aktardığı anlaşılır. Bu süreç bu dünyada başlar. İlk etapta fiziksel gelişiminin evreleri gerçekleşir. Bunlar, i) yeryüzünde var olma dönemi, ii) anne karnındaki dönemi ve iii) doğduğu dönem şeklinde ifade edilebilir. Bu evrelerden sonra, insanın ruhsal yönü ortaya çıkar. Bu yön, insanın fiziksel sınırlarını tamamlamasıyla gelişmeye başlar. Burada ifade edilen yönler düalist bir yaklaşımın öngördüğü bir ayırmadan ziyade, insanın doğumdan ölümüne ve ölümsüzlüğüne kadar olan sürecin bütüncül açıklaması mahiyetindedir. Nitekim insan, ölümle birlikte, Berzah adı verilen evreye girer ve farklı kavrayışların olduğu bir formda devam eder ve insanın nihai gelişim evresi ise yeniden yaratılış ile birlikte gerçekleşir.

³⁹⁷ Iqbal, *The Reconstruction*, s. 60; İkbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 106.

³⁹⁸ Iqbal, *The Reconstruction*, s. 156; İkbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 237.

Kişisel benin korunması bağlamında burada aktarılan süreç, İkbâl'in düşüncesinde, insanın kendi varlığını temin etmesi şekli olarak görülmüş ve bunun için üç şahit ileri sürülmüştür. Birincisi, insanın kendi şuuru, kendini kendi nuru ile görmek anlamına gelen benlik hissidir. Bu şuur, insan varlığını ilk ortaya koyan şuurdur. İkinci şahit, diğerlerinin şuuru, kendini başkalarının nuru ile görme olanağı sağlayan şuurdur. Üçüncüsü ise, Zâtı Hakkın şuuru, kendini Zâtı Hakkın nuru ile görmek manasına gelir. İkbâl'in felsefesinde geniş bir yer tutan bu şuur, bir anlamda insan-ı kâmil mertebesinin yoludur. Nitekim insan, Tanrı'nın huzurunda durup, sözü edilen nuruna tahammül edebilirse, önce gerçek kimliğine, ardından da ölümsüzlüğe kavuşur.³⁹⁹ Burada vurgulanan şey, bu dünyadaki kişisel ben ile öte dünyadaki kişisel benin aynı olduğu ve korunduğu yönündeki bakış açısıdır. Çünkü İkbâl'e göre, yaşamak, insanın içinde bulunan ölümsüzlük kuvvetini en iyi şekilde geliştirmek demektir. İnsanın değeri, bu benliğe bağlıdır. Söz konusu benliği ortaya çıkarmak suretiyle insan, Tanrı'nın huzuruna gidecek kadar bir güç elde eder, orada durmak yeteneğini kazanır ve böylelikle kendi şahsiyetini muhafaza etmeye muktedir olur. Şayet insan, kendi benliğini ilâhî huzurda onaylamayınca, gülün renk ve kokusu gibi geçici bir hayat yaşamak durumunda kalır. Bu sebeple, İkbâl'e göre, bu evren her ne kadar üzerinde düşünmeye, inceleyip anlamaya değer bir mahiyet barındırsa bile, insanın kendi iç âlemine de bakmayı ihmal etmemesi gerekir. O, bu yaklaşımını "Kendi ruhuna dal; deniz dibinde balık yolunu kaybetmez."⁴⁰⁰ ile "Ey sen ki, emanet sahibi olmakla beraber emanetten habersizsin! Üzülme, kendi içine bak!"⁴⁰¹ ifadeleriyle özetler.

İkbâl'e göre, benliğin ölümsüzlüğü, bir durum değil, belki de bir süreçtir. Bu süreç içerisinde insan, aslında bir enerjidir, bir güç ya da çeşitli düzenlemeleri içeren güçlerin oluşturduğu, elementlerinin tertibinde değişiklik imkânı olan bir bütündür. Bu güçlerin özel tertibine benlik yahut kişilik adı verilir. Burada bu tertibin tamamen tesadüfî olup olmadığı söz konusu edilen şey değildir. İkbâl, bunu, yaratılışın gerçeklerinden biri olarak kabul eder ve ona göre insan için değerli olan bu özel tertibin sürekli biçimde varlığını sürdürüp sürdürmeyeceği hususu ön plana çıkarılmalıdır. Bu çerçevede kişiliğin mevcut kuvvetlerinin canlı, sağlıklı bir kişilikte etki gösterdikleri tarzda faaliyetlerini devam ettirmesi mümkün mü? İkbâl'e göre bu,

³⁹⁹ İkbâl, *Câvidnâme*, B. 121-124, s. 27; Aynı mlf.; *İslâmın Ruhu*, s. 70.

⁴⁰⁰ İkbâl, *İkbâl'den Şiirler*, s. 123.

⁴⁰¹ İkbâl, *Câvidnâme*, B. 75, s. 18.

mümkündür. İnsan kişiliğini bir daire biçiminde tasavvur edin, başka bir deyişle, güçlerin özel bir şekilde düzene girmesi neticesinde belirli bir daire oluştuğunu ve bu düzenin bozulmasıyla dairenin yok olduğunu düşünün. Öyleyse bu dairenin devamlılığını nasıl koruyabiliriz? Açıkçası, belli bir tarzda enerji sağlayarak etken güçlere yerleşik çalışma düzenlerini sürdürmekte yardımcı olunabilir. Bu yüzden kişiliği bozma eğilimi gösteren tüm aktivitelerden kaçınmak gerekir. Sözgelimi, daha önce de ifade edildiği gibi, acizlik ve tevazu, kanaat, kölecesine boyun eğme vb. bunların aksine yüksek cesaret, yüce gönüllülük, cömertlik ile kendi geleneklerine ve gücüne karşı duyulan yerinde övünç, benlik duygusunu güçlendiren şeylerdir.⁴⁰²

İkbal'e göre benliğini kuvvetlendirenler, bedeninin ölümünün şokunu üstünden atmakla birlikte, yeni gelişimlerin kapısını da açabilirler. Çünkü ona göre, insanın en pahalı malı şahsiyeti olduğundan dolayı, onu en büyük servet olarak görmek gerekir.⁴⁰³ Başka bir ifadeyle, ona göre, insanın en değerli sermayesi olan kişiliği, erdemin simgesi olarak kabul etmek ve bütün eylemlerimizin değer ve önemini bu standarda göre değerlendirmek gerekir. Kişilik duygusunu uyanık tutan "iyi"; kişiliğini bastırarak sonunda onu yok etme eğilimi gösteren "kötü"dür.⁴⁰⁴ Bu derece önem atfedilen şahsiyeti kuvvetlendirmek amacıyla bir hayat biçimini kabul etmek suretiyle, bir anlamda, ölüme karşı bir mücadele gösterilmiş demektir. Söz konusu mücadele, şahsiyetin ölümsüzlüğünü sağlar, ki bunu garanti altına almak bir gayret ister. Bu cümleden olarak, şahsi ölümsüzlüğün insanın kendi elinde olduğu ortaya çıkar. Daha açık konuşmak gerekirse, şahsi ölümsüzlük bir durum olmaktan ziyade, kazanılan bir süreçtir.⁴⁰⁵

İkbal'e göre, benliğini kuvvetlendirmeyen birinin bu dünyadaki yaşamı anlamsızdır. Ancak benliğini güçlendirenler, bu dünyada arzu ettiği bir hayatı yaşar ve ölümsüzlüğü elde eder. Çünkü ona göre, "Eğer fâni olmak istiyorsan benliğinden kurtul; eğer bekâ istiyorsan kendini benliğine mamur bir hale getir. Ölmek nedir? Benliğinden gafil olmaktır. Canın tenden ayrılmasını sen ne sanıyorsun? İşte budur. Benliğinden ilham alarak düşün; iş, hareket adamı ol; Hak adamı ol; Hakkın esrarını taşı."⁴⁰⁶ Sözü edilen ölümsüzlüğü elde etmek, kişisel kimliğin korunması esasına

⁴⁰² İkbal, *Yansımalar*, s. 28-29.

⁴⁰³ İkbal, *Yansımalar*, s. 53.

⁴⁰⁴ İkbal, *Yansımalar*, s. 29.

⁴⁰⁵ Iqbal, *The Reconstruction*, s. 95; İkbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 154-155; Aynı mlf., *Yansımalar*, s. 29.

⁴⁰⁶ Iqbal, *The Secrets*, s. 98-99/1130-1140; İkbal, *Esrâr-ı Hodî*, s. 53.

dayanır. Çünkü bu dünyadaki insanların kaynağı yahut yaratıcısı aynıdır, yani insanın varlığının aslı birdir. Ancak yaşamsal ve düşünsel anlamda bazı yapısal farklılıklar dikkat çeker. İktbal, bunu, “Elmas ve Kömür Hikâyesi” ile ortaya koyar. Elmas ve kömür köken itibarıyla aynı olmasına rağmen, değer itibarıyla birbirinden farklılık arz eder. Elmas, padişahların tacının üstünde iken, kömür ise boşlukta dalga dalga süzülen kıvılcımlı bir duman halini alır. Bu metaforla İktbal, benliğini bilen, koruyan ve güçlendiren ile benliğinin farkında olmayan ve zayıflamasına sebep olan insanı mukayese amacı güttüğü anlaşılır. Daha açık konuşmak gerekirse, bu dünyadaki kişinin kendi ben’ini nasıl koruyacağı fikri vurgulanır. Çünkü kendi şahsiyetine değer vermeyen ve onun önemini farkında olmayan kişi, tıpkı kömürün mahiyetinin ve cevherinin kemali kül olduğu gibi, gerek bu dünyada gerekse öte dünyada özlenen ve arzulanan düzeyde bir hayata kavuşamaz. Bu sebeple, vücutta benlik ateşi sönmemeli, aksine onun alevi sürekli olarak yükselmelidir. Böylelikle, gülistandaki gül gibi kendi benliğini koruyan ve ona sahip çıkan kişi için bu hayat anlamlı olduğu gibi, öte hayatta da kendi kişiliğini bir mutluluk içinde sürdürme fırsatını elde etmiş olur.⁴⁰⁷

İktbal’in anılan düşüncelerinden hareketle şu yoruma yer verilebilir: Ölümden sonra bir ölümsüzlükten bahsedilecekse, bu ölümsüzlük, ruhun ölümsüzlüğü şeklinde anlaşılır. Çünkü İktbal, ruh-beden düalizmini şiddetle eleştirir. Bu durumda, ruh-beden bütünlüğünü bozacak bir ruh ölümsüzlüğünden bahsetmek, onun düşünce sistemi açısından çelişkili bir durum arz eder. Dolayısıyla ruh, hafıza, ben, benlik, kişilik ya da kişi olarak adlandırdığımız ve yaşadığımız tecrübelerimizi birbirine bağlayan iç unsur ya da yönümüzü, bedenden ayrı bir ruhî cevher düşüncesine kapı aralamaksızın, kişisel kimliğin merkezi⁴⁰⁸ şeklinde de tasavvur etmek mümkündür. Bu durumda kimlik problemi yalnızca ruhu ilgilendirmekten ziyade, bedeni de içine alan bir konumuna gelir.

İktbal, soruna ruhun ölümsüzlüğü öğretisini eleştirmekle başlar. Bu bağlamda o, öncelikle Gazzâli’nin baş yorumcusu olduğu kalam ekolünün görüşlerini gündeme getirir. Bu görüşe göre, ego basit, bölünmez ve değişmez bir nefis-cevheridir, zihinsel haller grubundan büsbütün farklı ve zamanın geçmesinden etkilenmeyen bir

⁴⁰⁷ İktbal, *The Secrets*, s. 104-107/1191-1230; İktbal, *Esrâr-ı Hodî*, s. 54-56.

⁴⁰⁸ H. Harold Titus, *Living Issues in Philosophy an Introductory Textbook*, Newyork: American Book Company, 1970, s. 149; Fazlur Rahman, *Anahatlarıyla Kur’ân*, (trc. Alpaslan Açıkgeç) Ankara: Fecr Yay., 1987, s. 235.

yapıdadır. Şuurlu tecrübenin bir birlik ve bütünlük içerisinde olabilmesi için, zihin hallerinin, kendilerinden bağımsız bir şekilde var olan bu basit cevhere bağlı olması gerekir. İktbal'e göre, bu görüş, problemin psikolojik yönünden çok metafizik yönü ile alakalıdır. Ancak ruhun varlığını ister şuurlu tecrübemizdeki olayların bir izahı olarak, isterse ölümsüzlüğün temeli olarak ele alalım, böyle bir ruh, hem psikolojik hem de metafizik ilkelere hizmet etmeyecektir. Burada kimi güçlükler dikkat çeker. Sözelimi, Platon kaynaklı bir varlığın basit ve bölünmez bir niteliğe sahip olması, o varlığın ölümsüz olacağını garanti altına almaz. Zira kimi İslâm filozofları, basitlik ve bölünmezlik niteliklerini ölümsüzlüğün temel koşulu olarak ileri sürer. Kant'ın da ifade ettiği üzere, tıpkı yoğun olan bir özelliğin aniden ortadan yok olduğu gibi, bölünmez cevher de kademeli olarak hiçliğe gömülebilir. Bu durağan cevher görüşü, psikolojik bakımdan hizmet etmez. Burada, İktbal'e şu soru sorulabilir? Tecrübelerin zihinsel hallerini nefis-cevherinin nitelikleri şeklinde mi anlamak gerekir? İktbal, bu soruya "evet" demenin çok zor olduğunu ifade eder. Bir cismin ağırlığı o cismin bir sıfatı şeklinde değerlendirilebilir, ancak ruh için durum farklıdır. Çünkü İktbal'e göre, tecrübeleri nitelik olarak saysak bile onların nefis-cevherinin nitelikleri olarak nasıl tezahür ettiğini incelemek çok zordur. Ardından, söz konusu niteliklerin ruhta nasıl meydana geldikleri ve bunların ruhun içinde nasıl buldukları kanıtlanmalıdır. Ayrıca, farklı ruhların aynı bedeni farklı zamanlarda idare etmesinin ihtimal dışı olduğu göz önünde bulundurularak, bu öğretiyi değişken şahsiyet gibi fenomenlere uygun bir açıklama getiremez. Öyle anlaşılıyor ki nefis-cevheri kavramından hareketle ortaya konulan benlik, şuurlu tecrübeyi izah etmek için güçlü sinyaller vermez. Oysaki benlik düşüncesine gidebilmenin yolu, şuurlu tecrübenin açıklanmasından geçer.⁴⁰⁹

İktbal, konuyu aydınlığa kavuşturmak için modern psikolojiye yönelir ve burada egonun mahiyetinin nasıl ele alındığını inceler. Bu amaçla, William James'in şuurlu anlayışını değerlendirir. James, şuuru bir "düşünce ırmağı" şeklinde tasavvur eder ve hissedilen bir sürekliliğe sahip şuurlu bir değişiklik akışı biçiminde tanımlar. Burada vurgulanan şey, tecrübeye faaliyet gösteren bir ilkenin varlığıdır. Bu ilkede sanki "kancalar" vardır. Bu kancalar zihin hayatının devamında birbirine takılarak bir zincir meydana getirir. Bu yaklaşıma göre benlik, şahsi hayattaki hislerden ibarettir

⁴⁰⁹ İktbal, *The Reconstruction*, s. 80-81; İktbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 135-136; Krş.; Muhsin Akbaş, "Kişisel Kimlik ve Ölüm Sonrası Hayat", *Felsefe Dünyası*, S. 35, 2002, s. 58-67, s. 59.

ve bu haliyle düşünce sisteminin bir parçasıdır. İktbal'e göre, James'in teorisi her ne kadar modern, zekâ ve yetenek işi olsa bile, şuur hayatını tam olarak izah edecek bir güçte değildir. Çünkü bu teori, benliğin tecrübedeki nispeten sürekli olan unsurunu büsbütün görmezden gelir. Geçip giden fikirler arasında varlık bakımından bir süreklilik yoktur. Bunlardan biri varken, diğeri tamamen kaybolmuştur. Geri dönmez bir şekilde kaybolup gitmiş geçici bir fikir nasıl bilinebilir ve nasıl şimdiki düşüncede benimsenebilir? Burada benliğin, tecrübe denilen birbiri içine nüfuz eden çokluğun ötesinde ve üstünde bir şey olduğu kast edilmez. İç tecrübe, iş başındaki benliktir. Burada temel olarak vurgulanan şey, benliğin yön verici etkisidir.⁴¹⁰

Öte yandan yine İktbal'e göre, gerek bu dünyada gerekse öte dünyada iş başında olan bir benlik görüşü, kişisel kimliğin korunuşunu temin etmesi ve ruhun ölümsüzlüğü öğretisinin bir çıkmazını ortaya çıkarması itibariyle son derece önemli ve farklı bir perspektif sunar. Bu perspektifi açıklığa kavuşturmanın yollarından biri, İktbal'in bazı sorulara ne yanıt vereceğine bağlı olduğu kanısındayız. Ölümden sonra var olmaya devam eden ya da kişilik kazanan kimse, kim ya da nasıl birisi olacaktır? Varsayalım ki, ölen kimse ne yaptığını bilmeyen, bunamış, elleri ayakları tutmayan, saçı sakalı ağarmış, gözleri görmeyen, dişleri tamamen dökülmüş, konuşma yeteneğini kaybetmiş birisi ise, bu kimsenin ölümden sonraki durumu nasıl olacaktır? Bu durum, bir yandan bedeninin dirilişini, öte yandan ise kişisel kimlik sorununu doğrudan ilgilendirir. Şayet bu durum içerisinde olan birinin öte dünyadaki akıbeti, ölümü tecrübe ettiği andaki hali devam edecekse ve bunun telafisi de mümkün değilse, bu durum her ne kadar ölümsüzlük özleminden vazgeçirmezse de pek de özlenir bir şey olmayacaktır. Diğer yandan, şayet böyle birinin öte dünyadaki durumu, 80 yaşında ölmesine rağmen, dünyadaki 35 yaşındaki güç ve enerjinin zirvesinde olduğu durum gerçekleşecekse, bu takdirde 35 yaşından sonra kazanılan kişilik ve yaşanan tecrübeler ne olacak? Bu tecrübeleri insanın kimliğinden ve kişiliğinden atmak mümkün müdür? Ayrıca, ölümsüzlüğü tecrübe eden bu varlığın doğumdan ölüme kadar olan tüm değişiklikler sürecince değişmeden kalan bir cevher olarak düşünmek imkânsız gibi görünür. Çünkü böyle bir şey insan ile özdeşleştirilemez. İşte İktbal'in bu tartışmadaki yeri ve söz konusu sorulara vereceği cevap, dinamik, etkin ve şuurlu bir şey olan "ben" in sürekli olarak sürecin içinde yer aldığı fikrini savunmasıdır. Kısaca ifade etmek gerekirse, "Ölümden sonra tecrübe

⁴¹⁰ İqbal, *The Reconstruction*, s. 81-82; İktbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 136-137.

edeceğiniz dünya, sizin nasıl bir kişi olduğunuza bağlı olacaktır.”⁴¹¹ Bir kişinin kimliğini bozmak ve sürekliliğine engel olmak, kişisel kimlik bakımından ona çok pahalıya mal olacak bir şey olur. Bu açıdan, kişiliği önceden verilmiş ve adeta kristal gibi donmuş bir şey olarak düşünmek, onu herhangi bir eşya ile bir tutmakla aynı kapıya çıkar.⁴¹² En iyisi insanın kişiliğini “her türlü değişmeye rağmen yine de sürekliliğini koruyan”⁴¹³ bir şey olarak düşündürmektir. Nitekim her şeyin değişmesi fikri ortaya konulursa, kişisel kimlik de tehlikeye düşer. Bu takdirde kişilik, devamlılık içinde değişim geçiren bir özelliğe sahip olmuş olur. Kısacası benlik, tüm bu değişimler karşısında ve her türlü değişikliğe rağmen değişmeden kalan bir cevherin korunmasından ziyade, ilerlemekte olan bir oluşum sürecidir.

Şimdiye kadar ortaya konulan tartışmalardan öyle anlaşılıyor ki, ruhun ölümsüzlüğü nazariyesinin temellendirilmesi, teorik olarak ruh diye adlandırılan şeyin, bir anlamda kavramsal çözümlemesi esasına dayanır. Bu çözümlemelerden hareketle ele alınan ruh kavramından, onun bedensiz bir şekilde var olacağı sonucuna varılır ve bu kendi başına var olan şeyin, beden aradan çekildikten sonra, mantıkî açıdan yok olmasına sebep teşkil edecek bir durumun olmadığı iddia edilir. Açık konuşmak gerekirse, bu tarz bir yaklaşım, eleştiriye açık bir yaklaşımdır. Değil mi ki, ruhun cevher olduğunu savunan tüm düşünürler, insanda duyan, düşünen ve irade eden bir şeyin bulunduğu varsayımından hareket eder. Öyleyse, burada bir iddiayı kanıtlama yanılığının olduğunu ifade etmek mümkündür. Çünkü böyle başlı başına var olduğu iddia edilen bir ruhun bulunduğu ifadesi dolaysız anlamda epistemolojik bir kesinlik içermez. “Dolaysız gerçek”, İkbâl’in ifade ettiği gibi, “Bütün gerçekliğim irade etme tavrımda bulunur. Beni idrak edebilmek için ise beni yorumlamanız, anlamanız, beni hükümlerimle, iradî tavırlarımla, amaçlarımla ve özlemlerimle bilmeniz zorunludur.”⁴¹⁴ İkbâl, bu hususla ilgili olarak başka bir yerde şu ifadeleri ortaya koyar:

Benim zevklerim, sevinçlerim, ızdıraplarım ve duygularım münhasıran bana aittir ve şahsi benliğimin çeşitli yönleridir. Benim duygularım, nefretlerim, sevgilerim, yargılarımla ve kararlarımı yalnızca münhasıran bana aittir. Bizzat Tanrı bile benim adıma hissedemez, yargılayamaz

⁴¹¹ H. H. Price, “Personal Survival and The Idea of Another World”, *Classical and Contemporary Reading in The Philosophy of Religion*, (ed. John Hick) New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1964, s. 382.

⁴¹² Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 90-94.

⁴¹³ Mehmet S. Aydın, “Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi”, *AÜİFD*, C. XXVII, Ankara, 1985, s. 41.

⁴¹⁴ İqbâl, *The Reconstruction*, s. 82; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 138.

*ve birden fazla fiil tercih etme durumu söz konusu olduğu vakit benim adıma seçemez.*⁴¹⁵

Bu durumda ruhun bedenden bağımsız olarak var olduğu iddiasının gerçeğe karşılık gelmediği, ancak zorlama sonucu elde edilmiş bir kabullenme olduğu ortaya çıkar. “Ölümsüz ruh” veya “ruhî cevher” kavramı, Hartshorne’un da haklı olarak ifade ettiği üzere, hiçbir teorik probleme açıklık kazandırmamakla birlikte, ona göre, böyle bir kavram problemleri daha da karmaşık hale sokar.⁴¹⁶

İkbal’e göre, ruhların bedenden önce var olmaları ve kimliklerini korumaları imkânsızdır. Nitekim ruhların bedenlerden ayrıldıktan sonra, bedende bulunmalarından ötürü elde ettikleri tecrübelerle varlıklarını devam ettirdiklerini kavramak kolay olmaz.⁴¹⁷ Yahut başka bir görüşle, Tanrı’nın varlığı kabul edilmezse, Hume’un belirttiği gibi, “Yok olmayan bir şeyin sonradan var olmaması da gerekir. Dolayısıyla, eğer ruh ölümsüzse, biz doğmadan önce de vardır demektir; ve önceki var oluş bizi hiçbir şekilde ilgilendirmiyorsa, sonraki de ilgilendirmeyecektir.”⁴¹⁸ Dolayısıyla ruhun ölümsüzlüğü kuramının ortaya çıkardığı çıkmazların üstesinden gelmek olası görünmez. Bu amaçla İkbal, kimi söylemler öne sürer ve çözüm arayışlarını ortaya koyar. Ona göre, insanı bu indirgemeci ve düalistik yaklaşımlardan kurtarmak gerekir. Çünkü ruh, bedeninin olgunlaşmasının bir sonucu veya bedeninin yetkinleşmesinin belli bir seviyesi olduğu için ruh ve beden arasında bir ayrıma gidilmemelidir. Böylelikle kişisel kimliğin korunması da garanti altına alınmış olur. Bu görüş ise dünya hayatı ile ölüm sonrası var oluşu, kişisel kimliğin iptalini gerektirmeyecek bir devamlılık içinde birbirine bağlayacak bir mekânı ortaya koyma ve berzah âlemini bedenli diriliş için bir hazırlık süresi olarak görme esasına dayanır. Sonuç olarak, bütün kimlik problemlerinin üstesinden gelmek ve öte dünyada bağımsız bir biçimde var oluşu temin etmek için, postulat olarak sadece ruhu ya da bedeni ortaya koymamak gerekir. İnsanın anlamını bulduğu bir ruh-beden birliği ve bütünlüğü esas alınmalıdır. Ayrıca bu bağlamda, Tanrı’nın yaratıcılığı da kabul edildikten sonra, söz konusu yaklaşımdan niçin kaçıldığını anlamak zordur. Şimdiye kadar söylenenler, kişisel benin korunması bağlamında ortaya konulan tartışmalardan ibarettir. Bununla birlikte İkbal, kendi düşünce sisteminin tutarlı

⁴¹⁵ İqbal, *The Reconstruction*, s. 79; İkbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 134.

⁴¹⁶ Charles Hartshorne, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, La Salle-Illinois: SCM Press Ltd., 1970, s. 45.

⁴¹⁷ İkbal, *Şarktan Haber*, s. 43.

⁴¹⁸ David Hume, *On Religion*, London-Glasgow: Collins Clear-Type Press, 1971, s. 264.

olması açısından bu konuyla ilgili olan yeniden yaratılış görüşünü ileri sürer. Zira o, düşüncelerinde anılan görüş ile kişisel kimlik arasında doğrudan bir ilişki kurar. Gerek bu amaçla gerekse İkbâl'in ölümsüzlük düşüncesinin temel taşlarının yerine oturması açısından gelinen bu aşamada bu konu ele alınacaktır.

2.2. Yeniden Yaratılış İnancı ve Berzah Problemi

2.2.1. Yeniden Yaratılış İnancı

Araştırmamızın önceki başlığında ortaya konulduğu gibi, kişisel benin ferdiyetini açıklamak ve bu ferdiyeti güvence altına almak için geliştirilmiş ruhun ölümsüzlüğü öğretilmesine dayandırılan ölümsüzlük görüşünde köklü ve karmaşık problemler öne çıkar. Çünkü ruhun ölümsüzlüğünden hareketle ortaya konulan ölümsüzlük görüşleri, her ne kadar bir noktaya kadar sağlam deliller ileri sürülmüş gibi anlaşılabilirse bile, bu görüşler kişisel benin korunması hususunu ispat etmekten uzak bir görüntü çizer. Doğrusunu söylemek gerekirse, insanın arzu ettiği dikkatini çeken, onu ikna ve tatmin eden ölümsüzlük, onun bizatihî kendisinin ölümsüz olduğu bir kişisel ölümsüzlüktür.

İkbâl, yeniden yaratılış görüşünü kendi düşünce sistemi çerçevesinde ele alır ve yorumlar. Bu görüş, söz konusu ölümsüzlüğü savunan bir yaklaşımla öne sürülür. İkbâl'in bu yaklaşımı İslâm filozoflarından İbn Rüşd'ün konu hakkındaki görüşlerinden izler taşır. Nitekim İbn Rüşd'ün yeniden yaratılış savunduğuna ilişkin birtakım düşüncelere sahip olduğu ve bu hususta bazı söylemler ileri sürdüğü görülmektedir.⁴¹⁹ Sözü edilen benzerlik, İkbâl'in konu hakkındaki görüşlerinin doğrudan İbn Rüşd'ten alındığını kanıtlamaz. Şimdi, yeniden yaratılış yaklaşımının kaynağını ortaya koymada yarar vardır.⁴²⁰ Bu bağlamda şu bilgileri vermek durumundayız. Pareskatoloji, başka bir deyişle ölüm ve diriliş sonrası, yani bu yaşamın sona ermesi ile birlikte insanoğlunun nihai ve ebedî hali olan eskatoloji ile diriliş gününün akıbeti hususunda İslâm düşüncesinde “yeniden yaratılış” ve “yeniden diriliş” olmak üzere iki temel yaklaşım ortaya konulmuştur. Bunları kısaca

⁴¹⁹ İbn Rüşd, *Tehafü't-et Tehafüt*, s. 329-332; Aynı mlf.; “el-Keşf an menâbici'l-edille fî akâidi'l-mille (Ahiret ve Ahvali)”, *Felsefe ve Ölüm Ötesi İbn Sina, Gazzalî, İbnRüşd, Fahrettin Râzî*, (haz. Mahmut Kaya), İstanbul: Klasik Yay., 2013, s. 91-97.

⁴²⁰ Yeniden yaratılış, bazen “ba's” terimiyle karşılanır. Ba's, “sözlükte “birini kaldırıp harekete geçirmek; uykudan uyandırmak, diriltmek” gibi manalara gelen ba's kelimesi, genel olarak Allah'ın herhangi bir şeyi yoktan var etmesi yanında İslâmî literatürde asıl ve en yaygın olarak, “kıyamet gününde Allah'ın ahiret hayatını başlatmak üzere ölüleri yeniden canlandırması, onları kabirlerinden çıkararak hayata göndermesi” anlamında kullanılır.” Yusuf Şevki Yavuz, “Ba's”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. V, İstanbul, 1999, s. 98.

ifade etmek ve ilgili yerlerde tartışmaların, ayrıntılarına değinmek, İkbâl'in bu hususta hangi yaklaşımı benimsediğini tespit etmek açısından son derece önemlidir. Yeniden yaratılış görüşüne göre, ruh ve beden birbirinden ayrılmaz, çünkü bunlar birbirine bağlıdır. Yine bu anlayışa göre, Tanrı, diriliş gününde insanı ruh-beden bütünlüğü şeklinde yeniden yaratacaktır. Bu yaklaşımı savunanlar, kanıt olarak dinî ve ahlakî delilleri esas alır; parapsikolojik tecrübeleri ise hem dinî hem de bilimsel bakımdan güvenilir bulmaz. Yeniden diriliş görüşüne göre ise ölümden sonra ruh varlığını sürdürür, diriliş gününde, beden ruha terkip edilir ve insan yeni bir ruh-beden beraberliği çerçevesinde yaşamına kavuşur. Bu görüşteki insan yaklaşımı, düalistik bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımı savunanlar, delil olarak hem a priori kanıtlardan olan dinî naslar ve ahlâk merkezli çıkarımlara hem de a posteriori kanıtlardan olan parapsikolojik tecrübeler ve spiritüalistik literatüre dayanan kanıtlara başvurur.⁴²¹

Yeniden yaratılış konusuna dönecek olursak, yeniden yaratılış inancı konusunda cevap bekleyen birtakım sorular vardır. Sözelimi, yeniden yaratılışın keyfiyeti nedir? Yeniden yaratılışta ruh ve bedenin akıbeti ne olacak? Yeniden yaratılma ortamı, daima fizikî ve zihnî güçlerde bir azalmaya sebep olan ilerleyen yaş ve beraberinde gelen hastalıkların etkilerini tersine çevirecek şekilde mi olacak? Yeniden yaratılma olayında beden, mevcut et ve kemiklere mi sahip olacak? Yahut aynı bedenin yeniden yaratılması hususu, muğlâk bir tasavvur şeklinde mi kalacak? Ya da her bir insanın aynı bedenle yaratılması probleminin üstesinden gelinse bile, bu yaratma “nerde” gerçekleşecek? Bu hususla ilgili olarak bir mekân sorunu söz konusu değil midir? Çalışmamız itibarıyla İkbâl, bu soruları düşünce sisteminde tartışmış mıdır, yoksa bunlardan kaçınmış mıdır? Bu sorulara İkbâl'in görüşleri doğrultusunda cevap verilmeye çalışılacaktır.

Bilindiği gibi düşünce tarihinde öte dünya yaşamını savunan birçok düşünür, kişisel benin bekâsını temin etmek için bir bedenin var olması gerektiği fikrini ileri sürer. Bu düşünürlerin iddialarına göre, insan ayrılmaz bir ruh-beden bütünlüğüne sahiptir. Bu sebeple, ölen birisinin bu dünyada sahip olduğu kimliğe ve kişiliğe, bir beden olmadan, öte dünyada da sahip olması olası değildir. Nitekim ele alınmaya değer bir ölümsüzlük anlayışı, yalnızca şuurun bekasını esas almamalıdır. Bunun

⁴²¹ Cafer Sadık Yaran, “Death and Immortality in Islamic Thought”, *O.M.Ü.İ.F.D.*, S. X, Samsun, 1988, ss. 103-124, s. 103.

yanı sıra kişiliğin sürekliliğini, başka bir ifadeyle kişisel karakterin kazanılmış bilgilerin, kültürel yetenek ve ilgilerin, anıların devamını ve bütün bunların üzerine anılan kişisel kimliğin farkında olma halini de teminat altına alan bir ölümsüzlük söz konusu olmalıdır. Böylesi bir ölümsüzlük anlayışı, başka bir hayatı yaşamak anlamına gelir.⁴²²

Kişiliğin bedenle bir bütünlük oluşturması fikri, ölümsüzlüğün aleyhinde bir kanıt olarak ortaya konulsa da yeniden yaratma inancının temellendirilmesi hususunda Tanrı'nın varlığının mutlak bir şekilde kabul edilmesi, durumu tamamen değiştirmiştir. Hatta modern bilimin insanın özüne ilişkin ortaya koyduğu veriler, yeniden yaratma yaklaşımının daha da güçlenmesini sağlamıştır.⁴²³ Sözgelimi, yeniden yaratmayı son derece doğal bir şey olarak kabul eden Kur'ânî perspektife göre, iki kez doğmak bir kez doğmaktan daha fazla şaşırtıcı olmamalıdır. Bu yaklaşım ve Kur'ân'ın bu meseleye bakışı, yeniden yaratılış inancının temellendirilmesi bağlamında, İkbâl gibi birçok Müslüman düşünürün en gözde delillerinden birini oluşturur.⁴²⁴

İnsanî varoluşun ve kişisel kimliğin korunması bağlamında, gerek bu dünyada gerekse diğer dünyada bedenin gerekliliği büyük oranda kabul görür. Ancak söz konusu bedenin ne tür hususiyet ve niteliklere sahip olacağı veya bu dünyadaki bedenle herhangi bir ilişkisinin bulunup bulunmayacağı konusu, üzerinde çok tartışılan problemlerden birini teşkil eder. Diğer dünyada gerçekleşeceğine inanılan ve beklenen hayat ile bu dünyadaki hayat arasındaki benzerlikler veya farklılıklar, söz konusu iki dünya arasındaki çakışan veya çatışan yönler, anılan tartışmanın hareket noktasını oluşturur. Bu dünyadaki maddî, zaman ve mekân düzenine bağlı yaşamı aşan diğer dünyaya, mevcut bedenler uygun gelecek mi ya da olduğu gibi diğer dünyaya taşınabilir mi? Bu ve benzeri soruların meydana getirdiği güçlükler karşısında düşünürler, diğer dünyadaki bedenlerin mahiyeti ve nitelikleri hususunda farklı görüşler öne sürer. Bu meseledeki belli başlı görüşler, bir yandan öteki dünyadaki bedenin akıbetini ve onun ruh ile olan ilişkisini aydınlatır. Öte yandan ise yeniden yaratma hususunda temel alınacak unsuru da belirler. Doğrusu, diğer dünyadaki bedenlere ilişkin olarak “yapı değiştirmiş, etersi, spiritüel ya da nuranî

⁴²² Corliss Lamont, *The Illusion of Immortality*, London: Watts and Co., 1936, s. 30.

⁴²³ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 135-137.

⁴²⁴ *Kur'ân*, Mümin (40): 11.

bedenler” gibi görüşlere rastlamak mümkündür.⁴²⁵ Ancak hem bu konunun hem de söz konusu unsurun aydınlığa kavuşturulması için sözü edilen görüşleri tartışmanın daha sağlıklı olacağı kanaatindeyiz. Burada, gerek İkbâl’in bu konu hakkındaki fikirlerinin ortaya konulması gerek yeniden yaratılış görüşünün temel argümanlarının ileri sürülebilmesi gerekse yukarıdaki soruların cevabını ortaya koymak için sözü edilen görüşlerin felsefî bakımdan imkânı ya da kişisel kimlik bakımından ihtiva ettiği hususları kısaca tartışmak durumundayız.

Yeniden yaratılan bir canlının tekrardan yaratılması konusunda hangi unsur temel alınacaktır? Başka bir ifadeyle, canlı tekrar yaratılırken onun daha önce sahip olduğu hangi unsuru ya da onu o yapan hangi özelliği temel olarak alındığında, onun daha önceki varlık olduğunu ifade edebiliriz? Bu ve benzeri sorular bağlamında mesele, yeniden yaratılmanın şeklinin nasıl olacağı konusuna odaklanmıştır. Bu konu, İslâm ve Batı düşüncesinde üç temel yaklaşım etrafında şekillenmiştir: i) aynı bedenle diriliş, ii) aslî unsurlara bağlı diriliş ve iii) benzer bedenle diriliş.⁴²⁶ Şimdi, sırasıyla bu üç temel görüş ve unsuru tartışalım.

Yeniden yaratılış görüşünün temelinde yer alan en önemli paradigmalardan biri, Tanrı’nın varlığı kabul edilerek, kişisel benin korunmasının garanti altına alınmasıdır. Doğrusunu söylemek gerekirse, kişisel benin korunması açısından bakıldığında, insanın aklî, ruhanî, hissî ve cismanî yönlerinin birliği ve bütünlüğü hayatın en yetkin derecesini oluşturur. Benzer şekilde, diğer dünya hayatının gerek kişisel kimlik gerekse ahlâkî talep ve beklentiler bakımından insanı tatmin edecek bir yaşam olabilmesi için beden varlığına gereksinim duyulur. Bu beden her ne kadar latif yahut yapı itibarıyla değişime uğramış olsa bile, bu durum, öte dünya hayatı veya kişisel kimlik açısından bir problem teşkil etmez. Ancak burada problem olarak öne çıkan husus, diğer dünyadaki bedenlerin mevcut bedenlerin aynısı olup olmayacağı ve bu durumun kişisel kimlik bakımından sebep olacağı zorluklardır.

Yeniden yaratmada temel unsur olarak kabul edilen ölçütlerden biri olan aynı bedenle diriliş görüşü bedene son derece önem vermekle beraber, yeniden terkip imkânının temellendirilmesinde, aynen ruhun ölümsüzlüğü doktrininde olduğu gibi, cevher kavramını esas alır. Daha sade bir ifadeyle, bu dünya ile öte dünya arasında

⁴²⁵ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 137-138.

⁴²⁶ Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2011, s. 210-227.

bir mahiyet farkı ortaya konulmaz. Bu görüşte, Tanrı'nın bilgisi ve kudreti de işin içine dâhil edilir. Bedenin bütün unsurları yahut aslî konumunda olan bazı unsurları yok olmayacağından, diriliş bu parçaların birleştirilmesiyle gerçekleşecektir. Ancak bu görüş, beraberinde bazı problemler getirir. Sözelimi, şayet aynı bedenle diriliş, dağılan unsurların yeniden toplanması diye anlaşılacak olursa, uzun bir müddet boyunca farklı kişilerin bedenlerinde taşınmış olan bir unsur kimde ve hangi sebeple onda diriltilecek? Bir diğer yandan, bedeni oluşturan atomlar sürekli olarak ve birkaç yılda bir tamamıyla değişir. Devamlı bir şekilde süren söz konusu değişme sürecinde kaybolan unsurların yerlerine yenileri gelir. Şimdi, bu unsurlar arasında hangisi iade yahut terkip edilmeye daha uygun olacaktır? Eğer aynı bedenle diriliş, bedeni oluşturan unsurlar insanın öldüğü anda sahip olduğu unsurlar olacaksa, ölüm esnasında kör, kötürüm gibi fiziksel problemleri olanlar bu halleriyle mi diriltilecekler?⁴²⁷ Görüldüğü üzere, dirilişin ölümden sonra dağılmış bedenün unsurlarını tekrar birleştirmek şeklinde yorumlamanın birtakım problem ve çıkmazları bulunur. Anılan görüşün tek başına beden ve onun unsurlarının bir araya gelmesi hususundaki ısrarı, kişisel kimlik için yeterli değildir. Ayrıca sürekli olarak değişen bedenün yaşlılık dönemindeki unsurları ile orta yaşlarda sahip olunan unsurlar arasında ciddi bir farklılık söz konusudur. Bedenin sözü edilen farklı dönemlerdeki unsurlardan herhangi birini tercih etmek yahut “hatırlamak”, tıpkı altmış yıl yaşayan bir insanın bir günündeki herhangi bir anından bir kare seçmek gibidir. Nitekim İkbâl'e göre, bu hususla ilgili olarak Kur'ân'da geçen yerinize size benzer getirilmesinden⁴²⁸ ve parmak uçlarının bile yeniden düzenlenmesi⁴²⁹ gibi ifadeler, aynı bedenün kesin bir şekilde dirilmeyeceğini kanıtlar niteliktedir. Diriliş ile ilgili bir diğer görüş ise dirilişin bedenün aslî unsurlarına bağlı olarak gerçekleşeceğini öne sürer. Aynı bedenle diriliş için ortaya konulan söylemler, dirilişin aslî parçaya bağlı olarak gerçekleşeceği fikri için de geçerlidir. Çünkü aslî parçaya bağlı olarak diriliş görüşü, aynı bedenle diriliş görüşünün bir uzantısı konumundadır. Bu görüşün Müslüman düşünürler tarafından savulmasının en temel sebebi, Kur'ân'dan alınan “iade” kavramının, ruhun ebedî kalan beden parçalarına “geri dönmesi” biçiminde anlaşılmasıdır.⁴³⁰ Ana hatlarıyla ifade etmeye çalıştığımız bu görüşten sonra, bedensel ve zihinsel yönden kişisel kimliği garanti

⁴²⁷ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 141-144.

⁴²⁸ *Kur'ân*, Vâkıa (56): 61.

⁴²⁹ *Kur'ân*, Kıyâmet (75): 4.

⁴³⁰ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 147-148.

altına alacak farklı diriliş olanaklarını tasavvur etmek gerekir. Bu düşünceden hareketle, benzer bedenle diriliş görüşü ele alınıp tartışılacaktır.

Kişisel kimliğin korunuşunu garanti altına alan bir ölümsüzlük düşüncesinden bahsetmek için bir beden varlığı kaçınılmazdır. Lakin öte dünyada sahip olunacak bedenler ile bu dünyadaki bedenlerin aynı olması mümkün müdür? Bu soruya verilen cevaplar doğrultusunda ortaya konulan argümanlarda diriliş doktrininin temellendirilmesinde, ölümsüzlük âlemindeki bedenlerin bu dünyadaki bedenlerle aynı değil de “benzeri” olacağı görüşünün savunulmasının daha tutarlı ve doğru olacağı görüşü hâkim olmuştur. Ancak daha farklı bağlamlardan ya da son derece spesifik bir özdeşlikten bahsedilebilir. Bu durumda ölümsüzlük âlemindeki bedeni, bu dünyadaki beden birebir aynısı değil de, bir “benzeri” olarak tasavvur etmek gerekir.⁴³¹

Benzer bedenle dirilişte beden, birçok açıdan bu dünyadaki bedeni andırır bile, mahiyet yönünden oldukça farklı özelliklere sahip olacağı ifade edilir. Mezardan kalkan bu bedenin önceki bedenden izler taşımasına rağmen, bir değişim geçirmiş, bozulmaz kılınmış ve ölümsüzleştirilmiş bir beden olarak tasavvur edilmesi gerekir.⁴³² Bu görüşü savunan Müslüman düşünürler, “O gün yer başka bir yere, gökler de başka bir göğe dönüştürülür.”⁴³³ ile “Ahiret, hem mekân olarak daha yüce hem de fazilet bakımından çok daha üstündür.”⁴³⁴ ayetlerini; Hıristiyan düşünürler ise “Dirilişten sonra insanlar ne evlenir ne de evlendirilir.”⁴³⁵ gibi ifadeleri görüşlerine dayanak olarak alır.

Bu görüşü değerli kılan husus, ruhun ölümsüzlüğü doktrinini savunanlar ile yeniden yaratılış yaklaşımını savunanlar arasında uzlaştırıcı bir görüş olması niteliği taşımasıdır. Açık konuşmak gerekirse, ruha bu şekilde temin edilen beden, bir anlamda salt ruhun ölümsüzlüğü açısından ortaya çıkan çıkmazları ve problemleri bertaraf etmiş olacaktır. Bu durumda, en iyisi, ölümsüzlük âlemindeki bedenin bu dünyadaki bedeni andıran “başka” bir beden olacağını onaylamaktır.

İkbal’in yeniden yaratılış konusundaki düşüncelerine geçmeden önce şu hususun belirtilmesinde yarar görmekteyiz. Klasik İslâm düşünce tarihinde ölüm,

⁴³¹ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, s. 150.

⁴³² Lamont, *The Illusion of Immortality*, s. 29-30.

⁴³³ *Kur’ân*, İbrahim (14): 48.

⁴³⁴ *Kur’an*, İsrâ (17): 21.

⁴³⁵ *Kutsal Kitap*, Matta, 22/30; Markos, 12/25.

ölümden sonra hayat ve bu bağlamda ele alınan kıyametin alametleri, kabir azabı, berzah, cennet, cehennem ve yeniden yaratılış gibi konular ve bu süreçte gerçekleşen bütün olaylar, sistemli bir şekilde kategorize edilerek ele alınır.⁴³⁶ Çağdaş bir düşünür olan İkbâl, ölümsüzlük konusunda kapsamlı, ayrıntılı ve sistemli bir görüş belirtmez. O, daha çok, konu hakkında birtakım yorumlar yaparak farklı söylemler geliştirmeyi amaçlar. Bu durumun bir yandan, onun ölümsüzlükle bağlantılı hususlarda net; öte yandan ise bazen de karmaşık ve bulanık ifadeler kullanmasına sebep olduğu görülür.

İkbâl, yeniden yaratılış ile ilgili ortaya konulan bütün tartışmaları enine boyuna ele almaktan ziyade, Müslüman bir düşünür olarak daha çok İslâm düşüncesinin ve İslâm filozofları ile kelâmcılarının bu konu hakkındaki yaklaşımlarını değerlendirir. İkbâl'e göre, İslâmın yeniden diriliş şekline yönelik olarak farklı yorum ve izahlar getiren İslâm filozofları ve kelâmcıları arasında temel görüş ayrılığına sebep olan asıl problem, ölümden sonra dirilecek beden aynı, aslı parçalara bağlı yoksa benzeri beden mi olacağı hususudur.⁴³⁷ Bu hususa, Kur'ân'da yer alan şu ayet ile başlamayı uygun görmekteyiz:

İnsanoğlu, kendisini bir damla sudan yarattığımızı bilmiyor mu ki, çetin tartışmalara giriyor? Kendi yaratılışını unutuyor da, bize misal getirmeye kalkıyor: "Şu çürüyüp dağılmış kemikleri kim diriltecekmiş?" diyor. De ki: "Onu ilk önce kim yarattıysa, işte O diriltecek! O, yaratmanın her şeklini ve çeşidini bilir!" Gökleri ve yeri yaratanın onları aynı şekilde yaratmaya gücü yetmez mi? Elbette yeter; çünkü O, her şeyi bilen mükemmel bir yaratıcıdır.⁴³⁸

Düşüncelerini ağırlıklı olarak Kur'ân ve hadislere dayandıran İkbâl, yeniden yaratılış konusunu yine Kur'ân ve hadis bağlamında ele alır. Kur'ân'da geçen "Biz kemik ve toz haline geldikten sonra mı, yeni bir yaratılışla diriltilecekmişiz? dediler. De ki: ister taş olun, isterse demir! Yahut imkânsız gördüğünüz bir başka varlık. İyi de bizi kim tekrar döndürecek? diye soracaklar. De ki: sizi kim yoktan var ettiyse, O. Bu sefer sana başlarını sallayarak, peki ne zamanmış o? De ki: umarım ki

⁴³⁶ J. I. Smith, Y. Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, New York: Oxford University Press, 2002, s. 127 vd.

⁴³⁷ İqbâl, *The Reconstruction*, s. 97; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 158.

⁴³⁸ *Kur'ân*, Yasin (36): 77-81; Kur'ân'da ölümden sonra dirilişin rasyonel temelleri için bkz.; Muhammed Çelik, "Kur'ân'da Ölümden Sonra Dirilişin Aklî Temelleri", *Diyanet İlmî Dergi*, C.XLIII, S. II, Nisan-Mayıs-Haziran 2007, ss. 191-214.

pek yakında.”⁴³⁹ ayet ile Hz. Peygamber’in “İnsanın sadece acb ez-zeneb denilen bir kemiği çürümez ve kıyamet günü, varlık ondan yeniden yaratılır.”⁴⁴⁰ hadisi, sözü edilen çerçevede ortaya konulabilir. Çünkü bu noktada gerek ayete geçen “yoktan var etme” gerekse hadiste geçen “yeniden yaratılır” ifadeleri İkbâl açısından değerli görülür. İkbâl’e göre ayet ve hadis, yok olanın aynısı ile iadesinin imkânsız olacağı hususu üzerinde durmaz. İkbâl, anılan ayet ve hadisi esas alarak, insan ruhunun öte dünyada karşılaşacağı farklı ve yepyeni bir çevrede, yeni bir bedene ihtiyaç duyacağı yaklaşımını öne sürer.⁴⁴¹ İkbâl’in burada vurgulamaya çalıştığı şey, bedeninin nasıl yok olduğu problemi değildir. Ayrıca İkbâl, yeniden yaratılışa ilişkin düşüncelerini Kur’ân’da anlatılan doğadaki bazı örneklerle pekiştirir: “Yeryüzünü boynunu bükmüş bir halde görürsün. Fakat biz üzerine yağmur yağdırınca, hemen canlanıp gelişir. İşte bunu diriltten ölüleri de kesinlikle diriltecektir. O’nun her şeye gücü yeter.”⁴⁴²

İkbâl, Kur’ân’ın yeniden yaratılışı reddedenlerin inkârını soru şeklinde dile getirip, hemen ardından cevabını da veren ““Ne! Öldüğümüz ve bir toprak olduğumuz vakit tekrar mı dirileceğiz?” Bu dönüş çok uzaktır. Fakat biz toprağın onlardan neyi eksilttiğini elbette biliyoruz. Yanımızda her şeyi kaydedip muhafaza eden bir kitap vardır.”⁴⁴³ mealindeki ayetten hareketle, insanın bu evrende bireyselliğini teşhis eden şeyin dağılmasının ardından da bireysellik türünü başka bir şekilde muhafaza edeceğini söyler. Ancak anılan şeklin nasıl bir mahiyete sahip olduğu bilinmez. Ayrıca İkbâl, yeniden yaratılış konusundaki düşüncelerini Kur’ân’da geçen “Sizi yoktan var ettiğimizi hatırlamaz mısınız?”⁴⁴⁴ ile “Sizi bir yeni yaratılışla inşa etmeye gücümüz yeter.”⁴⁴⁵ mealindeki ayetlere dayandırır. İkbâl’in bu düşüncelerinden hareketle şu yoruma yer verilebilir: Tanrı’nın yeryüzünün en mükemmel varlığı olan ve O’nun halifesi konumunda bulunan insanı öldürüp bir daha yaratmaması mümkün mü? Bu konuyla ilgili olarak en açık delillerden biri,

⁴³⁹ Kur’ân, İsrâ (17): 49-51; Kur’ân’da diriliş ve ahiret hayatı açık bir şekilde izah edilir. Ayrıntılı bilgi için bkz.; Erkan Yar, “Diriliş Kuramları ve Gerçeklik Bağlamında Kur’ân’ın Ahiret Hakkındaki Anlatımları” *Dinî Araştırmalar*, C. IX, S. XXV, Mayıs-Ağustos, 2006, ss. 43-60.

⁴⁴⁰ Buhari, *Sabîhu’l-Buhârî*, C. V-VI, Beyrut: Dâru’l Kalem, 1987, hadis no: 1360; “Acb ez-zeneb (koyruk sokumu)” kavramı için ayrıntılı bilgi için bkz.; Özarlan, *İslâm’da Ölüm ve Diriliş Öğretisi*, s. 200-201.

⁴⁴¹ İqbâl, *The Reconstruction*, s. 97; İqbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 158.

⁴⁴² Kur’ân, Fussilet (41): 39; Ayrıca bkz.: A’raf (7): 57; Yasin (36): 33.

⁴⁴³ Kur’an, Kâf (50): 3-4.

⁴⁴⁴ Kur’an, Meryem (19): 67.

⁴⁴⁵ Kur’an, Vakıa (56): 61.

Kur'ân'da geçen Ashab-ı Kehf adıyla tanınan gençlerin yaşadığı ilginç serüvendir.⁴⁴⁶ Bu serüvende uyuya kalma, uyunduğu gibi uyanma ve uyanınca hayata kalındığı yerden devam etme şeklinde üç unsur ön plana çıkar. Bu unsurlar, hayatın sürekliliğine işaret eder. Anılan süreklilik, yeniden yaratılış yaklaşımını temellendiren apaçık kanıtlarından biridir.⁴⁴⁷ Bu yorumdan sonra tekrar İkbâl'in yeniden yaratılış konusundaki düşüncelerine dönecek olursak, yeniden yaratılışı "ikinci yaratma (second creation)" olarak ifade eden İkbâl'e göre, bu yaratılış, çok latif bir tür bedenle ilişkilendirilirse bile, o yaratmanın su ve topraktan olmayacağı hususu dışında tabiatı hakkında fazla bir bilgi sunulmaz. Nitekim meselenin düğüm noktası, Kur'ân'daki kıyaslamaların onun yalnızca bir vakıa olduğunu, tabiatını ve hususiyetini haber verme gibi bir amaç taşımadığını ima etmiş olmasıdır. İkbâl'e göre felsefî konuşmak gerekirse, bundan öteye geçemeyiz. Zira insanlık tarihi göz önünde bulundurulduğunda onun hayat serüveninin, bedeninin bozulmasıyla sona ermiş olması olası değildir.⁴⁴⁸

İkbâl'e özel atıfla şüana dek dile getirilen düşünceleri dikkate alındığında yeniden yaratılış inancının, öte dünya hayatının şartlarına uygun, bu dünyadan da izler taşıyan yeni ve benzer bir bedenle gerçekleşeceği anlaşılır. Daha açık konuşmak gerekirse, bu yaratılış, insanın kendini ve öteki insanları tanıyacak şekilde mevcut bedenine benzer yeni bir beden şeklinde gerçekleşeceği vurgulanır.

Görüldüğü gibi, İkbâl, yeniden yaratılış anlayışını savunur. Bunu yaparken kendi sistemine sadık kalarak tutarlı bir tutum geliştirmeye çalışır. Sözgelimi, monist bir anlayışı esas alarak, her fırsatta bir ruh-beden bütünlüğünü savunduğunu ifade eder ve bu bağlamda düşüncelerini ortaya koyar.

İkbâl ölümsüzlük bağlamında yeniden yaratılış konusunu⁴⁴⁹ ele alırken bekâ kavramına dikkat çeker. O, *Gülşen-i Raz* isimli eserinde "Ben gözlerimi ebedî hayata

⁴⁴⁶ Kur'an, Kehf (18): 9-12.

⁴⁴⁷ Bu hususla ilgili olarak ayrıntılı bilgi ve karşılaştırmalar için bkz.; Metin Yasa, "Ashabı Kehf Kıssası ve Benzerleri Işığında Ölüm-Diriliş İlişkisi Üzerine Teolojik ve Varoluşsal Bir Değerlendirme", *Uluslararası İnanç Turizmi ve Eshab-ı Kehf Sempozyumu*, 20-22 Eylül Kahramanmaraş, 2013.

⁴⁴⁸ İqbal, *The Reconstruction*, s. 97-98; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 158-159; Ayrıca bkz.; İkbâl, *Câvidnâme*, B. 143, s. 31. "İkinci yaratma"yı "ikinci doğum" olarak da adlandıran İkbâl, söz konusu doğuma ilişkin olarak şu ifadeyi de ortaya koyar: "Dedim ki: 'Bu doğumun ne olduğunu bilmiyorum' - Dedi ki: O, hayatın şanlarından biridir.'" İkbâl, *Câvidnâme*, B. 151, s. 33.

⁴⁴⁹ İkbâl, ölümden sonraki dönüşün, doğumlar ve yeni doğumlar çarkı anlamında bir şey olmadığına işaret eder. Başka bir ifadeyle o, söz konusu meselenin reenkarnasyon şeklinde anlaşılması gerektiği fikrini ortaya koyar. Düşüncelerini daha çok Kur'ân-ı Kerim'e dayandıran İkbâl, bu

dikmişim.”⁴⁵⁰ sözüyle bunu ifade eder. Düşüncelerinin başından sonuna kadar insanın bekâsı kavramı hayatî öneme sahip bir şekilde eserlerine sinmiştir. O, gerek felsefî tartışmalarda, gerekse şiirsel münazaralarda ölümsüzlük düşüncesini savunmuştur. Anılan düşünceyi savunurken, ölümden sonraki hayatın mahiyeti ve oradaki hayat hususunda sorular onu hep rahatsız etmiştir. Öteki dünyada insanın dertleri devam eder mi? Orası bu dünyadan farklı mıdır? Şayet farklılıklar varsa hangi açıdan farklıdır? Bu dünyada olduğu gibi, orada da insan ilişkileri ve bu ilişkilerden kaynaklanan problemler olacak mı? Ruhun oradaki akıbeti ne olacak? İnsanlar orada neler yapacak, cennette olanlar herhangi bir şeye ihtiyaç duyacak mı? Cehenneme girenler ne durumda olacak? İnsanlar gizemli kimi konularda bilgilendirilecek mi, yoksa burada olduğu gibi, orada da şaşkın bir halde mi bırakılacak? Bu ve buna benzer pek çok soru İkbâl’e göre ahiret inancı olan birçok kişinin zihnine takılır. Bu kompleks ve rahatsız edici soruları herkes cevaplandıramaz. Çünkü anılan sorulara verilecek cevaplar, metafizik incelikler ve öz taşır. İkbâl, *Kervan’ın Çağrısı* isimli eserinin ilk faslındaki bir şiirinde nağmeli bir şekilde bu durumu şöyle ifade eder:

*O ülkede de dertlerle kuşatılmış mıdır insan?
Ve kalbi balyozlar altında mıdır orada da?
Öyle ilişki ve bağlarımız var ki burada, ezer ruhları;
O gülistanda da böyle dikenler biter mi?
Burada bir derd-i maişet var ve ona bağlanmış ağır mu ağır ihtiyaçlar,
Acep o yerde bu dertten azade olur mu ruh?
O âlemde de şimşek, saban ve hububat yığınları var mıdır?
İnsanlar kervanlarla yolculuk yapar ve korkarlar mı şakilerden?
Cennet bir bahçe mi ya da sırf bir dâr-ı keyf mi?
Yoksa cemâl-i ilâhîye perdesiz şahit olunan bir yer mi?
Cehennem günahları yakıp kül eden bir fırın mı sadece,
Ve alevlerin gizli maksadı cezadan başka şey değil mi?
Ruh, arayıp soruşturmaktan orada da zevk alır mı?
Tahkik aşkıyla orada da yanıp tutuşur mu insan?
Aşikâr kıl bana ne olur döndükçe can alan gökkubbenin sırrını.*

hususla ilgili olarak Kur’ân’ın tüm yaşamın ileriye doğru bir hareket olduğunu savunan bilimsel görüşü desteklediğini izah eder. İkbâl, *Yansımalar*, s. 87-88.

⁴⁵⁰ İkbâl, *Gülşen-i Raz*, s. 8.

*Ölüm bir diken sanki sızlatıyor kalb-i insanı.*⁴⁵¹

Ölümden sonra neler olacağı, İktbal'in zihnini sürekli kurcalar. İnsan öldükten sonra yaşanacak şeylerin bir dehşet mi, üzüntü mü, ıstırap mı, korku ya da bir sevinç mi, güzellik mi, mutluluk mu olduğuna ilişkin tüm bu kaygılı merak, Müslüman olan bir şair ve filozof için onun ahiret hayatına olan inancına işaret eder. Çünkü mutlak yok oluşu savunan, öte dünya hayatının varlığını inkâr eden ve bu hayatın tamamen anlamsız ve saçma olduğunu savunan birisi, anılan soruları sormaz. Dolayısıyla İktbal, ölümden sonra da hayatın devam edeceğine inanır.

İktbal, yeniden yaratılış görüşü bağlamında Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900)'nin "bengi dönüş" öğretisinin modern düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olduğunu ifade eder. Bunun sebebi, anılan öğretinin hem modern zihindeki gerçek bir eğilimi haber vermesidir hem de peygamberane bir coşkuyla Nietzsche⁴⁵² tarafından savunulmasıdır. İktbal'e göre, Nietzsche'ye gerçekten cazip gelen anılan fikrin mantıksal ispatından ziyade, onun gücüdür. Bu durum, gerçekler ve nihai eşyaların kimliği ve niteliğiyle ilgili görüşlerin bir metafizik işi olmayıp ilhâm meselesi olduğu gerçeğine bir delil teşkil eder. Ancak Nietzsche, öğretilerine muhakeme edilmiş bir teori şekli verdiği için öğretisini bu şekilde ortaya koymak durumundayız. Nietzsche'nin öğretisinin İktbal'in dikkatini çekişinin gerisinde yatan dayanak, söz konusu öğretinin âlemdeki enerji miktarının sabit ve sonlu olduğu varsayımından hareket etmesidir. Mekân yalnızca sübjektif bir şekildir. Bundan dolayı evrenin mekân içinde olduğunu söylemek ille de bunun tamamıyla boşluk içinde bulunduğu anlamına gelmez. Nietzsche'ye göre zaman ise sübjektif bir şekil değildir, gerçek ve sonsuz bir süreçtir. Zaman ancak "periyodik" olarak tasavvur edilebilir. Bu sebeple, mekânın sonsuz boşluğunda enerjinin azalması veya dağılması diye bir şeyin olmayacağı açıktır. Bu enerjinin merkezleri sayıca sınırlı olması nedeniyle, oluşumları ve karışımları kolayca hesaplanabilir. Daima faaliyet içinde olan bu enerjinin ne başı var ne de sonu, ne dengesi ne de ilk veya son değişikliği var. Zaman sonsuz olduğu için, bütün enerji kaynaklarının muhtemelen oluşum ve karışımları sona ermiştir. Evrende meydana gelen yeni bir şey yoktur. Şimdi ne olduysa daha önce sonsuz kere olmuştur ve gelecekte de sonsuz kere olmaya devam

⁴⁵¹ Muhammed Münevver, *İktbal ve Kur'ânî Hikmet*, (trc. M. Ali Özkan), İstanbul: İnsan Yay., 1995, s. 96-97.

⁴⁵² İktbal, Nietzsche için çok ilginç bir ifade kullanır: "*Onun kalbi mümin, kafası kâfirdir.*" İktbal, *Câvidnâme*, B. 540, s. 119.

edecektir. Bu yüzden Nietzsche'nin teorisine göre, evrende meydana gelen şeylerin düzeni sabit ve değiştirilemez olmak zorundadır. Çünkü sonsuz bir zaman geçtiği için, bu zaman zarfında anılan enerji merkezleri kimi belirli davranış tarzları oluşturmuş olmak durumundadır. "Tekrar" kelimesi, bu sabitliğe işaret eder. Bunun yanı sıra enerji kaynaklarının bir kere meydana gelmiş olması, bunun mutlaka tekrarlayacağını garantisidir. Aksi halde, "üstün-insan"ın bile tekrarlanmasının bir garantisi olmayacaktır⁴⁵³:

Şimdi yaşadığın, yaşamış olduğun yaşamı bir kez daha, sayısız bir kez daha yaşamak zorundasın. Bu yaşamlarda yeni hiçbir şey olmayacak." Nietzsche'nin anılan bağlamda İktbal'i etkileyen önemli bir ifadesi şudur: "Her acı, her sevinç, her düşünce, her iç çekiş, yaşamındaki dile gelmeyecek ölçüdeki küçük ya da büyük her şey zorunlu olarak, tümünden aynı sırayla, aynı düzen içinde sana geri gelecek. Varoluşun bengi kum saati tekrar ters çevrilecek!"⁴⁵⁴

Nietzsche'nin bu düşüncesinden etkilenmesine rağmen yine de İktbal, bengi dönüş teorisini bir tür katı mekanizm olarak ele alır. Bunun temeli, araştırılmış ve deneylerle ispatlanmış bir gerçeğe değil, modern bilimin yalnızca geçici bir hipotezi üzerine kurulmuştur. Zamanı objektif kabul eden ve onu sadece tekrar tekrar kendine dönen sonsuz bir hadiseler zinciri olarak kabul eden Nietzsche, zaman meselesiyle ciddi bir şekilde uğraşmamıştır. Zaman sürekli döngüsel bir hareket olarak kabul edildiğinde, ölümsüzlüğü mutlak surette katlanılmaz kılar. Bunun farkında olan Nietzsche, kendi öğretisini bir ölümsüzlük öğretisi olarak değil, ölümsüzlüğü tahammül edilir bir hale koyan bir hayat teorisi olarak adlandırır. Nietzsche'ye göre ölümsüzlüğü tahammül edilir hale getiren şey nedir? Benim şahsi varlığımı oluşturan enerji kaynakları birleşiminin bir tekrarının Nietzsche'nin üstün-insan dediği ideal birleşimin meydana gelişinde zorunlu bir faktör olacağı umudu ve beklentisidir. Ancak üstün-insan daha önce birçok kere ortaya çıkmıştır. Bu sebeple, onun yeniden ortaya çıkışı kaçınılmazdır. Bu beklenti bende nasıl bir istek doğurabilir? İnsan ancak yepyeni ve ender olan bir şey için arzu ve istek duyabilir. Ancak Nietzsche'nin görüşüne göre, mutlak surette yeni olan düşünülemez. İktbal'e göre, böyle bir teori, insan organizmasını hayat mücadelesi için coşturmak yerine, hareket kabiliyetlerini

⁴⁵³ İktbal, *The Reconstruction*, s. 91-92; İktbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 148-149.

⁴⁵⁴ Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, (trc. Levent Özşar), Bursa: Asa Yay., 2003, s. 206.

tahrip eder ve benliğin gücünü yok eder.⁴⁵⁵ Ayrıca anılan teori karşısında İkbâl, hayatta söz konusu tekrarlamanın mümkün olmadığını şu ifadesiyle ileri sürer: “Hayatta tekrarlama sırrı yoktur; onun fıtratı tekrarı bilmez.”⁴⁵⁶

Bekâ kavramı bağlamında hayatın daimiliği hususunu ısrarla vurgulayan İkbâl, *Ne Yapmalı Ey Şark Kavimleri* isimli eserinde, “Cana vermiş bir bekâ elbet ölüm”⁴⁵⁷ ifadesiyle hayatın daimliğini özetler. Ölümün bu dünyaya ilişkin bir olgu olduğuna dikkat çeken düşünür, insanın farklı evrelerden geçtiğini ileri sürer. Bu durumu, farklı eserlerinde, etkileyici, açık-anlaşılır ve büyüleyici bir üslupla ifade eder: ⁴⁵⁸ “Yeryüzü bizim meyhanemizin kapısının toprağıdır. Felek, bizim kadehimizin bir devridir. Bizim bin bir ıstırap içinde geçen hayatımızın hikâyesi uzundur. Cihan, bizim masalımızın önsözüdür.”⁴⁵⁹

Hayatın daimiliği kavramını sürekli dalgalanan bir akıntıya benzeten İkbâl, akıntının gözden kaybolduğunu, ezelî ve ebedî olan kaynağına doğru yol aldığını ifade eder. Anılan akıntı zaman zaman küçük damlalara bölünebilir, fakat damlalar yine bir araya gelecek ve tekrar akıntıya karışacaktır. Ayrıca evrenin hayatın daimiliği açısından bir dönem olduğuna işaret eden İkbâl, bu meselenin insan için de geçerli olduğunu ifade eder. İnsanlar farklı renk ve tenlerde yaratılmış olmalarına rağmen, aynı nefesle hayat bulurlar. Onlar, her ne kadar ayrıldıklarında ağlasalar, üzülse de buluşmak için ayrılmışlardır. Dolayısıyla yok olma veya ölümlülükten değil, bir değişimin olacağına dikkat çeken İkbâl, bunu kendi ifadeleriyle şöyle ortaya koyar:

*Bir kaynak ırmağın sinesinde hızla yüzmede,
Kayıkçı, canını takmış dişine akıntıyla cedelleşmede.
Kayık ayağına çabuk mu çabuk, göz kırpmak kadar hızlı,
Öyle ki nazarımın ufkunu hayli zaman oldu aşalı.
İnsanın hayat gemisi de akıntıya işte böylesine kapılır.
Ebed ummanında, bir bata bir çıka, çalkalanır, çalkalanır.
Ama yenilgiye aşına değildir, kabul etmez asla.⁴⁶⁰*

⁴⁵⁵ İqbâl, *The Reconstruction*, s. 91-92; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 148-150.

⁴⁵⁶ İkbâl, *Câvidnâme*, B. 1815, s. 338.

⁴⁵⁷ İkbâl, *Ey Şark Kavimleri*, B. 218, s. 63.

⁴⁵⁸ İkbâl, *Cebraîl'in Kanadı*, s. 11; *Lale-i Tur Dörtlükler*, s. 68; *Darb-ı Kelim*, s. 21; *Yansımalar*, s. 88; *Gülşen-i Raz*, s. 8.

⁴⁵⁹ İkbâl, *Şarktan Haber*, s. 47.

⁴⁶⁰ Münevver İkbâl ve Kur'ânî Hikmet, s. 99.

Kökü çok derinlerde ve sarsılmaz bir bekâ inancına sahip olan İkbâl, öz annesinin ölümünde bile anılan hususta tereddüt yaşamamıştır. O, “Rahmetli Annemin Anısına” isimli şiirinde, herkes gibi annesinin ölümünü yoğun ve şiddetli bir şekilde hissetmiş olsa bile, ayrılık acısını ve insan fitratına özgü mahrum kalış duygusunu büyük bir umuda doğru dönüştürmek için gayret göstermiştir. İkbâl, bu umudun yeniden yaratılış inancını kabul etmekle gerçekleşeceğine dikkat çeker. O, yeniden yaratılışı, tıpkı bir tohumun filizlenip büyümesi ve toprağın onun yayılmasına engel olamaması durumuna benzetir. Çünkü ona göre yaratılış, kaçınılmazdır ve gerçekleşmelidir. İkbâl, kendi ifadeleriyle bu durumu şöyle aktarır:

*Mezarının soğuğu o kıvılcımı söndüremez
Toprağa gömülse bile yakışını kaybetmez.
O tohum gül olup mezarından çıkar gelir;
Ölümüyle yeni bir yaşam elbisesi giyer gelir.
Mezar, onun dağınık gücünü toparlar;
Kemendini gök katlarının boynuna atar.
Ölüm, yaşam zevkini yenilemenin adıdır
Uyku anındaki bir uyanma mesajıdır.⁴⁶¹*

İkbâl’in yeniden yaratılış inancı konusundaki düşüncelerini ortaya koyduktan sonra, İkbâl’de ölümsüzlük düşüncesinin yapılanışı açısından önem taşıyan berzah problemi üzerinde durmak istiyoruz.

2.2.2. Berzah Problemi

İkbâl’e göre berzah problemini ele almadan önce, öncelikle kavramın tanımını yapmakta yarar görünmektedir: “Sözlükte “iki şey arasındaki engel” manasına gelen berzah kelimesi, eski bir coğrafi terim olarak “bir kara parçasının iki deniz arasında kalan dar kısmı anlamında da kullanılmıştır. Dinî terim olarak ise ölümle başlayıp yeniden dirilmeye kadar sürecek olan ara dönem, dünya ile ahiret arasındaki âlem ve kabir hayatı karşılığında kullanılır.”⁴⁶²

İkbâl’e göre insan benliği, tıpkı gizli enerjilerini tekrar ortaya çıkarmak için özümleyen bir bitki gibi, *berzah* durumunda, kendini yenilemek için aktif kalır. Böylelikle o, berzah problemine dikkat çeker ve bu problemi kendisine özgü bir

⁴⁶¹ İkbâl, *Aşk ve Tutku* s. 75; İkbâl’in oğlu Cavid, annesinin ölüm olayı esnasında babasının ölümden sonraki hayat inancını içselleştiren sağduyulu ve umut dolu tavrını geniş geniş anlatır. Ayrıntılı bilgi için bkz.; Javid Iqbal, “Iqbal: My Father”, *Hundred Years of Iqbal Studies*, (Compiled Waheed Ishrat), Islamabad: Post Office Foundation, 2003, s. 49 vd.

⁴⁶² Cüneyt Gökçe, “Berzah”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. V, İstanbul, 1999, s. 525.

yorumla ortaya koyar. Ona göre, şayet şimdiki fiil fiziksel bozulmanın getirdiği sarsıntıya karşı yeterince egoyu güçlendirmişse, ölüm yalnızca Kur'ân'da "berzah" olarak tarif edilen bir nevi geçitten başka bir şey değildir. Sufi tecrübe kayıtları berzahın, benliğin zamana ve mekâna karşı tutumundaki değişime göre şekillenen bir şuur hali olduğunu ortaya koyar. Bu hususta imkânsız ya da ihtimal dışında olan bir şey yoktur. Asabî heyecanın şuura ulaşması için belirli bir zaman gereklidir. Hal böyle ise, bizim mevcut fizyolojik yapımız, hali hazırdaki zaman görüşümüzün temelini oluşturur. Şayet benlik bu yapının bozulmasından sonra da ayakta kalırsa, zaman ve mekâna karşı tutumumuzda bir değişiklik olması normal karşılanmalıdır. Böyle bir değişiklikten tamamen habersiz de değiliz. Sözgelimi, rüya âlemimizdeki izlenimlerin aşırı derecede sıkıştırılması, bazen ölüm anında ortaya çıkan korkunç zihnî heyecan, benliğin farklı zaman standartlarına yetenekli oluşunu ortaya koyar. Bu nedenle berzah, yalnızca pasif bir bekleme hali gibi görünmez. Aksine berzah, benliğin Mutlak Hakikat'in kimi yeni yönlerinin belirtilerini gördüğü ve kendisini bu yönlerle uyarlamak için hazırladığı bir haldir. Bu öyle bir ruhî durumdur ki, bunda görülmemiş bir benlik ihtilali meydana gelir. Özellikle, kişisel gelişimlerinin son aşamalarını geçenler ile benlikleri zaman ile mekânın belirli düzeninde belli bir davranışa alışmış insanlarda bunun etkisini görmek kolaydır. Bazı daha az şanslı insanlar ise böyle bir aşamada şahsiyetlerini kaybedebilir. Ancak benlik, mücadelesini aralıksız bir şekilde sürdürmeli, çünkü ancak bu şekilde yeniden yaratılışı kazanabilir; başka bir ifadeyle, ölümsüzleşebilir.⁴⁶³

İkbal, her fırsatta daimiliğin benlikteki faaliyetin yoğun ve biricik olması durumuna bağlı olduğunu vurgular. Kendi ifadesiyle; "Bu dünya benliğin daha ilk durak yeridir, ey yolcu burası senin devamlı yurdun değildir."⁴⁶⁴ Hatta ona göre, kıyamet gününden önce gerçekleşecek olan "Evrensel Yıkım" sahnesi bile kemâle ermiş bir benliğin mükemmel sükûnetini bozamaz. Bu düşüncesini, "Sûr'a üflenecek ve derhal, göklerdeki ve yerdeki bütün canlılar-Allah'ın diledikleri hariç- cansız yere serilecektir!"⁴⁶⁵ ayetine dayandıran İkbal, benliğin kendilerinde en yüksek yoğunluk noktasına ulaşan kişilerden başka hiç kimsenin bu istisnai durumun içinde

⁴⁶³ İqbal, *The Reconstruction*, s. 96-97; İkbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 155-156.

⁴⁶⁴ İkbal, *Cebrail'in Kanadı*, s. 99.

⁴⁶⁵ *Kur'an*, Zümer (39): 68.

olamayacağını ifade eder.⁴⁶⁶ O, bu noktayı *Darb- Kelîm* isimli eserinde şöyle açıklar: “Hayat sadefe, benlik ise nisan yağmuru damlasına benzer. Damlayı inci haline getiremeyen sadef ne acınacak haldedir. Eğer benlik; kendine bakan, kendine inanan, kendine sahip olan bir varlık ise ölüm dahi onu mahvetmeye muktedir olamaz.”⁴⁶⁷

Benliği kemâle erme sürecinden geçen biri için berzah, ancak zaman ve mekâna ilişkin bir değişimi ifade eder; böyle bir ölüm, benliği güçlenmemiş olanlarınkinden farklıdır. Lakin bu hususa uygun bir şekilde, bazen yüzlerce yıllık mesafe geçilebilir, benliği geliştiren anlar süratli bir şekilde kat edilebilir. Şayet benliği geliştirme, geçici olana duyulan sevginin zincirlerinden kendini kurtarmak, Allah’ın emrettiklerinin bir tefekkürünü ve müşahedesini yapmak ve ölümü yenecek ilahi özelliklere sahip olmak ise, bu durumda söz konusu niteliklere sahip bir kişinin bütün fani sevgileri hakiki Allah aşkının eşliğinde kurban ettiğini gösterir. Bundan dolayı, İkbâl, Allah yolunda olanlar için “dostun yanına hicret edenler” düşüncesi içerisinde. O, bu düşüncelerini şu beyitlerle ileri sürer:

*Bu esrarengiz kulların,
Ki sen onlara tanrılık mertebesi vermişsindir.
Çöl ve deniz onların ayak darbesiyle,
Dağlar da onlardan korkarak zerrecik gibi küçülürler!
Hayat yüzyıllardan beri ihtiyaç duyduğu ateşi,
Onların ciğerinde bulmuştur!
Bunu kalbin kapısının açılışı olduğunu sanırlar,
Ölüm onlar için felaket değildir.⁴⁶⁸*

İkbâl, bir şehit ile terbiyeden geçmemiş bir benlik için berzahın farklı olduğunu vurgular.⁴⁶⁹ Her ne kadar her ikisi için de ölümün harici sureti benzese bile, ancak derunî vaziyetleri aynı değildir. Bu hususla ilgili olarak İkbâl ile yaptığı görüşmelerden birini nakleden Muhammed Hüseyin Arşî’nin anlattıklarını aynen aktarıyoruz:

‘Bu, yaşamayı arzu ediş yoğunluğuna ve şiddetine bağlıdır. Yaşamaya duyulan arzu ne kadar büyükse berzah durumunun süresi de o denli kısadır. Şehitlerde bu arzu çok daha güçlüdür,

⁴⁶⁶ Iqbal, *The Reconstruction*, s. 94; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*,s. 152; Abdul Khaliq, “Iqbal’s Concept of The Life Hereafter”, *Iqbal Review*, (ed. Waheed Qureshi), Pakistan: Journal of the Akademy, Vol: XXXVII, No: III, October 1996, ss. 42-56.

⁴⁶⁷ İkbâl, *Darb- Kelîm*, s. 15.

⁴⁶⁸ İkbâl, *Doğu’dan Esintiler*, s. 117.

⁴⁶⁹ Bu hususla ilgili olarak bkz.; “Allah yolunda can verenleri, sakın ölü sanma! Aksine, onlar Rab’lerinin katında, nimetler içerisinde yaşıyorlar.” *Kur’an*, Âli İmrân (3): 169.

dolayısıyla da onlar için berzah durumu hemen hemen yok gibidir. Fani balçıklarından sıyrılır sıyrılmaz önlerinde açılan yeni hayat manzaralarını müşahede ederler.’ Ben dedim: Kelime hakiki manasıyla alındığında bir mümin için berzah yok mudur yani? ‘Hayır, nedeni de yaşama arzusudur’ dedi.⁴⁷⁰

İkbal, amellerden dolayı Allah’a hesap verileceği için herkesin en azından bir kere haşır⁴⁷¹ olması gerektiğini “Ve hepsi de diriliş gününde O’nun huzuruna yapayalnız gelecektir.”⁴⁷² mealindeki ayete dayandırır. Böylelikle haşrin herkese ve her türden insana tatbik edilmeyeceği; haşre elverişli olmayan bazı şahısların bulunacağı ve bu sebeple onların haşre davet edilmeyeceği yönündeki tartışmalara son veren İkbal, haşır ile bekânın eşanlı olmadığına da dikkat çeker. Ona göre bekâ, ölümün kendisinin son bulmasıdır; bu, huzura ermiş ruhların mutlu bir şekilde Allah’a geri dönmeleri ve bir lütf içinde bulunmaları nedeniyle berzahı gerektirmeyen bir vaziyettir.⁴⁷³

İkbal’in berzah konusundaki görüşleri kendi düşünce sistemi içerisinde bir tutarlılık arz eder. Çünkü o, benliğin dinamikliğinin hiçbir engel tanımadığını ortaya koymaya çalışır. İkbal, bu fikrini “Benlik sazında bulunur izleri ebedî hayatın.”⁴⁷⁴ ifadesiyle ortaya koyar. Anlaşıldığı kadarıyla İkbal, benliğin hayat sürecini yalnızca bu dünyadaki yaşamdan ibaret olduğunu kabul etmez. Aksine bu süreç, yeniden yaratılışla birlikte son bulur. Ancak, o, bu hususla ilgili olarak aşırı bir yoruma giderek, Kur’ân’ın öngördüğü “Onlarla arasında, diriltilecekleri güne kadar bir engel vardır.”⁴⁷⁵ şeklindeki berzah anlayışının ötesini ileri sürer. İkbal’in amacı, ölümsüzlük düşüncesini benliğin dinamik yapısındaki ısrarcılığına dayandırarak, berzah halinin bile benliğin mücadelesine engel teşkil etmeyeceğini ifade eder.

Sonuç olarak, açık bir şekilde görüldüğü gibi, İkbal, öte dünyada gerçek ve kişisel olan bir hayatın varlığını savunur. Bu doğrultuda ölüm ve diriliş anı arası ile diriliş sonrası ile ilgili ortaya konulan yaklaşımlardan, yeniden diriliş ve yeniden

⁴⁷⁰ Münevver, *İkbal ve Kur’ânî Hikmet*, s. 109-110.

⁴⁷¹ “Sözlükte “bir topluluğu bulunduğu yerden zor kullanarak çıkarıp bir meydana toplamak” manasına gelen haşır (haşr) kelimesi, kıyamet gününde yeniden diriltilecek (ba’s) bütün varlıkların hesaba çekilmek üzere bir meydana sevk edilip toplanmasını ifade eder. Buna göre haşır, kıyamet halleri arasında ba’s’tan sonra ikinci merhaleyi oluşturur ve “hesap görüldükten sonra cennet veya cehennem sevk edip dağıtmak” anlamındaki neşrin karşılığı olur.” Süleyman Toprak, “Haşır”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. XVI, İstanbul, 1999, s. 417.

⁴⁷² *Kur’an*, Meryem (19): 95.

⁴⁷³ İkbal, söz konusu düşüncelerini şu ayete dayandırır: “*Ey gönlü huzura ermiş kişi! Rabb’ine dön; razı olmuş ve rızasını kazanmış olarak! Haydi, katıl kullarımın arasına! Gir cennetime.*” *Kur’an*, Fecr (89): 27-30.

⁴⁷⁴ İkbal, *Şu Masmavi Gökyüzünü Kendi Yurdum Sanmıştım Ben*, s. 88.

⁴⁷⁵ *Kur’an*, Müminûn (23): 100.

yaratılış anlayışlardan ikincisinin savunulduğu görülür. Açık konuşmak gerekirse, yeniden yaratılış görüşünün İkbâl'in bir bütün olarak düşünceleriyle daha tutarlı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Kanaatimizce, İkbâl'in savunduğu yeniden yaratılış yaklaşımı çok sağlam bir ilke üzerine kuruludur. Bu ilke, her şeyi ilk kez yaratan Tanrı, bütün bunları yok eder ve yeniden yaratır. Yeniden yaratmada, tamamen dağılmış parça ya da öğelerin yeniden bir araya getirilmesi bir sorun olarak görülebilir. Ancak tamamı bir yaratılış ve yeniden yaratma ile kuşatılmış olan mevcut yaşadığımız hayatı yaratan Tanrı, başka bir hayatı neden yeniden yaratmasın? Çünkü yeniden yaratılış, bütün bir yaşamın doğallığının bitişi ile yeniden doğuşunun bir gerekçesidir.

Yeniden yaratılış inancında yaratmanın şekline ilişkin farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bunlar, aynı bedenle veya yeniden terkip, aslî unsurlara bağlı ve benzer bedenle diriliş görüşleridir. Bu görüşlerle ilgili olarak yapılan tartışma ve incelemeler neticesinde, İkbâl'in haklı olarak savunduğu, benzer bedenle diriliş en makul görüş olarak ele alınabilir. Çünkü bu görüş, hem felsefî hem teolojik açıdan ayakları yere basan argümanlara dayandırılır. Bu çerçevede ölümsüzlük âleminin yapısı, mahiyeti, doğası ve varoluşsal yönü, bu dünyadakinden çok farklı olacağı aşikâr bir durumdur. Bu sebeple, insan da oranın doğasına uygun olarak farklı bir varoluşsal yapıya sahip olur. Bu görüş esas alınarak, bir yandan, yaratılışın hem salt cismanî hem de salt ruhanî olduğunu savunanlar eleştirilir. Öte yandan ise ruh-beden bütünlüğü göz önünde bulundurularak, yaratılışın kişisel kimliğin korunmasını garanti edecek şekilde gerçekleşeceği vurgulanır. Bu bağlamda İkbâl'in orta bir yol ya da uzlaşma niteliği taşıyan “benzer bedenle diriliş” görüşünü savunması, yeniden yaratılış hususunda özgün bir tutum sergilediği görülür. İkbâl'in bu tutumu, İslâm düşünce tarihi açısından farklı ve yeni girişimler açısından cesaret verici olabilir.

Diğer bir sonuç İkbâl'in ölümsüzlük meselesi bağlamında yeniden yaratılış meselesini ele alırken bekâ kavramına dikkat çekmiş olmasıdır. Düşüncelerinin başından sonuna kadar insanın bekâsı kavramı hayatî öneme sahip bir şekilde eserlerine sinmiştir. O, gerek felsefî tartışmalarda, gerekse şiirsel münazaralarda ölümsüzlük düşüncesini bu bağlamda hep savunmuştur.

Bir diğer sonuç olarak, İkbâl'e göre, berzah, kendine bakan, inanan, sahip olan ve kendini bilen bir benlik için engel teşkil etmez. Çünkü bu özellikleri taşıyan bir benlik, yaşama arzusu içindedir. Bu arzuya sahip olanlar berzahı da aşar. Nitekim

İkbal, ölümsüz bir hayat içinde huzura ermiş olanların mutlu bir şekilde Allah'a geri dönmeleri ve bir lütuf içinde bulunmaları nedeniyle berzah halini yaşamayacaklarını ileri sürer. Bize göre, İkbal'in berzah konusundaki görüşleri eleştiriye açık olmasına rağmen, İslâm'daki dinî düşüncelerin yeniden değerlendirilmesi ve inşa edilmesi açısından son derece önemlidir. Bu cümleden olarak, İkbal'in başka konularda olduğu gibi, berzah konusunda da geleneksel çizgiyi takip etmek yerine, kendine özgü bir perspektif geliştirmiş olmasını yeni düşüncelerin ortaya konulması konusunda gelecek nesillere bir örnek teşkil ettiği kanaatindeyiz.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İKBAL'DE ÖLÜMSÜZLÜK DÜŞÜNCESİNİN TEMELLENDİRİLİŞİ

3.1. Ölümsüzlük Algısı ve Kazanılan Ölümsüzlük Anlayışı

3.1.1. Ölümsüzlük Algısı

Ölümsüzlük düşüncesi, insanlık tarihi boyunca neredeyse her çağdaki toplumun dini inanç ve felsefî düşüncelerine bir şekilde yansımış ve çağın insanı üzerinde derin izler bırakmıştır. Bu durum, insanın ya Tanrı'nın varlığını kesin bir şekilde savunarak yahut bir tür Tanrısal olan ile bağlantılı olabilecekleri kanısından bir anlık vazgeçip, ölümden sonra bir hayatın olup olmayacağı hususunda karar vermesini gerektirmiştir. İnsanın içinde bulunduğu bu egzistansiyel durum, beraberinde birtakım soruları gündeme getirmiştir. Sözgelimi, insan kendini “Nereden geldim? Ben kimim? İnsanın bütün yaşadıkları, geleceğe yönelik beklentileri ne olacak, bunlar yarım mı kalacak? Tüm olup bitenler niçin? Nereye gidiyorum?” gibi sorularla karşı karşıya bulur. Var oluş bilinci, hayat, ölüm ve ötesi bağlamında ortaya konulan bu tür sorulardan kendini kolay kolay kurtaramaz.

Konu derinlemesine ele alındığında birbirinden farklı ölümsüzlük algılarının ortaya çıktığı görülür. Örneğin, Epiküros'un adeta “ölüm ötesinden bana ne!” gibi bir yaklaşımla ölümsüzlüğe karşı kayıtsız kalması ifade edilebilir. Benzer şekilde, Bertrand Russell (1872-1970) gibi “ölümden korkmasaydık, ölümsüzlük düşüncesinin ortaya çıkmış olacağını sanmıyorum.”⁴⁷⁶ biçiminde düşünüp ölümsüzlüğe ilişkin olumsuz tutumlar takınan filozoflar görmek mümkündür. Burada konudan kopmamak için ölümsüzlük görüşünü bu şekilde savunmaları, bir başlık altında ele almak üzere erteleyerek, bu düşüncenin aksini ileri sürenlere geçelim. Sözgelimi, Unamuno gibi, ölümden sonra var olmanın, bir formda varlığını devam ettirmenin mücadelesini verenler de vardır.⁴⁷⁷ Görüldüğü üzere, insanoğlu şu yahut bu sebeple, ölümden sonra hayat konusu üzerinde yoğunlaşır. Çünkü bir anlamlandırma telaşı içinde olan insan için yalnızca bugünü yaşamak yeterli değildir. Bu nedenle, Tillich'in haklı olarak ifade ettiği üzere, “İnsan, ölümsüzlüğü her an hissedebilir. İnsanın egzistansiyel konumu, sonlu oluşun yanında, hem ait olduğunu

⁴⁷⁶ Bertrand Russell, *Neden Hıristiyan Değilim*, (trc. Ender Gürol), İstanbul: İlke Kitap, 2006, s. 50.

⁴⁷⁷ Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu*, s. 51.

hem de dışlandığını hissettiği sonsuzluk arzusu bilinci de içerir.”⁴⁷⁸ İnsanlık tarihi boyunca, insanın ölümden sonra bir hayatın peşinden koşması, bir bakımdan yetkin olmak için müthiş bir gayret ortaya koyması kanaatimizce sırf anılan farkındalığın etkisinden kaynaklanır. Hatta gerek teistlerin ölümsüzlük konusundaki olumlu tavırlarının gerekse bunlara karşı materyalistlerin ortaya koyduğu alternatif ölümsüzlük anlayışlarının hep bir ebedilik arzusunun bir neticesi olarak belirlediği söylenebilir. Dolayısıyla ölümsüzlük, geçmişte insan zihnini sürekli kurcalayan bir problem olduğu gibi, günümüzde de kurcalamaya devam edecektir. İşte İkbâl, bu konuyla meşgul olan ve bu bağlamda kendine has bir ölümsüzlük algısı ortaya koyan düşünürlerden biridir.

Ölümden sonra yaşam, David Hume gibi bazı büyük batılı düşünürlerin de kabul ettiği üzere, mantıkla değil, ancak inanç bağlamında çözülebilir. İkbâl’in kendisi de ahiretteki yaşamla ilgili kanaatinin felsefi spekülasyonların yahut gerekçelerin çözümlenmesinden daha ziyade, sarsılmaz iman durumundan kaynaklandığını her fırsatta vurgular. O, bu hususla ilgili olarak, bütün hayatı boyunca insan bilincinin ölümsüzlüğe olan inancını hiçbir surette kaybetmemesi gerektiğini ifade eder. İkbâl anılan kanaatini, İslâm peygamberine borçlu olduğunu ve her bir zerresiyle Hz. Peygamber’e şükran ile dolu olduğunu ve söz konusu problemle ilgili kesinliğin felsefenin bir ürünü olmadığını, bunun başka bir yerden, İslâm’dan, geldiğini söyler. Ancak anılan temel dini kanaatinin yanı sıra, prensip olarak bu problemin rasyonel düzlemde akademik tartışmayla da ele alınması gerektiğini önerir.⁴⁷⁹

İkbâl’in mantık ve sezginin gerçeğin keşfedilmesinde farklı fonksiyonlar olduğu ve ayrıca karşılıklı ilişkileri hakkında kendine özgü bir bakış açısına sahip olduğuna ilişkin ipuçları çalışmanın *I. Bölümü*’nde kısmen ifade edilmişti. Nitekim o, birçok sezgicinin aksine, mantığı küçümsememeyi daha çok yararlı ve belli sınırlar içinde gerekli bulur. Onun için mantık, sezginin açığa çıkardığı gerçekleri araştıran ve sezgisel deneyim tarafından keşfedilen doğru kalıplar arasındaki ilişkiyi belirleyen bir ehliyettir.

⁴⁷⁸ Paul Tillich, “Discussion by Paul Tillich”, *The Nature of Man in Teolojical and Pyschological Perspective*, (ed. By Simon Doniger), New York: Harper and Brothers Publishers, 1962, s. 209.

⁴⁷⁹ Naeem Ahmad, *Iqbal’s Concept of Death, Immortality and Afterlife*, (trans. Abdul Khaliq), Iqbal Academy Pakistan, Lahore: Dar-ul-Fikr, 2006, s. 165.

İkbal'in ölümsüzlük algısına yönelik görüşlerinin net bir şekilde anlaşılması ve bu konudaki düşüncelerinin temel taşlarının yerine oturması için onun mantık ve sezgi ilişkisinin açıklığa kavuşturulması gerekir.

İkbal'e göre mantık ya da akıl, Tanrı'yı ve ölümden sonra hayat gibi kimi konuları sezgi yahut aşk sayesinde tanır. Buna karşın sezgi ise çok sağlam temelleri olan mantıktan yeterli ölçüde faydalanır. Ona göre sezgi, mutlak bir irfan prensibidir. Çünkü sezgi sayesinde bilgi ve irfan mümkündür. Bununla birlikte, sezgiye yolda lazım olan malzemeyi, yani müspet fikirleri veren mantık ilminin faydası inkâr edilemez. Zira ona göre, ancak mantık ve sezgi bir arada bulunursa, ölümsüzlükten bahsedilebilir. Bunun için mantık ile sezgiyi birbirinden ayrı, kopuk ve birbirlerini dışlayan, ötekileştiren alanlar olarak değerlendirmemek gerekir.⁴⁸⁰

İkbal'in akıldan en iyi şekilde istifade edilmesi gerektiği konusundaki tüm vurgusu, sonuçlarını akıl ve bilimsel bilginin ışığı altında kanıtlamaya çalıştığı sezgi ve dini tecrübe üzerinedir. Çünkü onun, bir yandan akıl ve duyu arasında, diğer yandan da sezgi ve akıl arasında bir çelişki görmediği anlaşılır. Bu bağlamda onun ısrarla vurguladığı şey, akıl, sezgi ve duyunun birbirine organik olarak bağlı olduğu ve organik bir bütünlük içinde bulduklarından söz etmesidir. En yüksek formundaki akıl, nihai olarak gerçekliğin en şümüllü tecrübesi olan sezgiye doğru yol alır. Bu sebepten hayatın alışagelmeyen bir görünümü olarak sezgiyi reddetmek yerine İkbal, onu anlamamız ve metafizik ile bilimin kavrayışı içine getirmemiz gerektiğini söyler.

İkbal'in mantık ve sezgi konusundaki düşünceleri gerek din felsefesi gerekse ölümsüzlük anlayışının tespit edilmesinde son derece önemlidir. Bundan dolayı, bu hususu, burada işlemeyi uygun gördük. Onun konu hakkında *Kervan'ın Çağrısı* isimli eserinde kaleme aldığı şu şiiri, düşüncelerinin açıklığa kavuşması açısından yol gösterici bir mahiyet taşır:

*Akıl bir gönle söyledi:
Yolunu şaşırmanın kılavuzuyum ben.
Yerde olmama rağmen göklere giderim,
Bak ne kadar yükseklerle tırmanırım ben!
Dünyada benim görevim kılavuzluktur,
Hızır gibi hızlı ve hareketliyim ben!*

⁴⁸⁰ İkbal, *Câvidnâme*, B. 556-558, s. 122.

*Hayat bir kitapsa yorumcusuyum ben,
Cenab-ı Hak'ın şânının bir cilvesiyim ben...!
Sen nesin ki, yalnız bir kan damlasısın.
Hâlbuki paha biçilmeyen bir almaşım ben!
Bunları duyunca kalp dedi ki:
Benim ne olduğumu görmüyor musun sen?
Doğru, sen hayatın sırrını bilirsin;
Ama onu gözümle görürüm ben.
Sen yalnız dışıyla ilgilenirsin,
Ben ise içine dalarım...
İlim senden ise irfan bendendir.
Sen Allah'ı ararsın, ben ise Allah'ın örneğiyim!
İlimin sonu huzursuzluktur,
Bu hastalığın ilacıyım ben.
Gerçekler dünyasının mumusun sen.
Güzellik diyarının aşığıyım ben!
Zaman ve mekân bağıyla bağılsın sen.
Göklere uçan özgür bir kuşum ben!
Baksana benim yüksek mevkime,
Rabb-ı Celil (Allah)'ın sırdaşıyım ben!⁴⁸¹*

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere İkbâl, gönül ve akli konuşarak onların işlevlerini, görevlerini ve tesirlerini ortaya koyar. Buradan da onun ölümsüzlük algısına yönelik düşüncelerinin kaynağının nerede aranması gerektiği hususu bir açıklık kazanır.

Felsefenin gücünü, önemini ve değerini inkâr etmeyen İkbâl, dinin hakikatini önemser. Daha açık konuşmak gerekirse İkbâl, felsefeyi insanı inkâra götüren bir faaliyet olarak görmez. Aksine bu dünyadaki her şeyi anlamlandırmak ve bundan sonrasına ilişkin bir algı oluşturmak için felsefenin çok güçlü bir etkisinin olduğunu ifade eder. Sözelimi, evreni, evrende olup bitenleri ve evrendeki gidişatı akıl olmadan anlamlandırmaya çalışmak beyhude bir çabadır. Bütün bu karmaşık yapıya öyle ya da böyle bir cevap bulan akıl, yaşamın sırrı söz konusu olunca yetersiz kalır. Çünkü aklın gidebileceği bir son nokta vardır. Başka bir ifadeyle, sınırsız bir akıl tasavvur edilemez. Şayet böyle bir aklın var olduğu savı, Tanrı'yı dışarıda tutmakla birlikte, felsefenin kesin bir şekilde çözemediği ölümsüzlük gibi konularda belirli

⁴⁸¹ İkbâl, *Doğu'dan Esintiler*, s. 52-53.

incelemelerden sonra bir kesinlik kazanmış olur. Ancak henüz böyle bir şeyin varlığı söz konusu olmadı. Bu sebeple İkbâl'in haklı olarak ifade ettiği üzere, ölümden sonra bir hayat daha çok bir inanca dayanır.⁴⁸² İkbâl'in ölümsüzlük algısına yönelik temel kaynağını, bu düşünce oluşturur.

İkbâl, ölümsüzlük kavramını açıklamaya Kur'ân'ın bazı ayetlerini temel alarak başlar. Ona göre, Kur'ân'da bildirildiği şekliyle, ölümden sonra yaşam kavramı bazı durumlarda ahlâkî bazı durumlarda ise biyolojik bir nitelik taşır. Ahlâkî bakış açısına göre-daha sonra bir başlık altında ele alınacaktır-dünyevî ve ahiretteki yaşamın sürekli olarak devam eden bir amacı vardır. Her iki yaşamın da sağlık, refah ve insanoğlunun kurtuluşu gibi ortak hedefleri vardır.⁴⁸³

İkbâl, bu noktada üç şeyin belirtilmesi gerektiğini ifade eder. Bunlar, Kur'ân'da berrak bir şekilde bulunur ve bu konuda hiçbir kanaat farklılığı yoktur yahut olmaması gerekir. İkbâl, söz konusu üç noktayı şöyle ifade eder:

- I. Benliğin zamanda bir başlangıcı vardır, ancak zaman-mekân düzeninde ortaya çıkmadan önce benlik mevcut değildir. Bu hususla ilgili olarak şu ayeti referans gösterir: “De ki: Rabbinizden, hakikatin ta kendisi olan Kur'ân geldi. Artık dileyen inansın, dileyen inkâr etsin.”⁴⁸⁴
- II. Kur'ân'a göre, bu dünyaya tekrar dönüş kesinlikle mümkün değildir. Bu görüş aşağıdaki ayetlerde açık bir şekilde belirtilir. Nihayet onlardan birine ölüm gelip çattı mı, Ey Rabb'im!” diye feryat edecek, “Ne olur bana bir fırsat daha ver beni geri çevir. İhmalkârlık ettiğim konularda, iyilik yapayım.” Hayır. Bu onun ağzından çıkan boş ve anlamsız bir sözden başka bir şey değildir!⁴⁸⁵ “Ve dolunay halinde iken Ay'a yemin olsun ki, siz aşama aşama ilerleyeceksiniz.”⁴⁸⁶
- III. İnsan egosu sınırlıdır. Bu sınırlılık bir talihsizlik değil aksine insanoğlu için bir onur meselesidir. Çünkü sınırlı ego kendini giderek sağlamlaştırma ve tamamlama yoluyla, tanrısal ihtişamı görebileceği

⁴⁸² İkbâl, *Doğu'dan Esintiler*, s. 58-59.

⁴⁸³ İqbâl, *The Reconstruction*, s. 92; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 151.

⁴⁸⁴ *Kur'ân*, Kehf (18): 29.

⁴⁸⁵ *Kur'ân*, Müminûn (23): 99-100.

⁴⁸⁶ *Kur'ân*, İnşikâk (84): 18-19.

gerçeklik seviyesine ulaştırır.⁴⁸⁷ İkbal, bu hususla ilgili olarak şu ayeti referans olarak gösterir: “Göklerdeki ve yerdeki bütün varlıklar, Rahmân’ın huzuruna ancak birer kul olarak çıkacaklardır. Hiç kuşkusuz Allah, onların hepsini kuşatmış kendilerini bir bir saymıştır.”⁴⁸⁸

İkbal’e göre, sözü edilen noktalar son derece önemlidir ve öteki dünyada yahut ahirette kurtuluşla ilgili İslâmiyetin öğretisi bakımından bunların çok iyi anlaşılması gerekir. Nitekim sonlu ego, Sonsuz Egonun karşısına ancak kendi bireyselliğinin eşsiz tekilliği içinde çıkar. Çünkü ancak bu şekilde birey, geçmişteki yapıp-etmelerine bakarak geleceğinin ne olacağını tahmin edebilir. İkbal, bu konuda şu ayete atıf yapar: “Biz her insanın kaderini, onun kendi boynuna bağladık. Mahşer Günü onun karşısına, açılmış olarak bulacağı bir kitap çıkaracağız. Oku bakalım kitabını; bugün kendi hesabını görmek için bizzat kendin yeter sana!”⁴⁸⁹ Dolayısıyla insanın akıbeti her ne olursa olsun, insan bireyselliğini hiçbir surette kaybetmeyecektir. Kur’ân’a göre, insanın en büyük mutluluğu bireyselliğini ve sonluluğunu kaybetmesi değildir. İnsanın “bitmeyen ödülü”nün manası, nefisini kontrol etmenin, biricikliğini ve bir ego olarak faaliyetinin daha da yoğunlaşarak gelişmesi ve artmasıdır. İkbal’e göre, bu durum, benliği en yüksek yoğunluk noktasına ulaşan kişilerin birtakım istisnai durumlar yaşamasına vesile olur. Sözelimi, Hz. Peygamber’in Miraç deneyimi ya da Hz. Musa’nın Tanrı’nın ilâhî niteliklerine şahit olması ele alınabilir. Bu olaylar sonlu olanla sonsuz olanın karşılaşması esnasında sonlu olanın bütünlüğünü koruyamayacağını savunan panteistlere göre imkânsız görünür. Ancak bir panenteist olan İkbal için anılan olayın gerçekleşmesi mümkündür, çünkü bu durum İslâmî öğretisi ile uyumludur.⁴⁹⁰

İkbal’in ölümsüzlük düşüncesinin kavranması için yukarıda ifade edilen üç nokta berrak bir şekilde anlaşılmalıdır. Yukarıda dile getirilen üç noktanın anlaşılması halinde, onun ölümsüzlük öğretisi daha kolay özümsebilir.

İkbal’in ölümsüzlük düşüncesinin özgün yönlerinden birini oluşturan ve aynı zamanda yukarıda ifade edilen üç noktanın daha iyi bir şekilde açıklığa kavuşmasını sağlayan onun ölümsüzlük probleminin zaman problemiyle yakından ilişkili olduğu

⁴⁸⁷ İqbal, *The Reconstruction*, s. 92-93; İkbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 151-152.

⁴⁸⁸ *Kur’ân*, Meryem (19): 93-95.

⁴⁸⁹ *Kur’ân*, İsra (17): 13-14.

⁴⁹⁰ İqbal, *The Reconstruction*, s. 92-94; İkbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 151-153.

yönündeki görüşüdür. Nitekim İkbâl'e göre zaman, insanın iradesi dikkate alınmaksızın, kısmi geçişler yapmak zorunda olduğu, geçmiş, şimdi ve geleceğe bölünmüş periyodik düz bir çizgi şeklinde tasavvur edilirse, insanı ölümsüzlüğe götüren yahut ölümsüz kılan gerek teolojik gerekse felsefî yolların tıkanmasına sebep olur. İkbâl'in düşünce sisteminden bakıldığında, bu durumda benliğin sürekliliği için gerekli şartlar olan kabiliyet ve yaratıcı faaliyet imkânları ortadan kalkar. Böylelikle, insan kendini zamanın ağır ve acımasız çarkı altında ezilmekten kurtaramaz. Daha açık konuşmak gerekirse, ölümsüzlüğü konuşmak yahut bu bağlamda çözüm önerileri girişimlerinde bulunmak çok güç bir durum alır. Bu sebeple, bu tür bir zaman anlayışını reddeden İkbâl, bu güçlüğün üstesinden gelmek için zaman kavramı ile ölümsüzlük arasında bir ilişkiye dikkat çeker.⁴⁹¹

Zaman kavramına dair görüşlerini hem Kur'ân ve klasik İslâm kaynaklarına hem de çağdaş felsefe ve bilim kaynaklarına dayandıran İkbâl, Elalî Zenon (M.Ö. 490-430?)'dan Eşarilere, Isaac Newton (1643-1727)'dan Albert Einstein (1879-1955)'a ve Henri Bergson (1859-1941)'a kadar kimi düşünürlerin zaman konusundaki düşüncelerini kritize ederek kendine özgü bir zaman görüşü ortaya koyar.⁴⁹² Bu bağlamda İkbâl, doğanın var oluş kategorilerinden biri olan zamanın madenin tek başına var olduğunu, statik ve değişmez bir karakter arz ettiğini her fırsatta reddeder. Başka bir ifadeyle, maddi dünyanın statik ve sabit gerçeklik, katı ve hareket etmeyen gerçeklerden oluşan, hareketsiz bir boşlukta tek düze bir ilişki sistemi içinde etrafı sarılmış olarak açıklanamayacağını ısrarla vurgular. Madde teorisini reddeden ve geleneksel materyalizm teorisinin savunulamayacağını ifade eden Whitehead gibi düşünen İkbâl'e göre, şayet fizik, algılanan nesnelere tutarlı ve hakiki bilgisini oluşturursa, bu durumda geleneksel madde teorisinin reddedilmesi zorunlu olur. Nitekim bu teori duyularımızın ortaya koyduğu ve bir gözlemci ve deneyci olarak fizikçinin yalnızca kendisine dayanmak zorunda olduğu kanıtı, gözlemcinin zihnindeki öylesine izlenimlere indirgediği açıktır. Bu teori, tabiat ve tabiatı gözlemleyen kişi arasında, bir boşluk meydana getirir. Ayrıca söz konusu teori, tabiatın yarısını bir "rüyaya", diğer yarısını da "tahmine" indirger.⁴⁹³

⁴⁹¹ İqbâl, *The Reconstruction*, s. 32; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 108.

⁴⁹² Rifât Hassan, "The Concept of Time in Iqbal's Thought", in *Journal of the Regional Cultural Institute*, Regional Cooperation for Development (R.C.D. Turkey, Iran, Pakistan), Tehran, Vol: VI, No:III-IV, Summer and Autumn 1973, ss. 103-128, s.103.

⁴⁹³ İqbâl, *The Reconstruction*, s. 27; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 66.

Statik gerçeklik yaklaşımına muhalif olan İkbâl, Zenon'un paradoksunu reddeder. Yine İkbâl, Zenon'un bu hususta ortaya koyduğu iki paradigmayı da ele alır. Bu paradigmalardan birincisi, mekân sonsuzca bölünebilir ve mekânda hareket imkânsızdır. Hareket eden cismin varış noktasına erişebilmesi için, önce kalkış noktası ile varış noktası arasındaki mesafenin yarısını kat etmesi gerekir. Söz konusu yarıyı da kat edebilmesi için yarı mesafenin de yarısını geçmesi gerekir. Bu durum sonsuzca gider. Bir mekân noktasından diğer bir noktaya gidebilmek için, ara mekândaki sonsuz sayıda noktayı geçmek durumundayız. Ancak sonlu bir zamanda sonsuz noktayı geçmek imkânsızdır. İkinci argümanı ise havadaki ok hareket etmez. Çünkü havada bulunduğu herhangi bir anda, ok belli bir mekân noktasında sükûn halindedir. Böylelikle Zenon, hareketin aldatıcı bir görünüş olduğunu ve gerçekliğin bir ve değişmez olduğunu ifade eder. Ancak hareketi inkâr etmek, bağımsız mekânı inkâr etmek demektir. Nitekim İkbâl'e göre, Eş'ari mezhebine bağlı Müslüman düşünürler mekânın ve zamanın sonsuz bölünebilirliğine inanmamıştır. Çünkü onlara göre uzay, atomların birleşmesinden meydana gelir ve hareket de atomların uzaydaki geçişidir. Zamanın sonsuz kadar bölünebilir olması söz konusu olamaz. Çünkü zaman, bölünemeyen anlar ve noktalardan meydana gelir. Onlar, hareketin imkânını, bölünemeyen küçüklüklerin var olduğu varsayımına dayandırır. Ancak İkbâl'e göre İbn Hazm (994-1064), Eş'arilerin bölünemeyecek kadar küçük kavramını reddetmiş, günümüz matematik bilimi de bu yaklaşımı teyit etmiştir. Dolayısıyla Eş'arilerin argümanı mantıksal olarak Zenon paradoksunu çözemez. Ancak modern düşünürlerden Bergson ve Russell kendi görüşleri doğrultusunda Zenon'un savunduğu iddiaları reddeder. Bergson'a göre hareket, dinamizm ve değişiklik eşdeğer tutulduğu takdirde, asıl gerçektir. Yine İkbâl'e göre Russell'ın argümanı ise Georg Cantor (1845-1918)'un matematiksel süreklilik teorisine dayanır. Cantor'un keşfi, imkânın ve zamanın sürekli olduğunu ortaya koyar. Russell, hareketin gerçekliğini Cantor'un teorisine dayandırarak ispatlar. Hareketin gerçekliği demek, mekânın ve zamanın bağımsız olduğu anlamına gelir.⁴⁹⁴

İkbâl'e göre sonlu bir zaman dilimindeki anların sonsuz çokluğu ile sonlu bir mekân dilimindeki noktaların sonsuz çokluğu arasında birebir karşılık geldiğini varsaysak bile, bölünebilirlikten kaynaklanan güçlük hala aynı kalır. Anılan süreklilik tasavvuru, eylem olan hareketi değil; ancak dışarıdan görüldüğü şekliyle

⁴⁹⁴ İqbal, *The Reconstruction*, s.29-30; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 68-70.

resim olan hareketi gösterir. Hareket fiili, düşünülmesi açısından bölünebilirliği kabul ederken; yaşanması açısından herhangi bir bölünebilirliği kabul etmez. Sözelimi okun uçuşu, mekânda bir geçiş olarak gözlenmesi bakımından bölünebilir, ancak onun uçuşu, mekânda meydana gelmiş olmasına bakılmaksızın, bir fiil olarak görülmesi bakımından birdir ve çokluğa ya da parçalanmaya uygun değildir. Uçuşun bölünmesi, onun yok olması demektir.⁴⁹⁵

İkbal, zaman konusundaki tüm zorlukların psikolojik yaklaşımın eksikliğinden kaynaklandığını düşünür. Bu konuda Bergson ile hemfikir olan İkbal, konuya psikolojik analizlerle başlar. Ona göre şuurlu tecrübe, Gerçeklikle mutlak bağlantı içinde olan ayrıcalıklı bir varoluşsal durumdur. Bu durumun tahlili, belki de varlığın nihai ve kesin anlamına bir nebze de olsa ışık tutar. “Kendi şuurlu tecrübeme baktığımda ne bulurum?” İkbal bu konudaki görüşünü Bergson’a atıfla dile getirdiği şu ifadeyle destekler: “Halden hale geçerim. Sıcakım yahut soğukum. Mutlu veya üzgünüm. Çalışırım yahut hiçbir şey yapmam. Ya çevremdeki şeylere bakarım veya başka bir şey düşünürüm. Duyular, hisler, irade etmeler, fikirler benim var oluşumun bölündüğü ve tersinden onu renklendiren değişimler böyledir. O takdirde ben, kesintisizce değişirim.”⁴⁹⁶ Böylelikle iç yaşantıda durağan olan hiçbir şey yoktur, her şey devamlı hareket halindedir, hallerin sürekli bir akışı vardır. Bu, mola ve dinlenme yeri olmayan bir yolculuktur. Ne var ki zaman olmaksızın devamlı değişim düşünülemez. Bu durumda derunî tecrübemize dayanarak şuurlu varlığın zaman içinde hayat olduğunu söyleyebiliriz. Bilinçli tecrübe daha derin bir şekilde incelendiğinde, benliğin kendi derunî hayatında merkezden çevreye doğru hareket ettiği görülür. İkbal’e göre, daha önce bahsedildiği üzere, şuurlu tecrübenin tabiatında bilen ve yapan şeklinde tasvir edilebilecek iki yönü vardır. Yapan benliğin unsurları rakamsal olarak çokluk iken, bilen benliğin ise nitelikseldir. Başka bir ifadeyle, bunda hem değişiklik hem de hareket vardır. Ancak ne değişiklik ne de hareket bölünebilir. Çünkü bunların parçaları birbirine sımsıkı bağlıdır. Dolayısıyla bilen benliğin zamanı yekpare bir “şimdi”dir. Yapan benliğin mekân âlemiyle olan alış verişinde beliren şimdiler, bir ipe dizilmiş inci taneleri gibi bir “şimdiler” dizisine dönüşür. Bu halde, mekânın karışmadığı mutlak ve net bir süre olan “saf süre” işte buradadır. İkbal’e göre Kur’ân, kendine özgü sadeliğiyle aşağıdaki

⁴⁹⁵ İqbal, *The Reconstruction*, s. 30; İkbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 70.

⁴⁹⁶ İqbal, *The Reconstruction*, s. 37-38; İkbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 80.

ayetlerde sürenin ardışık olan ve olmayan yönlerini şöyle ima eder:⁴⁹⁷ “Ve asla ölmeyecek olan O hayat sahibine güven. Gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunan bütün varlıkları altı günde yaratan, sonra Arş’ın sahibi O’dur.”⁴⁹⁸ “Biz her şeyi belli bir kaderle yarattık: Bizim emrimiz birdi, göz kırpmaya gibi hızlıydı.”⁴⁹⁹

İkbal, anlaşıldığı üzere, iki zamanın mevcut olduğuna dikkat çeker. Bunlardan birincisi olan seri zaman, değişen günlerin gösterdiği gerçek olmayan zamandır. Söz konusu geçici insanî zaman, yaratılış anında husule gelmiştir. İkincisi olan ilahî zaman ise bütün hadiseleri bir anda ihtiva eden bir zamandır. Bu zaman, Tanrı’da her şeyin aynı zamanda mevcut ve seri halinde görünen bir nizama bağlı olmayan zamandır. Dolayısıyla ilahi zaman, daimî bir şimdidir.

İkbal, şiirlerinde ölüm temasını işlerken beraberinde “ebedîlik” kavramına da değinir. Bu tema, genellikle zaman-mekân-aşk-dinamiklik denkleminde ifade edilir. Nitekim *Cavidnâme* isimli eserinde, ölüm ve ebedilik temasına yönelik bir başka zaman ve mekân yolculuğunun evrelerinden bahseder. Anılan eserde İkbal, adeta birtakım yolculuklar yapar. Sözelimi, manevi hocası Mevlânâ’nın peşinde göklere yükselir; ay ve yıldızları geçer, Tevâsin vadisine gelir, Merkür, Venüs, Merih, Jüpiter ve Satürn gezegenlerine uğrar; kadim metinlerin kahramanlarıyla görüşür. Cemaleddin Afganî ve Sait Halim Paşa ile Doğu ile Batı’nın sorunlarını tartışır, İbn Arabî ve Dante’ye göndermeler yapar; onları konuşturur ve Nietzsche’ye beyitler okutur. Burada İkbal’in bahsettiği yolculuk, “gerçek zaman”da yapılan bir yolculuktur. İkbal, bu eserde sözü elden hususla ilgili şu sözlere yer verir:

Dedi ki: “Ben Zurvan’ım⁵⁰⁰ dünyayı yenenim-hem gözden gizliyim, hem meydandayım. Her tedbir benim takdirime bağlıdır; konuşan ve susan hep benim şikârımdır. Daldaki gonca benim sayemde büyüyor, yuvadaki kuşçağız benim yüzümden ağlıyor. Tohum benim uçuşumdan filiz oluyor; her ayrılık benim feyzimden vuslat oluyor. Ben hem itab hem hitap getiriyorum; susatıyorum, sonra şarap getiriyorum. Ben hayatım, ben ölümüm, ben haşr ve neşrim, ben kıyametim ve cehennem ve cennet ve huriyim. İnsan ve melek benim bendimdedir; bu altı günlük dünya benim çocuğumdur. Daldan kopardığın her gül benim, gördüğün her şeyin annesi benim. Bu dünya, benim tilsimimle esirdir; benim nefesimden bu dünya her an eskiyor. Fakat, “lî ma’llah vaktün (benim Allah’la bir vaktim var)” sözünü gönlüne koyan kahraman, tilsimimi kırabilir. Ya gözüm başka bir dünyaya

⁴⁹⁷ Iqbal, *The Reconstruction*, s. 37-39; İkbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 80-82

⁴⁹⁸ *Kur’ân*, Furkân (25): 58-59.

⁴⁹⁹ *Kur’ân*, Kâmer (54): 49-50.

⁵⁰⁰ Zurvan mefhumu İslâm dininde, dehr kelimesiyle aynı anlamda kullanılır.. İkbal’e göre hakiki mümin, Zurvan’ın sihri kırılmalıdır. (İkbal, *Cavidnâme*, s. 45-46).

*açıldı veya mevcut olan dünya bambaşka oldu. Ben bu renk ve koku dünyasından öldüm, gürültü olmayan dünyada doğdum. Benim ipim bu eski dünyadan kesildi, yeni bir dünya elime geçti. Vücut daha hafif oldu, can daha seyyar, gönül daha basir ve daha uyanık. Gizli olan perdesi peyda oldu-kulağıma yıldızların nağmesi geldi!*⁵⁰¹

İkbal'e göre bütün dünya, zamanın hükmüne tabidir; zamanın idaresinden çıkabilmek için insan ilâhî zamana ulaşmalıdır. Yani bu duygu ve şuur dünyasından vazgeçip kendi ruhanî kuvvetlerini geliştirmek suretiyle günün birinde ilâhî hayat cereyanına katılıp Zurvan'ın hükümlerinden kurtulacaktır. Nitekim zamanda iken bu zamansızlığa erişmek, Allah ile bir an yaşamak, dinin hakikî manasıdır. İkbal'in kimi hususlarda etkilendiği ve bazı ifadelerini iktibas ettiği Alman düşünür F.Schleiermacher (1768-1834), bunu şöyle ifade eder: “Sonu olanın ortasında, nihayeti olmayanla bir olmak ve her anda ebedî olmak, işte bu, dinin ölümsüzlüğüdür.”⁵⁰²

İkbal, insana, göze görünen bu dünyevî, seri zamana bağlı olan Güneşten vazgeçip günleri olmayan can nuruna, ilâhî zamana varmayı tavsiye eder. Böyle bir tecrübe, insanı bütün sınırlı durumlardan kurtarır, onu kendi kaderinin sahibi yapar. Bunun daha ötesi ise insanı bir açıdan ölümden kurtarır. Bu durumda anılan bir hayat, hem zamanı hem de ölümü yenmiş olur. Değil mi ki ölüm, zamana bağlıdır. Ölümden önce, dünyevî yaşamın koşulu olan zaman ve mekândan kurtulan insan, dünyevî ölüme de artık önem vermeyecektir. Bu anlamda, insanın anılan ilahi zamana mutlak surette ulaşması gerekir. Çünkü insan, böylelikle ölümsüzlüğü de elde etmiş olacak. İkbal, belirgin bir şekilde bu durumu şöyle ortaya koyar:

*Bugün, yalnız bir seyyarenin firarından ibarettir; sen yalnız “geçti gitti” diyebilirsin, başka bir şey değil.” Günlerden olmayan gün ne güzeldir! O gün ki, onun sabahının ne öğlesi ne akşamı var! Kalp onun nurundan Ruşen olunca, sesleri tam renkler gibi görülebilir. Gıyapta kalanlar, onun parlıtısından huzur oluyor; onun nöbeti zeval bulmaz, geçmez. Ya Rabbi, günün birinde bana böyle bir gün bahşeyle! Beni, yanmadan geçen günlerden kurtar.*⁵⁰³

İkbal, Benliğin Sırları isimli eserinde geçen “Vakit Kılıçtır” şiirinde, zaman kavramına yönelik düşüncelerini daha net ifadelerle şöyle ortaya koyar:

*Ey dün geceye, yarına esir olup kalan, gönlünde başka bir âlem var;
onu gör.*

Çamuruna zulmet tohumunu ektin. Vakti bir yazı zannettin.

⁵⁰¹ İkbal, *Cavidnâme*, B. 205-222, s. 47-49.

⁵⁰² İkbal, *Cavidnâme*, s. 48.

⁵⁰³ İkbal, *Cavidnâme*, B. 11-15, s. 3-7.

Gene gece ve gündüzün kadehi ile fikrin, zamanın uzunluğunu ölçtü.

Bu ipi omuzuna zünnar gibi bağladın. Putlar gibi batıl satıcısı oldun.

Müslüman mısın? Bu zünnardan kurtul.

Bir mum olup hür insanlar milleti olan Müslümanlığın meclisini aydınlat.

Sen ki zamanın aslı nedir, bilmiyorsun; ebedî hayattan haberdar değildin.

Daha ne kadar gece ve gündüze esir olup kalacaksın?

Vaktin aslı, güneşin devranından meydana gelen bir şey değildir.

Evveli ve ahiri olmayan bizim vaktimiz kalbimizin hıyanetinde yetişmiştir.

Hayat, zamandan; zaman ise hayattandır.

Peygamber zamana sövmeyiniz diye emretmiştir.

Vakit sazının nağmesi, sukûttur. Vaktin sırrına ermek için gönle dalmak lâzımdır.⁵⁰⁴

İkbal'e göre eğer yaratılıştaki hikmeti aklî olarak kavrarsak, bunun binlerce yılı kapsayan bir faaliyet ve hareket olduğunu görürüz. Nitekim Kur'ân ve Tevrat'ın ifadelerine göre bir tek ilahî gün, bin yıla eşittir. Başka bir bakış açısından, binlerce yıl sürmüş olan yaratma süreci, bölünmez bir fiildir ve "bir göz kırpması" kadar hızlıdır. Ancak buradaki asıl mesele, saf süre şeklindeki anılan derunî tecrübeyi kelimelerle ifade etmenin imkânsızlığıdır. Çünkü dil gündelik olarak yapan benliğin ardışık zamanına göre şekillenmiştir. Bu hususu daha anlaşılır hale getirmek için İkbal şu örneği verir: Fizik bilimine göre, sizin kırmızıyı hissedebilmeniz sebebi, saniyede 400 milyar frekanslı bir dalga hareketinin hızıdır. Eğer siz bu müthiş frekansı dışarıdan gözleyebildiyseyiz ve ışığın algılanabilirliğinin sınırı sayılan saniyede 2000 oranında sayabilseydiniz, sizin saymayı bitirmeniz 6000 yıldan fazla zaman alırdı. Fakat yine de siz pratikte sayılması imkânsız olan bir dalga boyunun frekansını, bir anlık zihinsel algılama fiiliyle kavrarsınız. İşte bu şekilde zihinsel bir hareket, bir sıralamayı, bir süreye çevirir. Anlaşıldığı üzere, bilen benlik, bir bakıma yapan benliğin düzelticisidir. Çünkü yapan benlik için kaçınılmaz olan küçük mekân ve zaman değişimlerini, bilen benlik, şahsiyetin tutarlı bütünlüğünde bütün "buradaları" ve "şimdileri" bir düzen halinde birleştirir. Bu durumda, şuurlu tecrübemizin daha derinden tahlili sonucu ortaya çıktığı gibi, saf zaman, birbirinden ayrı, geri döndürülebilir anların bir dizisi değildir. Saf zaman, içinde geçmişin arkada

⁵⁰⁴ İqbal, *The Secrets*, B. 1550-1570, s. 135-137; İkbal, *Esrar-ı Hodî*, s. 63-64.

bırakılmadığı, aksine şimdiki zamanla hareket eden ve ilerleyen organik bir bütündür. Gelecek ise önümüzde duran ve kat edilmesi gereken bir yol değildir. Geleceğin var olduğunu söylememizin sebebi, onun sadece belirsiz bir imkâna sahip olmasındandır. Burada “organik bütün” olarak ifade edilen zamanla ilgili bu kavram, Kur’ân’ın diliyle “kader” olarak tasvir edilen şeydir. İktbal’e göre, kader kelimesi, gerek İslâm dünyasında gerekse İslâm dünyasının dışında yanlış anlaşılmıştır. Çünkü kader, imkânları hala belli olmayan zamandan ibarettir. Başka bir ifadeyle kader, sebep-sonuç kuralları içinde bulunmayan zamandır. Doğrusu bu zaman, mantıkçı anlayışın zamana empoze ettiği şematik hususiyetten bağımsız bir zamandır. Yani kader, düşünüldüğü ve hesaplandığı haliyle değil, hissedildiği haliyle zamandır. Dolayısıyla gerçek bir zamanda yaşamak, seri halindeki zamanın zincirlerinden kurtulmak, dakikadan dakikaya onu yaratmak ve yaratmada mutlak surette özgür ve aslî olmaktır.⁵⁰⁵ Öte yandan yine İktbal’e göre “Allah’ı düşünmeyi veya O’na şükretmeyi arzu edenler için, gecenin ve gündüzün peş peşe gelmesini takdir eden O’dur.”⁵⁰⁶ ayetinin anlamını kavradığımız takdirde, benliğimize yansımış haliyle zaman dizisine ilişkin eleştirel bir yaklaşım ortaya konulur. Bu eleştirel yaklaşım, saf sürenin anlaşılmasına vesile olur. Saf sürenin anlaşılması halinde ise Mutlak Ego’ya ulaşılır. Anılan saf sürede düşünce, hayat ve amaç organik bir bütünlük oluşturacak şekilde iç içe geçmiştir. Anılan birlik, bir benliğin birliğidir. Saf süre, bu benlik sayesinde fark edilebilir. Ayrıca saf süre, nesnelere ve olayların çokluğunu bir arada tutamaz. Ancak kalıcı bir benliğin bilme fiili, sürenin sonsuz anlara parçalanmış çokluğunu kavrayabilir ve onu belli bir düzenin organik bütünlüğüne çevirebilir.⁵⁰⁷

Yukarıda görüldüğü üzere, zaman, insanı “Nihai Gerçeklik”e götüren bir öge olarak öne çıkar. İktbal’in burada ifade ettiği gerçek zaman, saf süre anlamındaki zamandır. Ancak Mc Taggart’a göre zaman, gerçek değildir. Çünkü her bir olay geçmiş, şimdi ve gelecektir. Sözelimi, İktbal’in ölümü bizim için geçmiş, onun çağdaşları için şimdiki, Nietzsche için gelecekteki bir olaydır. Dolayısıyla İktbal’in ölümü, birbirine zıt özellikleri bünyesinde toplar. Bu argüman, Mc Taggart’ın

⁵⁰⁵ İqbal, *The Reconstruction*, s. 39-40; İktbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 82-83; Christopher Scott McClure, “Reconstructing Islam in a Post-metaphysical Age: Muhammad Iqbal’s Interpretation of Immortality”, (ed. H. C. Hillier ve B. B. Koshul), *Muhammad Iqbal Essays on the Reconstruction of Modern Muslim Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015, s. 148vd.

⁵⁰⁶ *Kur’ân*, Furkân (25): 62.

⁵⁰⁷ İqbal, *The Reconstruction*, s. 44-45; İktbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 88-89; İktbal’in zaman ve buna bağlı olarak ortaya koyduğu sonsuzluk görüşü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.; Naem Ahmad, “Iqbal’s Concept of Eternity”, *Iqbal Review*, (ed. Muhammad Moizuddin), Pakistan: Journal of the Akademy, Vol: XXIII, No: I, April 1977, ss. 4-24.

zamanın seri doğasını kesin olarak kabul ettiğini gösterir. İktbal'e göre, geçmiş, şimdiyi ve geleceği zamanın zati unsurları olarak görürsek, bu durumda zamanı doğru bir çizgi gibi tasvir etmiş oluruz. Bu çizgi, bir kısmı kat edilmiş, bir kısmı geride bırakılmış ve bir kısmı da henüz kat edilmemiş bir çizgidir. Bu bakış açısına göre zaman, canlı bir yaratıcı an değil, her türlü kalıplaşmış olayların bulunduğu mutlak bir zaman olarak ortaya çıkar. Anılan olaylar da sanki bizim dışarıdan bir film seyrettiğimiz gibi tek tek sıralarına göre gerçekleşir. Yukarıda dile getirdiğimiz üzere, İktbal'in ölümünden önce, onun ölümü hadisesi, ortada yoktu; yalnızca gerçekliğin tabiatında gerçekleşmemiş bir imkân olarak mevcuttur. Söz konusu olayı olay yapan durum, ancak olayın fiilen meydana gelişine bağlıdır. Aynı zamanda bu durum, Mutlak Hakikat'in mahiyetinde henüz tahakkuk etmemiş bir imkân olarak mevcuttu. Dolayısıyla Mc Taggart'a verilecek cevap, geleceğin yalnızca açık bir imkân olarak var olduğu ve onun bir gerçeklik olmadığıdır. Ayrıca bir olay geçmiş ve gelecek diye nitelendirildiğinde onun birbiriyle bağdaşmaz sıfatları taşıdığı söylenemez. Bu hususta İktbal, zaman kavramının çok zor bir şekilde anlaşıldığını itiraf eder. Nitekim İktbal'in, "Bu gece ile gündüz arasında dolaşıp kalma, Senin daha başka bir zamanın vardır."⁵⁰⁸ ifadesi gerçek zamanı vurgular. Zira gerçek zaman, geçmişin, şimdinin ve geleceğin mutlaka ayırt edilmesi gerektiği bir seri zaman değildir. Gerçek zaman, saf süredir, yani peş peşe gelmeksizin değişimdir. Bu anlamda İktbal'e göre, "Gecenin ve gündüzün değişimi O'ndandır."⁵⁰⁹ ayeti söz konusu yaklaşımı destekler mahiyettedir.⁵¹⁰

İktbal'e göre zaman, Mutlak Hakikat içinde temel bir unsurdur, bütün varlığın kaynağıdır. Bu zaman, güneşin ve yıldızların hareketine veya gece ve gündüzün geçip gitmesine bağlı değildir, aksine Güneşin, yıldızların tüm hareketi ve gece ile gündüzün oluşumu, bu zamana bağlıdır. Bu zaman, göğün, yerin ve arasındaki her şeyin rahmidir. Bütün tarihiyle insan ve kâinat, zamanın bir sonucudur ve onlar zamanın canlı temsillerini ve renkli ifadelerini oluşturur. Zaman, içinde değişimi ve sürekliliği birleştirir, geçmiş, şimdiyi ve geleceği kuşatır. Dolayısıyla İktbal'e göre, zaman konusunda saf objektif bir görüşle yola koyulduğunda zamanın gerçek niteliği kısmen anlaşılabilir. Bu hususla ilgili olarak takip edilmesi gereken en doğru yol,

⁵⁰⁸ İktbal, *Cebrail'in Kanadı*, s. 46.

⁵⁰⁹ *Kur'ân*, Mü'minun (23): 80.

⁵¹⁰ İktbal, *The Reconstruction*, s. 45-46; İktbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 90-91.

zamanın gerçek tabiatını ortaya koyacak şuurlu tecrübemizin dikkatli bir psikolojik tahlilidir.

İkbal'e göre, şuurlu tecrübenin tabiatında yer alan ve harici işlerle uğraşısında yapan benlik, bilen benliğin etrafına bize tamamen yabancı olan bir tür örtü örer. Yapan benlik, seri zamanı gerçek zaman olarak düşünenler için öncelikli iken, saf sürenin içinde bulunduğu bilen benlik ise onlar için yok olur. Şayet bu noktada benlik, kâinattan faydalanmak için bir örtü örmeyi amaç olarak güderse, tamamen bu örtünün içinde kalırsa ve örtüyü gerçek dünyayı-kendinde- son olarak kabul ederse, gerçeklik ölçeğinde aşağılara doğru düşer, madde düzeyine iner ve ölür. Ancak eğer benlik, gerçek benin gücünü ve manasını fark ederse, o, zamanda aşkın bir duruma gelir ve tabir-i caizse, evreni parçalayarak kendi şahsiyetini yeniden oluşturur. Benin bilincindeki bu gelişim, bir yandan onu seri zamanın zincirinden kurtarıırken; öte yandan ise saf süre, onun elinde bütün varlığı fethetmesini mümkün kılan adeta bir kılıç olur. Bu sebepten ötürü benlik, seri zaman ile ilgili olmasına rağmen o, seri zamanın ötesine ve üzerine geçer, görülebilen ve görülemeyeni kontrol altına alabileceği gibi, bütün uzay-zamansal dünyaya yahut renkli ihtişamlara hüküm edebilecek bir konuma ulaşır. Daha açık konuşmak gerekirse benlik, görülebilen ve görülemeyenleri kendi iradesi bağlamında değiştirebilir ve dönüştürebilir bir güce sahiptir. Benliğin gücü, gelişimi, üretimi, bağımsızlığı ve özgürlüğü, seri zamanı kontrol etmesiyle orantılıdır. Bu hayat mücadelesinde ve geriliminde başarısızlık, benlik için ölüm çanı mahiyetindeyken; başarı ise yeni bir yaşam dünyasına bir başlangıç teşkil eder ve görülebilen ve görülemeyen evrenler onun egemenliği altına girer. Böylelikle benlik, ölümsüzleşir. Dolayısıyla açık bir şekilde görüldüğü gibi, zaman ile ölümsüzlük arasında doğrudan bir ilişki söz konusudur. Bu ilişkiyi esas alarak bir ölümsüzlük algısı ortaya koyan İkbal'in ölüm ile ölümsüzlüğün insanın kendi iradesiyle aralarında seçim yapacağı iki alternatif olarak ileri sürüldüğü görülür. Nitekim onun ısrarla vurguladığı üzere, insan ancak ve ancak mekân ve zamandan tamamıyla aşkın olduğu takdirde ölümsüzleşir.

Ancak İkbal'in ölümsüzlük algısı, sadece bunlardan meydana gelmez. O, bu algının sağlam temeller üzerine oturması için, insanın kendi mücadelesi, kendindeki yetenekleri keşfetmesi ve kendi takdirini belirlemesinden bahseder. Yani bu bağlamda "kazanılan ölümsüzlük" kavramı ile kendine has bir kader görüşü ileri sürer. Şimdi sözü kazanılan ölümsüzlüğe getirmek istiyoruz.

3.1.2. Kazanılan Ölümsüzlük Anlayışı

İkbal, kazanılan ölümsüzlük kavramını açıklamaya, Kur'ân'dan başlar. Çünkü ona göre Kur'ân, kendi sade ve güçlü üslubuyla insanın bireyselliğini ve eşsizliğini önemle belirtir ve Kur'ân'ın bir hayat birliği olarak insanın varacağı yere ilişkin özel bir yaklaşımı vardır. Bu yaklaşım, bir bireyin yükünün bir başkası tarafından taşınmasını imkânsız kılan yegâne birey görüşüdür ve insana yalnızca kendi şahsi gayretinin sayesinde olan şeyler hususunda hak tanır. Anılan yegâne birey anlayışının bir sonucu olarak Kur'ân, kefâret (redemption) fikrini reddeder. Nitekim İkbal'e göre Kur'ân'da şu üç şey açık bir şekilde ifade edilmiştir:

- I. İnsanı Tanrı seçmiştir. İkbal, bu bağlamda şu ayeti referans alır:
“Rabbi onu (Adem)’i seçip yüceltti; tövbesini kabul etti ve onu doğru yola iletti.”⁵¹¹
- II. Tanrı, insanın yaptığı bütün hatalarına rağmen, ondan yeryüzünde kendisinin temsilcisi olmasını istemiştir. İkbal bu hususta şu ayetlere atıf yapar:
“Bir zamanlar Rabb’in meleklerle “Ben yeryüzünde beni temsil edecek birini yerleştireceğim” demişti. Melekler: “yeryüzünde bozgunculuk yapacak ve kan dökecek kimseler mi yaratacaksın? Oysa bizler, seni övgüyle yüceltip kutsamaktayız” dediler. Allah, “Kuşkusuz ben, sizin bilmediklerinizi bilirim” dedi.”⁵¹²
“Allah sizi, yeryüzünde halifeler yapmış.”⁵¹³
- III. İnsan, kendini tehlikeye atarak özgür şahsiyet emanetini kabul edip yüklenmiştir.⁵¹⁴ İkbal bu çerçevede şu ayeti işaret eder:
“Biz bu emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik fakat onlar sorumluluğu göze alamadıklarından, onu yüklenmekten çekindiler. Böylece bu yükümlülüğü insanoğlu kabul etti.”⁵¹⁵

İkbal, insan şahsiyetinin merkezini oluşturan insan şuurunun birliğinin önemine ısrarla dikkat çeker. Çünkü ona göre, insan bu sayede Tanrı'nın varlığını,

⁵¹¹ Kur'ân, Tâhâ (20): 122.

⁵¹² Kur'ân, Bakara (2): 30.

⁵¹³ Kur'ân, Enâm (6): 165.

⁵¹⁴ İkbal, *The Reconstruction*, s. 76; İkbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 129-130.

⁵¹⁵ Kur'ân, Ahzâb (33): 72.

evrenin anlamı ile insanın neliğini bilir ve böylelikle ölümsüz olmanın insana açık olduğu anlaşılır.

İkbal'in düşünce sisteminde sonlu ben olan insanın İlâhî Gerçeklik içinde bir imkân olarak var olduğu sürekli olarak vurgulanır. Yüce ve her şeyi kuşatan Sonsuz Ben, bir imkân olarak sonlu beni de kuşatmış ve ona sonsuz imkânlar tanımıştır. Tanrı, insanın somut tezahürünü ve oluşumunu fizikî varlık yoluyla ortaya koyar. Bu cümleden olarak, menşei ve zemini İlâhî amaçlı irade olan sonlu ben, bu evrendeki var oluşunu Tanrı'ya borçludur. Daha açık konuşmak gerekirse, insan Tanrı tarafından kendi halifesi olarak yaratılmıştır. Nitekim İkbal'e göre, nihai doğası ve özü itibariyle Sonsuz Ego, sonsuz, yaratılmamış, ölümsüz ve ilâhîdir. Bu durum, sonlu benin İlâhî Ben ile sonsuza dek bir arada olmayacağını kanıtlamaz. Aksine İkbal, ışığın Güneşle, kıvılcımın alevle, dalgaların okyanusla sonsuza dek bir arada oluşu gibi, bunların arasında da sonsuza dek bir ilişki olduğunu belirtir. Bu ilişkiye rağmen, Mutlak Ego'nun sahip olduğu özellikler sonlu bende bulunmaz. Çünkü sonlu benin uzam-zamansal varlık içinde meydana gelişinin yahut da somut görünümünün zamanda bir başlangıcı vardır. Ayrıca onun yaşam yolundaki başlangıcı bu evrendedir. Bu durumda, Sonsuz Ego ile sonlu ego birbiriyle karıştırılmamalıdır. Ancak somut şahsî ben olan sonlu benin ölümsüzlük kapasitesine sahip ve ölümsüzlük için biricik aday olduğu da hiçbir surette unutulmamalıdır. İkbal'e göre, gelişimi milyonlarca yıl devam etmiş bir varlığın, çok kısa bir zaman aralığından sonra, kullanışsız bir şey diye fırlatılıp atılması ihtimal dışıdır. Ancak burada özellikle üzerinde düşünülmesi gereken şey, egonun evrenin anlamına dâhil olmak açısından bitmek tükenmek bilmeyen bir gelişim içerisinde olduğu gereğidir.⁵¹⁶ İkbal, bu düşüncesini şu ayete dayandırır: “Ve and olsun ki insan benliğine ve onu düzenleyen, sonra da ona kendisi için neyin iyi, neyin kötü olduğunu öğretene! Benliğini arındıran, kesinlikte kurtulmuştur! Onu karartan ise felakete uğramıştır.”⁵¹⁷ Burada İkbal'e, nefsi geliştirmenin ve kötü şeylere karşı korumanın yolu nedir? şeklinde bir soru sormak yerinde olur. Onun bu soruya yanıtı, eylemle, olur. İkbal'e göre bu hususla ilgili olarak Kur'ân'da “Hanginizin daha güzel amel yapacağınıza sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır.”⁵¹⁸ şeklinde berrak bir ifade bulunur. İkbal'e göre hayat, ego-faaliyeti için bir alan sunar. Ölüm ise onun ilk

⁵¹⁶ Iqbal, *The Reconstruction*, s. 95; İkbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 154.

⁵¹⁷ *Kur'ân*, Şems (91): 7-10.

⁵¹⁸ *Kur'ân*, Mülk (67): 2.

imtihanıdır. Bunlar, egonun amellerini nasıl düzenlemesi gerektiği konusunda fikir ve imkân verir. Zevk veren ve acı veren fiiller yoktur; egoyu destekleyen ve egoyu bozan fiiller vardır. Daha açık bir ifadeyle, ameller ya benliği destekler yahut da felakete götürür. Egoyu kötülüğe sürükleyen ya da gelecekte bir görev üstlenmesine yardımcı şey amellerdir. Egoyu-destekleyen, koruyup geliştiren, hareket ve dinamizmin amel ilkesi, kendimdeki ve başkalarındaki egoya saygıdır. Bu durumda insanın ölümsüzlüğü bir hak değildir, daha ziyade şahsi gayret ve mücadele ile elde edilebilecek bir fazilettir.⁵¹⁹

Kaynağını ve varlığını Tanrı'dan alan sonlu bene Tanrı tarafından insanın en kıymetli hazinesi olan ruh verildi. Bu ruh, Tanrı'nın üflemesinden ötürü, yeryüzündeki her şeyden daha üstündür. Hatta ruh için İlâhî ihtişam, ışık yahut da Güneş demek abartılı bir ifade olmaz. Çünkü ruh, bir anlamda insanın perdesinin arkasındaki semavi aydınlanma, ihtişamlı bir güç ya da enerjidir. Ruhun kendine has bu tasviri, onun hem Tanrı hem de evren ile organik bir bütünlük içerisinde bulunduğunu gösterir. Sonlu benin ruhudaki ışık, evrenin bütün çeşitliliklerini aydınlatır. Çünkü kendini insanda gösteren ışık, Sonsuz Ben'in bir yansımasıdır. Burada, bütün bir evrene nüfuz eden ve özü itibariyle İlâhî olan canlı bir gerçekliğin tasviri söz konusudur. Evrendeki muhteşem canlılık, yoğunluk ve ihtişam, insanda bütün yalınlığıyla kendini gösterir. Çünkü bütün bunlar ve daha nice sorumluluklar insana emanet edilmiştir. Hayat, bunların pratik anlamda gerçekleştiği bir canlılık, hareketlilik, dinamiklik ve gerginlik alanıdır. Açık konuşmak gerekirse, hayatın güçleri, insanda tamamıyla bellidir ve onun olanakları insanda uyandırılır ve gerçekleştirilir. İnsan gücü, enerjisi ve çabasıyla tabiatındaki yerleşik güçlerini harekete geçirebilir. Bütün bu güçler gerçekleştiğinde insan ölümsüzlük için bir hak kazanır ve var oluşunda miras olarak aldığı ilâhî mükemmelliğe varmış olur. Sonlu ben, ölümsüzlüğe ulaşmak için şahsi çabalarıyla kendindeki sonsuz ve ilâhî ışığı fark ederek, aktif olmayan bütün güçlerini ortaya çıkarır ve bunları dinamik bir enerji ile harekete geçirir. Daha sade bir ifadeyle, sonlu ben kendindeki olanakları gerçekleştirir. Böylelikle sonlu ben, bir yandan kendi gayretleri neticesinde varlığındaki ebedî ve ilâhî ışığa uyup, Tanrı'yı özümserken; diğer yandan ise gerçeklik şemasında sürekli bir unsur olarak yerini alır. Ancak İkbâl'e göre sonlu egonun hayatı, bir gerginlik içerisinde geçer. Bu gerginlik, benliğin çevreye

⁵¹⁹ Iqbal, *The Reconstruction*, s. 95-96; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 176vd.

saldırması ve çevrenin de benliğe saldırmasından ibarettir. Sonlu ego, bu karşılıklı saldırıda yönetici bir güç olarak bulunur. Bu sebeple sonlu ego, karşılıklı saldırıların yapıldığı arenanın içindedir.⁵²⁰ Sonlu egonun devamlılığı sözü edilen gerilim durumuna bağlıdır. Bu gerilim durumu sayesinde sonlu ego, yaşamını sürdürür; ancak bir gevşeme veya zayıflama durumu olursa dağılır. Sonlu egonun zayıflama haline girmesi durumunda, onun tamamıyla yıkımı ve yok olması demektir. Şu halde ömrümüzde gerçekten, egomuzun günden güne zayıflamasını ve eninde-sonunda pes etmesini yahut giderek daha da kuvvetlenmesini ve saygın, kutsal bir görevi yerine getirmesini belirleyecek olan yapıp-etmelerimizin kalitesidir. Bundan dolayı anılan gerilim hali bir insan için en üstün başarıdır. Şayet insan, bu gerilimi sürdürmede başarılı olur, onu olgunlaştırır, genişletir, güçlendirir ve sağlamlaştırırsa, varlığın merkezinde sonsuz bir yer elde eder. Onun gücü gerilim durumunun gücü ile doğru orantılıdır ve bu güç son seviyesine ulaştığında, insan ölümsüz olur.

Anlaşıldığı kadarıyla, hayatın özü olarak görülen fiil, insan için çok önemlidir. Çünkü sonlu ben, fiilde ölümsüzlüğü arar. Sözgelimi, İktbal'in düşüncesinde hayatını yüksek gayeler uğruna veren şehit ya da Hz. Hüseyin'in şahadet örneği, bireyin kendi kaderini özgür bir şekilde seçmesi, anılan ölümsüzlüğün kazanılması hususunun apaçık kanıtıdır. Bunun yanı sıra İktbal'in nazarında ölümsüzlük, yalnızca belli kişilerin kazanabileceği bir hayat olmaktan ziyade; herkes tarafından elde edilebilecek ya da edilemeyecek bir idealdir. Onu elde etmek, sadece kişisel gayret ve sürekli bir mücadele ile mümkündür.⁵²¹ Değil mi ki hayat, egoya, ölümsüzlük idealine kavuşmak için geniş bir kişisel çaba alanı sunar. Öyleyse ölüm benliğin kalıcı eylemlerini, en iyi şekilde test eder. İktbal, bunu "Ezel sırlarını mı öğrenmek istiyorsun; kendine iyice bak, tek de sensin çok da, gizli de sensin, aşikâr da."⁵²² ifadesiyle ortaya koyar. İktbal'in düşünce dünyasında, bireyin yeni dünyalar yaratması için sürekli olarak girişimlerde bulunması gerekir.

Eskatolojik anlamda düşünceler üretmek için sürekli bir gayret içinde olan İktbal'in kazanılan ölümsüzlük görüşüne benzer bir görüşü Farabî ortaya koyar. Gerçekte Farabî, ruhun mahiyeti hususunda konuşurken ilk önce Aristoteles'e

⁵²⁰ Iqbal, *The Reconstruction*, s. 82; İktbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 137.

⁵²¹ Muhammed İktbal, *Cavid'e Hitap*, (trc. Hüseyin Perviz Hatemi), İstanbul: Yeni Matbaa, 1965, s. 16-18; McClure, "Reconstructing Islam in a Post-metaphysical Age: Muhammad Iqbal's Interpretation of Immortality", s. 152vd.

⁵²² İktbal, *Şarktan Haber*, s. 108.

ardından ise Yeni-Platoncu yorumlara başvurur. Ona göre, farklı unsurlara sahip olan ruhun en yüce unsuru bilici olan kuvvesidir. Bu kuvve, nazarî ve amelî diye ikiye ayrılır. Bütün insanların paylaştıkları ilk ve temel beşerî özellik, potansiyel akıldır. Farabî, bu akılı, genellikle bir “yatkinlik” olarak ifade eder. Ona göre, formun maddeye ihtiyaç duyduğu gibi, söz konusu akıl da hayatının ilk basamaklarında bedene muhtaçtır. Anılan akıl, faal akıl vasıtasıyla bil-kuvve olmaktan çıkıp, bil-fiil akıl haline gelir. Bu hale gelen akıl, hem kendi kendini bilen bir varlık hem de farklı bir ontolojik statüye ulaşır. Mükteseb akıl düzeyine yükselen insanın bilme gücü, faal akıl ile birleşir ve böylece mutluluğun en yüksek derecesine varır. İşte ölümsüz olan, bu akıldır. Bu noktada Farabî’ye atıfla şöyle bir soru akla gelebilir: Acaba bizzat aklın kendisi mi, yoksa onun faal aklın da etkisiyle teorik ve pratik mükemmelliği elde eden müstefâd derecesi mi ölümsüz olur? Filozofun buna yanıtı, ölümsüzlük herkese verilen bir şey olmaktan ziyade, nazarî ve amelî uzun gayretler sonucunda kazanılan bir şey olması gerekir, şeklindedir.⁵²³

Ölümsüzlük bakımından ele alındığında, Farabî nefisleri üç gruba ayırmaktadır. Birincisi, akılları (heyûlanî akıl) potansiyel seviyede kalan “cahiller”; ikincisi, akılları bil-fiil haline gelmekle beraber amelî kemale sahip olamayanlar; üçüncüsü ise hem müstefâd akıl seviyesine ulaşan hem de amelî kemale sahip olanlardır. Ona göre, yalnızca ikinci ve üçüncü gruba giren nefisler ancak ölümsüzlüğü kazanabilir.⁵²⁴

Farabî’nin kategorize ettiği ikinci ve üçüncü sıradaki fâsık ruhlar ile mutlu ruhlar ölümsüzlüğe ulaşabilirken, birinci gruptaki cahil ruhlar ölümsüzlüğü neden kazanamaz. Farabî’nin meseleye ilişkin fikirlerinin anlaşılması ve İkbâl’in bu husustaki görüşünün temelinde bu yaklaşımdan farklı olduğunu ortaya koymak için bu durumu kısaca ifade etmek durumundayız. Farabî cahil ruhların hem nazarî hem de amelî kemale sahip olmadıkları için onları ölümsüzlüğe layık görmez. Ona göre cahil olmak, maddeye sıkı sıkıya bağlı kalmak anlamına gelir. Şayet bir varlık sarsılmaz bir şekilde maddeye bağlı ise, onun yok olmasını tasavvur etmek son derece mantıklıdır. Çünkü yokluğa karışma maddenin özü gereğidir. Yine ona göre, cahil

⁵²³ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 256.

⁵²⁴ Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, s. 32; Metin Yasa, “İslâm Öncesi Felsefede ve İslâm Felsefesinde Eskatolojiye Yönelik Bazı Temel Görüşler”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, İstanbul, S. XVI , 2012, ss. 12-24, s. 15. Farabî’nin bu görüşünün bir benzeri İslâm filozoflarından İbn Meymun’da görülür. Ayrıntılı bilgi için bkz.; Mehmet S. Aydın, “İbn Meymun Düşüncesinde Ölümsüzlük”, *D.E.Ü.İ.F.D.*, İzmir, S. XX, 2004, ss. 53-74.

ruhlar hasta oldukları ve maddeye zincirlendiklerinden ötürü, tıpkı vahşi hayvanlar gibi yok olmaya mahkûmdurlar. Dolayısıyla cahil ruhların akılları potansiyel düzeyin üstüne çıkamamıştır, bu seviyedeki akıl da ölümsüz değildir.⁵²⁵

İkbal, kazanılan ölümsüzlük görüşünü ortaya koyarken, Farabî'ye yönelik ciddi bir çıkarımda bulunmaz. Ancak o, anılan meselede Farabî'den farklı olarak, kazanılan ölümsüzlük görüşünü kendine has bir biçimde ortaya koyar. İkbal, bu yaklaşımının temeline benliğin hayat aktivitesiyle olgunlaşım ve böylelikle ölümsüzlüğü elde edebileceği fikrini yerleştirir. Sözelimi, İkbal'e göre İslâm'da şehitlik ebedî bir hayattır. Çünkü bireysel benlikte şehit, Allah'ın yaratıcı faaliyetiyle bir olur ve böylece zamanı kuşatır. İkbal, şu sözleriyle bu duruma açıklık getirir: "O, mükemmel insan olur; gözü Allah'ın gözü, sözü Allah'ın sözü, hayatı ise Allah'ın hayatı haline gelir. O, tabiatın yaşamına katılır ve tabiatta eşyanın hayatına nüfuz eder."⁵²⁶ İkbal'in ısrarla öne sürdüğü şey, burada vurgulanan saf zamanın egonun özgürlüğünü, yaratıcılığını ve ölümsüzlüğünü getireceği yönündeki görüştür. Birey, benliğini sürekli olarak geliştirir, zenginleştirir ve olgunlaştırır, ilâhî anlamda ayrıcalıklı bir pozisyona ulaşarak mükemmel bir benliğe erişir ve böylece Tanrı'nın yaratıcı hayatına bilinçli bir şekilde katılmaya hak kazanır. Çünkü Tanrı'nın bütün yarattıkları arasında, kendisinin yaratıcı hayatına bilinçli bir biçimde iştirak etme kabiliyeti olan yalnızca insandır. İnsan, daha iyi bir dünya hayal edebilecek bir güçle donatılmış ve olanı olması gerekene göre biçim verecek bir yetiye sahip olarak yaratılan biricik varlıktır. İnsandaki benlik, sürekli olarak artan biricik ve kapsamlı bir bireysellik isteği ve arzusuyla sonsuz bir hayat elde edebilecek imkâna sahiptir. İnsana bahşedilen bir ikram olan bu imkân, geri çevrilmemelidir. Bu imkâna ulaşmanın birinci basamağı, ölümden korkmadan onu istemektir. Bu korkuyu yenmenin yolunu ise bireyin eylemleri belirler. Sözelimi, yaşamını yüksek gayeler uğruna feda eden şehit yahut insan-ı kâmil kendisine özgü bir ölüm tarzı seçerek, ölümsüzlüğü elde eden kimsedir. Bunlar, ölüm vasıtasıyla insanın kendi varlığını aşacağını ve Tanrı'nın kendisine verdiği halifelik görevini layıkıyla yaparak, O'na ulaşma-varma fırsatının yakalanabileceğinin apaçık göstergeleridir. Zira İkbal'in, haklı olarak, her fırsatta vurguladığı insan benliğinin her şey olduğu hususu, söz konusu imkâna ulaşmanın açık bir anahtarıdır. O, "Ben hayatım, ben ölümüm, ben

⁵²⁵ Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, s. 34.

⁵²⁶ İqbal, *The Development of Metaphysics in Persia A Contribution To The History*, s. 120; İkbal, *İslâm Felsefesine Bir Katkı*, s. 109.

haşr ve neşrim, ben kıyametim ve cehennem ve cennet ve huriyim.”⁵²⁷ ifadesiyle insan varlığının her yönünün tümel varlığın bir çeşidini temsil ettiğini gösterir.

İkbal’in kendine has üslubu ve fikirleriyle öne sürdüğü kazanılan ölümsüzlük kavramının benlik kavramı ile doğrudan ilişkili olduğu görülür. Bu açıdan benlik kavramı ile kazanılan ölümsüzlük ilişkisi konusuna temas etmenin meselenin daha iyi anlaşılmasına vesile olacağı kanaatindeyiz.

İkbal, anılan hususla ilgili olarak kendine, maddî dünyadan öte dünyaya nasıl erişilir? Buna bağlı olarak beden zincirlerini nasıl kırmalı? gibi sorular sorar. O, bu tür sorulara yönelik olarak şu yanıtı verir: Eğer insan, benliğini ilâhî nurda gerçekleştirirse, bu durumda bu kâinat da yönlerden, zaman ve mekândan kurtulmuş olacak. Başka bir ifadeyle, insan bu dünyadayken bile dünyevî nizamdan kurtulup ilâhî nizamın zaman ve mekânsızlığına ulaşmış olacaktır. Zira insan Allah’ın kudretine katılmazsa, hayvan ve bitkiden yüksek olan yetisini kazanamaz. Yani insan hakiki insanlığı bulmasa hayvan gibi ölür ve bu durumda ölümsüzlüğü kazanamaz. İkbal, ölümsüzlüğü kazanmak için ortaya konulan mücadele sonunda elde edilen ölümsüzlüğü bazen “doğmak” olarak ifade eder. Söz konusu bu doğum, bir anlamda bir tercih meselesi şeklinde görülür. Çünkü bu doğum, arayarak, gayret gösterilerek elde edilen ve bedensel doğumdan farklı bir doğumdur. Anılan doğuma büyük bir önem atfeden İkbal’e göre bu doğum, insanın serbest bir hareketidir; cesur insan, bu dünyanın karanlığından kurtularak ilâhî nura kavuşur. İlk etapta insan, bu doğumdan korksa da daha sonra hiç beklemediği ve tasavvur etmediği bir âleme gelecektir. Dolayısıyla mücadele eden ve sürekli olarak bir arayış içinde olan insan, ölümsüzlüğü ilk etapta bu dünyada daha sonra ise öteki dünyada bir hak olarak elde etmiş olacaktır.⁵²⁸ Nitekim İkbal’e göre insan farkında olursa, onun değeri paha biçilemeyecek ve olanakları ise bu evrene sığamayacak kadar büyüktür. Bu durumda insan, başka evrenlerin varlığı hususunda sürekli olarak araştırmalar yapmalıdır. İkbal’in burada kast ettiği şey, çağdaş bilimsel verilerin başka evrenlerin olduğunu kanıtladığı yönündeki bilgiden ziyade, bir öte âlemin varlığını ve ona ulaşılacağı hususunu izah etmekten ibarettir. Bu yaklaşımını, “İnsana sığın âlemdir; âleme sığınmayan, insandır!”⁵²⁹ ifadesiyle özetler.

⁵²⁷ İkbal, *Cavidnâme*, B. 210, s. 47.

⁵²⁸ İkbal, *Cavidnâme*, B. 135-149, s. 30-32.

⁵²⁹ İkbal, *Cavidnâme*, B. 591, s. 134.

Ölümsüzlük algısı hususunda düşüncelerini ortaya koyan İkbâl, kazanılan ölümsüzlük ile benlik arasındaki ilişki gibi, kazanılan ölümsüzlük ve kader görüşü arasında da doğrudan bir ilişki olduğuna işaret eder. İkbâl, klasik anlamda ileri sürülen kader anlayışından ziyade, kendine has bir kader görüşü ortaya koyar. Fikirlerini öne sürerken daha çok Kur'ân'ı temel referans olarak kabul eden İkbâl, bu hususta da Kur'ân'a başvurur. O, kader görüşünü temel olarak, "Bir toplum kendi özündekileri değiştirmedeği sürece, Allah onların durumunu değiştirmez."⁵³⁰ mealindeki ayete dayandırır. İkbâl'in düşünce dünyasında bu ayet, önemli bir yer işgal eder. O, aşırı bir yoruma gidilmeden, Tanrı'nın iradesinin insanın iradesinde yansdığına ilişkin bir düşünce biçimi ortaya koyar. Benlik felsefesi, ölümsüzlük algısı ve bu bağlamda ortaya koyduğu kazanılan ölümsüzlük ve kader görüşleri bunun apaçık örnekleridir. Konumuzun gidişatı açısından bu yorumu burada noktalarak, İkbâl'in söz konusu kader görüşünü izah edelim.

İkbâl'e göre, her şeyi "kısmet böyle imiş, değiştirilmez" perspektifiyle değerlendiren insan, hem Allah'ın nihyeti olmayan takdir imkânlarını anlamamış, hem de kendi yaratıcı kuvvetlerinin farkına varamamış demektir. Daha belirgin bir ifadeyle İkbâl, "Kaderin manasını anlamamışsın; ne Ben'i ne Allah'ı görmemişsin."⁵³¹ der. Nitekim kendi imkân ve kuvvetlerini bilmeyen ve bunların farkında olmayan insan, sürekli olarak geçmişi düşünür, geçmişin geleneklerinden, onun sönmüş ışığından bugünkü gıdasını, yarınki geleceğini almak ister. Ancak çoktan sönmüş bir ateş, geleceğe yol gösteren bir ışık olamaz.⁵³² Bu sebeple insan, kendi imkânlarının farkında olmalı ve gerek rasyonel gerekse pratik açıdan neler yapabileceğini kendine kanıtlayarak, kendi gerçekliğini ifşa etmelidir. Daha açık konuşmak gerekirse, insan mukadderata bağlı değildir, kendi takdirini değiştirebilir, hayatına başka bir yön verebilir. İnsanın en büyük serveti, kendini değiştirebilme kabiliyetine sahip olması değil midir? İkbâl'in ifadesiyle, "Kara topraktan yetiştirdim de gül şekline büründüm."⁵³³ Bu durumda bir anlamda, zengin ve fakir, yönetici ve yönetilen Tanrı'nın takdirinden ileri geliyorlarsa bile, bugün fakir olan ya da yönetilen kişi, mukadderatını değiştirip hayatına daha iyi bir şekil verme olanağına sahiptir. İkbâl, kişinin mukadderatını değiştirebileceği hususunu "Karınca ve Kartal"

⁵³⁰ Kur'ân, Ra'd (13): 11.

⁵³¹ İkbâl, *Cavidnâme*, B. 1128, s. 220.

⁵³² İkbâl, *Cavidnâme*, B. 1304, s. 266.

⁵³³ İkbâl, *İkbâl'den Şiirler*, s. 51.

şiiirinde ortaya koyduğu metafor ile ifade eder. Bu şiirde, yolda karşılaşan bir karınca ile kartalın konuşması ileri sürülür. Karınca, tozun toprağın arasında gezerken insanların ve hayvanların ayaklarının altında ezilmekten ve perişan olmaktan şikâyet eder. Buna karşın kartal göklerde uçarak avının peşinde koşar. Karınca, bir anlamda, bunu kendisine yapılan bir haksızlık olarak değerlendirir. Kartal ise, bunun sebebinin yaratılıştaki bir haksızlık değil, karıncanın kendisinin kendini küçük görmesinden ve başkalarının bıraktığı kırıntıların peşine düşmesi olduğunu söyler. Kartalın ise gözü yükseklerdedir ve bu sayede makamı da yücedir. Kendine güvenen ve yüce amaçlara sahip olanlar her zaman yükselirler.⁵³⁴ Dolayısıyla, insan, bulunduğu konumdan daha iyi yerlere gelebilmek için mücadele etmeli, daima aktif bir yaşam içerisinde bulunmalı ve bu doğrultuda kendisi için verilen bir takdirin değişmesini arzulu bir şekilde istemelidir. İkbâl'in haklı olarak belirttiği üzere, "Bu takdirden ciğerin kan olursa, Allah'tan başka bir takdirin hükmünü dile."⁵³⁵ Çünkü Allah'ın ebediliği, onun içinde sonsuz imkânların mevcut olmasından gelir; bizim gördüğümüz imkânlar, bunun yalnızca ufacık parçalarıdır; yani O'nun takdirleri bitip tükenmez. Bu nedenle İkbâl'e göre, insan kendi musibetlerini, başına gelen kötülükleri "nasip böyle imiş" diyerek kabul edip kadere boynunu bükmemelidir; çünkü durumunu değiştirmek kabiliyeti kendisine verilmiştir. İnsan kendi imkânlarını bildikten sonra yol istikametini de değiştirebilir. Başka bir deyişle insan, dünyayı kendi iradesine göre değiştirebilir; hep o içinde bulunduğu seviyede kalırsa kabahat kendisindedir. İnsan toprak gibi değersiz, alçak, önemsiz olunca takdir onu rüzgârlara verir, her yel, onu başka bir yere atar. Ancak taş gibi olduktan sonra zayıfları kırıp başkalarının hayatına tesir icra edebilir.⁵³⁶

İkbâl'e göre, insan kendi benliğini tanımayınca, birtakım manasız sabit fikirlerin esiri olmaktan kendini alıkoyamaz ve böylelikle ölümsüzlüğünü nasıl kazanacağından bihaber olur. Bu bağlamda, ölümsüzlüğü kazanmak doğrultusunda, insanın yaratıcı kuvvetlerini engelleyen şey, eğer bir din ise; bu din, şeytanî bir aldanış yahut afyondan başka bir şey olamaz. Değil mi ki, insanın bütün iyi ve yaratıcı kuvvetleri kendisine Allah'tan verilen bir emanettir. Bu anlamda hakikî bir din, insanın yeryüzünde yapmakla mükellef olduğu vazifeleri unutturmaz. Aksine anılan meselede nasıl mücadele etmesi gerektiği konusunda doğru yolu gösterir.

⁵³⁴ İkbâl, *Bir Şahinsin Sen*, s. 123.

⁵³⁵ İkbâl, *Cavidnâme*, B. 981, s. 188.

⁵³⁶ İkbâl, *Cavidnâme*, B. 982-985, s. 188-190.

Daha belirgin bir ifadeyle İkbâl bunu şöyle ifade eder: “Vay o dine ki seni uyutuyor, seni derin uykularda bırakıyor. Bu, sihir ve afsun mudur, afyon hapı mıdır, din midir?”⁵³⁷

İkbâl, haklı bir şekilde, Müslümanlar arasında yaygın bir şekilde kabul gören kader görüşüne karşı çıkar. İkbâl’in bu karşı çıktığı görüş, her şeyin Tanrı’nın takdiri ve iradesi olduğunu, insanın kaderi üzerinde herhangi bir surette iradesi ve yetkisi bulunmadığı yönündeki bakıştır. Ancak, İkbâl, Tanrı’nın insanoğluna kendi kaderini tayin etmek için birtakım yetenek ve salâhiyetler verdiğini ortaya koyar. Söz konusu yetenek ve salâhiyetlerin nasıl gerçekleştirileceği sorusuna verilen cevap, benlik ile şekillenir şeklindedir. İkbâl, bu düşüncesini şu beyitlerle ortaya koyar:

*Dünyayı terk etmeyi öğütüyor o Kur’ân şimdi
Evvence göklerin hâkimi yapmıştı hâlbuki o, mümini
“Takdire boyun eğme” olmuş amel tarzları sadece
Aslında Allah’ın takdiri onların iradelerinde gizliydi
İyi olmayan tedricen “iyi” haline geldi
Çünkü değişir esaret altında ulusların kalbi!*⁵³⁸

İkbâl, Müslümanların dünyayı terk ve insanlardan uzaklaşma şeklindeki kuramlara inanarak zavallı bir duruma düştüklerini vurgular. Dünyadan uzaklaşma, maddi ve fani olan dünyadaki mal-mülk-makam, heves ve hırstan kurtulmak olarak anlaşılır. Ancak Müslümanlar bunu, yanlış anlayarak, her konuda mücadele edip, çalışıp çabalayarak her alanda ilerleme ve gelişmeyi terk etmek olarak algıladılar. Bu durum, İslâm dünyasında başta birey ardından da toplumsal olarak zayıflama ve gerilemeye sebep teşkil etmiştir. İkbâl, haklı olarak, bu durumun Kur’ânî bir dayanağının olmadığını ileri sürer. Zira Müslümanların eski görkemli zamanlarından uzaklaşmalarının temel sebeplerinden birinin kaderlerine boyun eğme anlayışından ileri geldiği ifade edilir. İkbâl’in yaptığı tespite göre, Müslümanların bu duruma ve daha da kötüye gitmesine sebep olacak olan şey, kader anlayışının algılanma şeklinden kaynaklanır. Bütün insanlığın ve özellikle de Müslümanların sorunlarını kendine dert edinen İkbâl, bu probleme yönelik çözüm önerisi olarak, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, ölümsüzlükle bağlantılı farklı bir kader anlayışı geliştirir.

⁵³⁷ İkbâl, *Cavidnâme*, B. 991-992, s. 191.

⁵³⁸ İkbâl, *Bir Şahinsin Sen*, s. 125.

Sonuçta İkbâl'e göre, insan, mevcut durumda kalmamalı, mücadele ile dinamik bir yapı içerisinde bu kâinattaki zincirlerden kurtularak ölümsüzlüğü arzu etmeli ve kazanmalıdır. O, bu fikirlerini "Binlerce sene yaratılışla beraber buldum. Ona bağlanıp kendimden geçtim. Lakin bütün maceram şu iki kelime içindedir: yonttum, taptım, kırdım."⁵³⁹ ifadesiyle özetler.

Sonuç olarak, İkbâl'in ölümsüzlük algısı akıl, aşk, zaman, benlik, kazanılan ölümsüzlük ve kader kavramları etrafında şekillenir. Onun bu kavramları adeta bir potada eriterek bir sentez ortaya koyması, felsefî açıdan son derece önemli bir düşüncedir. İkbâl, felsefî düşüncelerini sistematik bir şekilde ortaya koyan bir düşünür değildir, ancak felsefî kavramları çok iyi kavrayan ve yerinde kullanan biridir. Bunun en berrak örneği, ölümsüzlük problemi hususunda kullandığı kavramların birbiriyle ilişkisidir. Bu kavramlar arasındaki ilişkilerin onun ölümsüzlük düşüncesinin temellendirilmesinde etkili olduğu görülür. Aksi takdirde, İkbâl'in ölümsüzlük konusunda felsefî bir sistem oluşturarak fikirlerini temellendirdiği söylenemezdi. O, ölümsüzlük düşüncesini temellendirmek için sözünü ettiğimiz kavramlarla birlikte ahlâkî zorunluluk kavramını da ileri sürer ve bu bağlamda ayrıca materyalist düşüncenin eleştirisini de yapar.

3.2. Ahlâkî Zorunluluk ve Materyalist Düşüncenin Eleştirisi

3.2.1. Ahlâkî Zorunluluk

İkbâl'in ölümsüzlük düşüncesinin temelinde bir ölümsüzlük arzusundan öte, bir ölümsüzlük inancı yer alır. Nitekim İkbâl, ölümden sonra hayatın temellendirilebilir bir inanç olduğu vurgusunu sürekli olarak yeniler. Onun ölümsüzlüğün bir delili olarak geliştirdiği çizgi ahlâkî düşüncelere dayalıdır. Anılan ahlâkî düşünceler, temel olarak nihai adaletin gerçekleşmesine olan inançtan ya da ebedî ideallerin bireysel temsilcisi, hiçbir surette yeri doldurulamayan ve eşsiz bir varlık olan insanın terk edilmezliği inancından ileri gelir. Daha açık konuşmak gerekirse, şayet ölümden sonra bir hayatın varlığı söz konusu olmayacaksa, her şey serbest bir hal alır. Egzistansiyel açıdan insanı amaçsız ve başıboş kılan bu anlayışın İkbâl'in düşüncesinde yeri yoktur. Bir öte dünya inancı olan İkbâl, gerek teolojik gerekse felsefî açıdan bu problemi çözmek için ahlâkî açıdan bir perspektif geliştirir.

Ölümden sonra hayat konusunda gerek sağduyu düzeyinde gerekse dinî çerçevede ciddi bir konuma sahip olan ahlâkî bakış açısı, Tanrı'nın adaleti, değerleri

⁵³⁹ İkbâl, *Şarktan Haber*, s. 31.

koruması ve bunun ölümsüzlük ile olan ilişkisi ile “iyi”nin ortaya konulması hususlarına dayanır. Sözgelimi, insanoğlu var olduğu günden bugüne iyi ile kötü insanların varlığı hep söz konusu olmuştur. Öteki insanların hak ve hukukunu gözetken, adil bir anlayışla hareket etmek için her türlü güçlüğü, sorunu göze alan insanlar olduğu gibi, bunu göz ardı ederek bir yaşam içinde bulunan insanlar da vardır.⁵⁴⁰ Bu noktada problemin şekillenmesi hususunda akla bazı sorular gelir. Şayet ölüm olgusu ile birlikte her şey mutlak bir şekilde yok olacaksa, iyi ile kötü yahut adil olan ile adil olmayan arasında sonuç itibariyle ne fark kalacaktır? Daha açık bir ifadeyle, insanın yapıp-etmeleri bu dünyada hakkıyla bir karşılık bulamıyorsa; iyi insan dert, tasa ve sorun içinde, kötü ise keyif, zenginlik ve ferah içinde hayatını idame ettirebiliyor ve ayrıca adaletin tam olarak sağlanması için âdetler, töreler ve kanunlar vs yeterli gelmiyorsa, adaletin mutlak surette tecelli edeceği bir dünyanın varlığı bir gereklilik taşımaz mı? Eylemlerin karşılıkları sonucunda kötünün azarlanacağı, ayıplanacağı ve cezalandırılacağı iyinin ise takdir edileceği, üstün görüleceği ve ödüllendirileceği bir dünyadan söz edilemeyecekse, ahlâkî erdemlerin eylemsel bir felsefeye dönüşmesi ve insanların bu doğrultuda bir yaşam geliştirmesi için harcadıkları emek ve ortaya koydukları çaba saçma olmaz mı? Eğer insanoğlu bu saçmalığın içine girerse erdemsizlikler ile erdemler yer değiştirmiş olmaz mı?

İkbal, ahlâkî delilin dayandığı temel prensip olarak, Tanrı'nın adaletini ileri sürer. O, bunun önemini, daha önce bir sebeple ifade ettiğimiz üzere, gelişimi milyonlarca yıl devam etmiş bir varlığın, çok kısa bir zaman aralığından sonra, kullanışsız bir şey diye fırlatılıp atılmasının mümkün olmadığı yönündeki düşüncesiyle temellendirir.⁵⁴¹ Onun bu düşüncesinden hareketle, şayet dünya ahlâkî bir sebep üzerine kurulmuşsa, anlamsız ve boş değilse, bu durumda bir ölümsüzlükten bahsedebileceğimizi söyleyebiliriz. Bunu ahlâkî bir zorunluluktan kaynaklanan ölümsüzlük diye ifade edebiliriz. Peki, böylesi bir ölümsüzlüğün temeli, kaynağı ve özü var mı, varsa nedir? Bu sorunun yanıtı, İkbal'in düşüncesinde, Tanrı'dır.

İkbal, çalışmanın *I. Bölümünde* ayrıntılı bir şekilde görüldüğü üzere, Tanrı'nın varlığını kesin bir şekilde kabul eder. İkbal, her fırsatta, Tanrı'nın insanı kendine halife olarak belirlediğini vurgular. İnsanın bu yüce görevi ve buna bağlı

⁵⁴⁰ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 247; Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, İstanbul: Dem Yay., 2012, s. 146.

⁵⁴¹ Iqbal, *The Reconstruction*, s. 95; İkbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 154.

olarak ortaya çıkan sorumluluklar ile bütün varlıklar arasında en seçkin yetiye sahip olması, onun değer ve önemine işaret eder. Daha açık bir ifadeyle, halife olarak yaratılan insanın ölümü ile birlikte bir hiç olacağını tasavvur etmek mantıklı görünmez. Bu anlamda, insanın bütün çabalarının boşa gittiğini, hiçliğe gömüldüğünü düşünmek, insanın fitratına ve aklına aykırıdır. Ayrıca ahlâki anlamda örnek teşkil eden bir insanın canlı, ateşli, coşkulu, heyecanlı ve üzüntülü faaliyetlerinin hiçliğe dönüşmesi, hem saçma hem de kavranması imkânsız bir durumdur. Sözgelimi, ölüm, Hz. Peygamber ile Firavun'u aynı düzeye indirger mi? Mübarek şehitlerle lanetli katiller aynı gemide mi yol alacak? Bu hususta özellikle "adalet sorunu" ortaya çıkar. İktbal, bu sorunu, ahlâkî bir zeminde tartışır ve farklı bir perspektifte değerlendirir.

İktbal, sözü edilen hususla ilgili olarak her şeyden evvel insanın yapıp- etmelerine dikkat çeker. Çünkü bunlar, insanı yönlendirir, güçlendirir yahut da felakete götürür. Bu bakımdan anılan eylemler, sadece eylemleri gerçekleştiren ego ile sınırlı olmayıp öteki egoları da kapsar. İktbal'in ifadesiyle, egoyu-destekleyen, koruyup geliştiren, hareket ve dinamizmin amel ilkesi, kendimdeki ve başkalarındaki egoya saygıdır.⁵⁴² Yaptığı eylemlerin farkında olan insan, diğer insanlarla daha rahat ve sağlıklı ilişkiler kurar. Bu ilişkiler ağı, bir yandan insanın geliştirdiği uygarlık açısından bir zenginlik iken; öte yandan ise bir ahlâk dizgesinin oluşumunun temelidir. Bu durum, dünyayı daha yaşanılır kılmaya bakımından son derece önemlidir. İyinin yayılması, kötünün ise azalması açısından devamlı bir şekilde tecrübesini arttıran insan, bu dünyayı daha güvenle yaşanabilecek bir yer haline getirme fırsatını ortaya koyar. İnsanın dinamik yapısını her fırsatta vurgulayan İktbal, insanın sürekli olarak daha ileriye giderek hep daha iyisinin gerçekleşmesi için bir evrim fikrini ileri sürer. Bu evrim, insanın devamlı bir şekilde çaba göstererek mevcut "şeyler"i hep ileriye, öteye taşımak anlamındadır. Burada insanın özgürlüğü söz konusudur. İktbal'e göre, bu özgürlükle Tanrı, bir şekilde sonlu egoların kendi hayatına, kudretine ve özgürlüğüne iştirak etmesini istemiştir.⁵⁴³ Bu noktada mutlak kudretin sınırlanmasının nasıl mümkün olabileceği hususu bir sorun olarak dikkat çeker.

⁵⁴² İktbal, *The Reconstruction*, s. 95-96; İktbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 154-155.

⁵⁴³ İktbal, *The Reconstruction*, s. 64; İktbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 113; Ayrıntılı bilgi için bkz.; Riaz Hussain, "The Evolution of Iqbal's Poetic Thought", *Iqbal Review*, (ed. Muhammad Moizuddin), Pakistan: Journal of the Akademy, Vol: XXIII, No: I, April 1977, ss. 24-29; M. Rafiuddin, "Iqbal's Concept of Evolution", *Iqbal Review*, (ed. Muhammad Rafi-ud-Din), Pakistan: Journal of the Akademy, Vol: I, No: I, April 1960, ss. 21-48.

Ancak İqbal'e göre, burada ifade edilen sınırlama kelimesi bizi ürkütmemelidir. Çünkü Kur'ân soyut kavramları kullanmayı sevmez. Modern felsefe bu yaklaşımı, ancak görelilik teorisiyle birlikte görmüştür. Bütün faaliyet, gerek yaratma hususunda gerekse başka türlü olsun, bir tür sınırlamadır. Ona göre sınırlama olmadan Tanrı'yı iş gören somut bir ego diye tasavvur etmek imkânsızdır.⁵⁴⁴ İqbal'in bu yaklaşımı savunmuş olduğu panenteist anlayışı ile bir bütünlük oluşturmakla birlikte, ahlâkî zorunluluktan dolayı söz konusu edilen ölümsüzlük algısı ile doğrudan ilişkilidir. Çünkü İqbal, burada çözümlenmelerini Tanrı-insan ilişkisi ekseninde ortaya koyar. Daha açık konuşmak gerekirse Tanrı, istediği zaman yaratmış olduğu varlıklardan biri olan insanla bir ilişki kurar. Bu vasıtayla insana kendi adaleti doğrultusunda ya bu dünyada yahut öteki dünyada onu ödüllendirir ya da cezalandırır. İqbal, bu düşüncelerini Kur'ân'daki, “*İyilik yalnızca senin elindedir.*”⁵⁴⁵ mealindeki ayeti iktibas ederek ileri sürer. Bu durumda, yanıtlamamız gereken bir soru söz konusudur: Tanrı'nın adaletini ve iyiliğini kâinattaki korkunç ve çok fazla bulunan kötülüklerle bağdaştırmak mümkün mü? İqbal'e göre bu acı dolu problem gerçekten teizmin kamburudur.⁵⁴⁶

İqbal, bu probleme modern yazarlar arasında en açık bir şekilde J.F. Naumann (1860-1919)'ın *Din Üzerine Mektuplar* isimli eserinde yaklaştığını ifade eder:

*Dünya hakkında bir bilgimiz vardır. Bu bilgi bize, adalet ve güç sahibi olan, hayatı ve ölümü gölge ve ışık gibi bir arada gönderen bir Tanrı'nın varlığını kabul etmemizi gerektiriyor. Bizim bir de öte hayatta kurtuluşumuzun araçları olan vahiy ve iman gibi kavramlarımız var, bunlar da bize aynı Tanrı'nın baba olduğunu öğretiyor. Dünya-Tanrısını takip etmek, var olmak için mücadele ahlâkını, İsa Mesih'in Babasına hizmet etmek de merhamet ahlâkını öğretiyor. Ancak bunlar iki farklı Tanrı değil, bir Tanrı'dır. Bir şekilde bunların kolları birbirine dolaşır. Ancak bunun nerede ve nasıl olduğunu hiçbir ölümlü söyleyemez.*⁵⁴⁷

İqbal'in aktardığına göre, iyimser Browning'e göre dünyada her şey yerli yerinde; kötümser Schopenhaur'a göre ise dünya bitmek bilmez bir kıştır ve katlanılacak gibi değildir. İyimserlik ve kötümserlik arasında böylece ortaya çıkan husus, evren hakkındaki mevcut bilgi düzeyimizle kesin bir şekilde karara bağlanamaz. Çünkü zihin yapımız, eşyayı yalnızca parça parça kavrayabilecek

⁵⁴⁴ İqbal, *The Reconstruction*, s. 64; İqbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 113-114.

⁵⁴⁵ *Kur'ân*, Âli İmrân (3): 26.

⁵⁴⁶ İqbal, *The Reconstruction*, s. 64; İqbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 113-114.

⁵⁴⁷ İqbal, *The Reconstruction*, s. 64; İqbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 114-115.

kabiliyettedir. Yaşamı bir yandan tahrip eden, öte yandan ise koruyup besleyen ve geliştiren büyük kozmik güçleri tamamıyla anlayamayız. İktbal'e göre, İnsanın davranışlarını geliştirmenin ve doğasının güçlerini kontrol etmesinin olanağını bildiren Kur'ân öğretisi, iyimserliği ya da kötümserliği değil, aksine insanın refahını amaçlar. İktbal'e göre Kur'ân'ın öğretisi tam anlamıyla iyileşmedir. Bu öğreti, kâinatın sürekli olarak büyüyüp genişlediğini ileri sürer ve insanın kötülüğe karşı eninde sonunda galip geleceği umudunu taşır.⁵⁴⁸

Anlaşıldığı üzere İktbal, Tanrı'nın adaletinin tecelli edeceği hususunu Tanrı-insan ilişkisi bağlamında tartışır. Bu tartışmanın mihenk taşlarından biri, iyiliğin olduğu gibi kötülüğün de bir gerçek olarak kabul edilmesidir. Bu durumda, bir gerçek olan kötülük karşısında insanın nihai zaferi nasıl gerçekleşecek? İnsanın eylemleri sonucunda ortaya çıkan kötülüklerin akıbeti ne olacak? Bunlar karşılıksız mı kalacak? İktbal, bu sorulara yanıt verirken, kendine özgü bir çözüm yolu önerir. Bu çözüm yolunun anahtarı, Hz. Âdem'in düşüşü denilen şeyle ilgili kıssada verilmiştir. İktbal'e göre, Kur'ân'da bir olay yahut hikâye ifade edilirken, maksat tarihle ilgili olmasından ziyade, küllî, ahlâkî veya felsefî bir anlam verme amaçlanır. Kur'ân ile Kitab-ı Mukaddes'te geçen söz konusu kıssa konusunda ciddi bir fark göze çarpar. İktbal'e göre, Kitab-ı Mukaddes, Âdem'in itaatsizlik fiilinden dolayı yeryüzünün lanetlenmiş olduğu savını savunurken, Kur'ân ise yeryüzünü insanın "yerleşim yeri" ve onun için bir "kazanç kaynağı" olduğunu belirtir. Bu kaynağa sahip olduğu için insanın Tanrı'ya şükretmesi gerekir.⁵⁴⁹

İktbal'e göre, Kur'ân'da, Âdem'in cennetten çıkarılma kıssası, yeryüzünde insanoğlunun nasıl ortaya çıktığıyla bir ilgisi yoktur. Aksine bu kıssanın maksadı, insanın içgüdüsel duygu ve ihtiyaçlarının ilkel düzeyinden çıkıp şüphe ve itaatsizlik kabiliyetine ve benlik bilincine sahip olma düzeyine yükseldiğine işaret eder. İktbal'e göre, cennetten çıkarılma, Hıristiyanlık anlayışından farklı olarak, ahlâkî bir bozukluk anlamına gelmez, aksine bu, insanın basit bilinçten benlik-bilincinin ilk parlamışına geçmesi, bir kimsenin kendi varlığında şahsi bir nedensellik titremesiyle tabiat uykusundan bir tür uyanış demektir. Kur'ân'a göre yeryüzü, insanlığın aslı günah edimi yüzünden hapsedildiği bir işkence odası değildir. İnsanın ilk itaatsizlik edimi aslında onun aynı zamanda ilk özgür seçimi de olmuştur. Bu sebepten ötürü,

⁵⁴⁸ İqbal, *The Reconstruction*, s. 65; İktbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 115.

⁵⁴⁹ İqbal, *The Reconstruction*, s. 65-67; İktbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 115-117.

Kur'ân beyanına göre insanın ilk günahı affedilmiştir. İmdi, iyilik zorlama meselesi olmaktan öte; kişinin kendini ahlâkî bir ideale gönül rızasıyla teslim etmesidir. Bu edim, özgür benliklerin isteyerek ve seve seve birbirleriyle işbirliği yapmalarına bağlıdır. Aksi takdirde, hareketleri tıpkı bir makine gibi önceden belirlenmiş ve sınırlandırılmış olan bir varlıktan iyilik beklemek büyük bir yanılıdır. Dolayısıyla özgürlük, iyilik için ilk şarttır. Fakat seçme gücüne sahip, sonlu bir benliğin varlığına izin vermek büyük bir tehlikeyi göze almak demektir. Nitekim benliğin önünde görelî değerlere bağlı iyi ve kötü diye tercih edebileceği sayısız yol vardır. Bu durumda benlik, iyiyi seçme özgürlüğüne sahip olduğu gibi kötü olanı da seçebilir. İkbâl'e göre, Tanrı'nın bu riski göze alması, insana duyduğu büyük güvenden kaynaklanır. Şimdi bu inancı haklı çıkarmak insana düşüyor. Belki de "yaratılanların en iyisi" diye yaratılıp sonra da "aşağının en aşağısına indirilen" bir varlığın gizli güçlerini kontrol edip geliştirmeyi mümkün kılan yalnızca böyle bir riskin göze alınmasıdır. Nitekim Kur'ân'da şöyle denilir: "Biz sizi kötülükle ve iyilikle imtihan edeceğiz."⁵⁵⁰ Bu durumda iyi ve kötü, her ne kadar birbirine zıt unsurlar olsa bile, aynı bütünün içinde yer alır.⁵⁵¹

Kur'ân, insanı; göklerin, yerin ve dağların taşımayı reddettiği şahsiyet emanetini her tehlikeyi göze alarak kabul eden bir varlık olarak takdim eder. Bu durumda beraberindeki bütün tehlike ve risklerle birlikte insan, şahsiyete evet mi, hayır mı demeli? Zira Kur'ân'a göre, insan olma; kötülükler, dertler, sıkıntılar ve zorluklar karşısında sabretmektir. Bununla beraber, benliğin gelişmesinin mevcut aşamasında, dert, sıkıntı ve acı karşısında başvurulması gereken sabır, metanet ve soğukkanlılık gibi erdemlerin anlam ve önemi tam olarak kavranamayabilir. Belki de bu durum, benliği mümkün bir dağılma karşısında güçlü kılar. Ancak yukarıdaki soru sorulurken, saf düşüncenin sınırlarının aşıldığı belirtilmelidir. İşte tam bu noktada, dinî bir öğreti olarak iyiliğin galip geleceği inancı ön plana çıkar. Bu husus Kur'ân'da açıkça izah edilir: "Allah emrinde galiptir. Ancak insanların çoğu bunu bilmezler."⁵⁵² İkbâl'in düşüncesinde, söz edilen emanet istekli, heyecanlı ve coşkulu bir şekilde kabul edilmelidir. Çünkü Tanrı kendi adaleti doğrultusunda insana özgür bir irade bahşetmiş ve bu iradeye bağlı olarak ona yaşama imkânı sağlamıştır. Bu durumda insanların yapıp-etmelerinde hür olduğu; gerek yaptığı kötülüklerden,

⁵⁵⁰ Kur'ân, Enbiyâ (21): 35.

⁵⁵¹ İqbal, *The Reconstruction*, s. 67-68; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 118-119.

⁵⁵² Kur'ân, Yûsuf (12): 21.

gerekse birtakım şeylerden dersler çıkarılarak bir prensip olarak benimsediği iyilikten hep kendisi sorumludur. Çünkü insanın yapıp-etmeleri, İkbâl'in kendi anlayışı açısından herhangi bir dış kuvvet tarafından mutlak surette önceden yazılmış ve çizilmiş değildir. Bundan dolayı insan yaptığı her şeyden sorumlu olduğu gibi, bunların karşılığını da elbet alacaktır. Dolayısıyla, Tanrı'nın adaletinin tecelli edeceği apaçık bir şekilde ortaya çıkar. Buradan hareketle, ahlâkî bir dizgenin ölümsüzlük arzusu ile doğrudan bağlantılı olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

Dahası İkbâl, ölümsüzlük konusunda düşüncelerini temellendirirken, Tanrı'nın adaletinin tecelli edeceği konusu çerçevesinde, gerek teolojik gerekse felsefî anlamda son derece önemli bir ilkeye dikkat çeker. Bu ilke, içerikli olan, hak ve haksızlık kavramlarını merkeze alan hak ilkesidir. O, organik bir bütünlük içinde insanlar, hayvanlar, bitkiler ve doğal dünya ile metafiziksel bütün varlıkların haklarının verilmesi gerektiği vurgusunu yapar. Çünkü, bütün varlıklara haklarını vermek ve haksızlık etmemek ahlâk dizgesinin ilk şartı ve basamağıdır. Böylelikle her varlığın hakkı, merhamet duygusunun çapulculuğundan korunarak kendi yapısı ve gayesine göre verilmeli ve hiçbirine hiçbir surette haksızlık edilmemelidir.⁵⁵³ Burada ifade edilen hak ilkesi, adalet erdeminin gereğidir. Dolayısıyla adalet erdemi esas alınmaksızın herhangi bir ahlâk dizgesinden söz etmek olası değildir. Bu bağlamda adaletin tecelli edeceği yönündeki yaklaşım, ahlâkî bir zorunluluğun teminatı olarak ifade edilebilir.

İkbâl'in ölümden sonraki yaşam için ortaya koyduğu ahlâkî bir diğer nokta, Tanrı'nın değerleri koruması hususudur. İkbâl'in ortaya koyduğu panenteizm anlayışında Tanrı, ahlâkî bir varlık olarak kabul edilmekle birlikte, değerleri yaratan ve koruyandır. Ahlâkî değerlerin yüklenicisi ise insandır. Anılan değerlerin insanda gerçeklik kazandığı görülür. Bu durumda Tanrı'nın böylesi ciddi bir konuma sahip olan insanı, ölümlerle birlikte mutlak bir sona ulaştırması İkbâl'in ortaya koyduğu dinî bilince aykırı bir hal olarak değerlendirilmek durumundadır. Nitekim İkbâl'in felsefe anlayışında, spesifik anlamda ise ölümsüzlük düşüncesinde, ahlâkî değerleri kişiliklerinde gerçekleştirmiş olanların büyük bir önemi vardır. Çünkü bu kişilerin verdikleri mücadele neticesinde elde ettikleri ölümsüzlük, İkbâl için dinî bilinç açısından da son derece önem taşır.⁵⁵⁴

⁵⁵³ İkbâl, *Yansımalar*, s. 31.

⁵⁵⁴ İkbâl, *Yansımalar*, s. 59.

İkbal'in ölümünden sonraki yaşam için tartıştığı ahlâkî bir diğer nokta ise Kant tarafından öne sürülen en yüksek iyi ve ölümsüzlük postulatı konusudur. İkbal'e göre, Kant'ın ileri sürdüğü ahlâkî deliller ya da onların modernize edilmiş değişik şekilleri, İkbal açısından adalet taleplerinin yerine getirilmesi umudunu besleyen veya sonsuz idealler peşinde koşan bir birey olarak insanın eşsiz eylemleri ve emsalsizliği gibi bir tür inanca dayanır. Kant'a göre ölümsüzlük, akıl ve mantık ile hayal sınırlarının ötesindedir; pratik aklın bir varsayımdır, insanoğlunun ahlâkî bilincinin aksiyomudur. İnsan, erdem ve mutluluğu içinde taşıyan en yüksek iyilik arayışındadır. Ancak Kant'a göre erdem ve mutluluk, görev ve eğilim farklı kavramlardır. Bunların birliği veya bir arada oluşu, onların peşinden giden insanın bu his dünyasındaki hayatının kısa süresi içinde elde etmesi imkânsızdır. Bu sebeple, ölümsüz hayatı kabul etmek durumundayız. Ancak bu şekilde, erdem ve mutluluk gibi farklı ve tamamıyla sınırlı kavramlar aşamalı olarak bir birlik haline sokulabilir. Bununla birlikte, sözü edilen birliği faal bir hale getiren Tanrı'nın varlığı zorunlu bir şart olarak kabul edilmelidir. Çünkü Tanrı'nın varlığı kanıtlanmadan bu kavramlar bir araya getirilemez. Durum bu olmakla birlikte İkbal'e göre, burada açıklığa kavuşmayan iki husus söz konusudur. Bunlardan ilki, erdem ve mutluluğun tamamlanması için niçin bu kadar sonsuz bir zamana ihtiyaç duyulmasıdır. İkincisi ise kesişen, söz konusu ortaya konulan bu sorulara rağmen, sınırlı kavramları, Tanrı'nın nasıl bir araya getireceğidir.⁵⁵⁵

İkbal, Kant'ın söz konusu yaklaşımını ayrıntılı bir şekilde ele alıp tartışmaz. Ancak İkbal'in ölümsüzlük düşüncesinin temellendirilişi konusunda geliştirdiği çizginin ahlâkî düşüncelere dayalı olduğu görülür. İkbal'in bu hususla ilgili olarak yaklaşımı, her ne kadar Kant'ın düşüncesinden izler taşısa bile, özgün ve farklıdır. Her şeyden evvel İkbal, Kant'ın akla verdiği kadar yüce bir değer vermez. Çünkü Kant, ölümsüzlüğün kaynağı ve bir delili olan ahlâkî delilin kaynağı konusunda akli işaret eder. Yine bu bağlamda Tanrı'nın varlığını bir postulat olarak ortaya koyar. Açık konuşmak gerekirse Kant, ahlâktan hareketle Tanrı'nın varlığından bahseder. İkbal'in düşüncesinde böyle bir durum söz konusu olamaz. Çünkü İkbal'e göre, her şey Mutlak Ben'in bir eseridir. Bu cümleden olarak, Tanrı'dan hareketle ölümsüzlüğün delili olarak bir ahlâk delili ileri sürülür. Bu delilin kaynağı, pratik akıl değildir; Tanrı'dır. Bu bağlamda İkbal, tutarlı bir tutum içinde, akıl kavramından öte,

⁵⁵⁵ Iqbal, *The Reconstruction*, s. 89-90; İkbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 147-148.

aşk kavramını daha fazla ön plana çıkarır. Kâinatın sırrının akıl değil, aşk olduğunu ifade eder. O, Kant gibi, ahlâkı salt bir kanun kavramı üzerine inşa etmez. Çünkü İkbâl'in düşüncesinde aşk, sevgi, şefkat, merhamet gibi duygular geniş yer tutar. Bu duygulardan hareketle bir eylem felsefesi söz konusudur. Bu eylem felsefesi, salt kanuna, emre itaate dayalı durağan olmaktan ziyade, sürekli olarak ilerlemeyi esas alan bir düşünceden beslenir. İşte, İkbâl'in ölümsüzlüğün delili olarak geliştirdiği ahlâkî delilin temelinde bu görüş bulunur.

Sonuç olarak İkbâl, ölümsüzlük düşüncesinin temellendirilişi hususunda ahlâkî bir delilin olduğuna dikkat çeker. Söz konusu delili, Kur'ân öğretileri ve felsefî paradigmalara destekler. Anılan delil, Tanrı'nın adaleti, değerleri koruması ve "iyi"nin ortaya konulması şeklinde üç temel unsura dayandırılır. İkbâl, Tanrı'nın adaleti bağlamında, ölümsüzlük lehine olan kanıtın, genellikle evrenin ahlâk doğasını temel aldığına işaret eder. Örneğin, iyilik ödüllendirilmeli ve kötülük cezalandırılmalıdır. Yeryüzündeki deneyimimiz, adil ödül ve cezalar konusundaki ahlâk dengesi ve düzenin düzeltilmesinin, her zaman şimdiki yaşamda gerçekleştiğini göstermez. Bununla uyumlu olarak ahlâk dengesi ölüm ötesi yaşamda yenilenecektir. Bir diğer husus olan Tanrı'nın değerleri koruması konusunda ise İkbâl'in yeni ve özgün şeyler ifade ettiği söylenemez. Üçüncü unsura gelince, Kant'ın "en yüksek iyi" ve ölümsüzlük postulatının bir takım çıkmazlarının var olduğunun ileri sürülmesi, bu konunun tartışılmaya devam edeceğini gösterir. Görüldüğü üzere İkbâl, ölümsüzlük düşüncesini temellendirirken bir yandan, daha önce ifade edilen kavramlarla birlikte ahlâkî zorunluluk kavramına temas eder; öte yandan ise materyalist düşüncenin eleştirisini yapar.

3.2.2. Materyalist Düşüncenin Eleştirisi

İkbâl, ölümsüzlük konusunda düşüncelerini ortaya koyarken, materyalistlerin söz konusu konu hakkındaki görüşlerine temas eder. İkbâl'in yaşadığı dönemde materyalist felsefe yeniden canlanmış ve materyalist felsefenin argümanları daha çok öne çıkmaya başlamıştır. Anılan argümanlar vasıtasıyla, dinin temel değerleri ile öğretileri yok sayılmış ve insanların ikna edilmesi için gerek teorik gerekse pratik anlamda felsefî bir ikna metodu geliştirilmiştir. Bu metot sayesinde, başta Müslümanlar olmak üzere, insanların özlerinden kopararak yozlaştırılması ve gerçeklerin saptırılarak gizlenmesi girişimleri İkbâl'i derinden rahatsız eder. Bu nedenle, İkbâl, materyalistlerin anılan girişimlerini deşifre etmek için birtakım

itirazlar ortaya koyar. Onun bütün itirazlarını ele almak, konumuzun dışında bir mesele olduğu için biz yalnızca ölümsüzlük konusundaki itirazlarını ele alacağız. Ancak, konunun iyice kavranması ve tartışmaların yerli-yerinde olması için kısaca materyalist felsefenin ölümsüzlük konusundaki görüşünü ele almak durumundayız.

İkbal'in düşüncelerinden açık bir şekilde anlaşıldığı üzere, ölümden sonra hayatın varlığı sürekli olarak vurgulanır. Materyalistler ise ölümden sonra bir "yokluk" görüşünü savunur. Bu iki farklı yaklaşım arasında köklü bir rekabet vardır. Ayrıca ölümden sonra hayata dair söz konusu iki yaklaşımdan, "yokluk" ve "hayat"tan her birinin kendine göre doğruları, yanlışları, tartışmaya açık ve kapalı yönlerinin olduğu bilinir. Bu bağlamda her iki görüş, tarafsız bir perspektifle ciddi ve samimi bir şekilde ele alınmayı hak eden bir değer taşır. Açık konuşmak gerekirse, birbirine taban tabana zıt olan söz konusu iki yaklaşımdan biri, diğeri incelenmeden, sağlıklı bir şekilde anlaşılmayabilir. Ancak biz burada bu iki görüşü ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktan ziyade, materyalistlerin ölümden sonrası için ortaya koydukları temel argümanları ve İkbal'in bu yöndeki itiraz ve eleştirilerini ileri süreceğiz. Bu amaçla öncelikle materyalist felsefenin ölümden sonraki hayata dair argümanlarını ortaya koyacağız.

Materyalist felsefe, madde-ruh ayrımı yapmaz, birbirinden bağımsız varlık-düşünce düalizmine karşı çıkar, metafiziği reddeder ve maddeyi⁵⁵⁶ yegâne realite olarak kabul etmekle birlikte, her şeyi de maddeye indirgeyen bir perspektiften meydana gelir. Ayrıca materyalist felsefeye göre⁵⁵⁷ Tanrı inancı, yaratılış, kutsal kitaplar, vahiy, peygamberlik, ibadet ve ölümden sonra hayat gibi dini inançlar birer yanılgıdan ibarettir. Bu bağlamda, doğada teleolojiye olanak tanımayan, varlığı metafizik nedenlere bağlayan yaklaşımlara karşı çıkan teori materyalizm olarak ifade edilir.⁵⁵⁸

⁵⁵⁶ Maddenin ön plana çıkarılmasına dair iddialar için bkz.; Friedrich Engels, *Ludwing Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, (trc. Sevim Belli), Ankara: Sol Yay., 1992, s. 21 vd.

⁵⁵⁷ "Sözlükte materyalizm, "maddecilik (özdekçilik)" manasına gelmekte olup, Latince materia (madde) sözcüğünden türemiştir. Var olan her şeyin maddeden ibaret olduğunu, bilinç, duygu, düşünce vb. unsurların maddeden kaynaklandığını, her şeyin ancak maddi sebeplerle açıklanabileceğini, tabiat üstü bir gücün olmadığını ileri süren, özünde ateist doktrinler bütününe verilen addır." Aydın Topaloğlu, "Materyalizm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. XXVIII, İstanbul, 2003, s. 137.

⁵⁵⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz.; D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of The Mind*, London: Routledge&Kegan Paul, 1968, s. 5-14.

Materyalistler, ölümden sonra bir hayatın olmadığını savunur. Bu doğrultuda, ölümden sonraki hayata dair bir gelecek yahut süreklilikten bahsetmek söz konusu değildir. Çünkü onlara göre, gerçekliğin en yüce parçası süreklilikten ziyade; süreksizliğin başarısının temelinde yatar. Sözelimi, diyalektik materyalizmin temsilcisi olan K. Marx (1818-1883)'a göre, hayatımıza en çok zarar veren şey, bu hayattan sonra daha iyi bir hayatın olduğuna dair bir umut beslemektir.⁵⁵⁹

Materyalistlerin ölümden sonra hayata dair olumsuz tavırlarını, rasyonel ve vicdani bir şekilde temellendirmek çok güç görünür. Unamuno'nun belirttiği üzere, "Gerçek odur ki-bu konuda gayet açık olmak gerek- özdekçilik dediğimiz şey bireysel ruhun ölümsüzlüğünü, ölümden sonra kişisel bilincin kalıcılığını yadsıyan bir öğretden başka bir anlam taşımaz."⁵⁶⁰ Materyalistlerin söz konusu olumsuz tavırlarını Yasa, genel çerçevesi içinde, üç temel nedene dayandırır: i. Ruhlu bağlı bulunduğu bedenle sınırlı görmek. ii. Ölümden sonra hayatın son derece önemli iki etmenini, cennet ve cehennemi bu dünyada yaşanan iki farklı durum olarak değerlendirmek. iii. Ölümden sonra hayata dair çözümü imkânsız bir takım çıkmazların var olduğunu iddia etmek.⁵⁶¹ Bu ifadelerden hareketle, materyalistlerin söz konusu olumsuz tavırlarını, zihinsel üretimini ve stratejisini basit bir formül ile şöyle ifade edilebilir: materyalistlerin ruha ve ruhsal olana dair düşüncelerinin özsel karşılıkları ve gerçeklikleri olduğunu söylemek söz konusu değildir. Çünkü onlar, ruha değer ve önem vermezler. Onlar, ölümden sonra hayata ilişkin argümanlarını, büyük ölçüde, söz konusu iddiaya dayandırır.

Materyalist felsefe, gerek teolojik gerek felsefî savları ve gerekse bilimsel verileri göz ardı etmek suretiyle maddeyi ön plana çıkararak "madde, tinin bir ürünü değildir, ama tinin kendisi maddenin en üstün ürününden başka bir şey değildir."⁵⁶² argümanını hareket noktası olarak belirler. Materyalistler bu argümandan hareketle, ölümden sonra "yokluk" olacağı iddiasını savunur. Bunu temellendirmek için geniş çapta duyuşsal veri, yegâne gerçek olarak saptanır. Onlara göre ölümden sonra yokluk, en hafif anlamıyla gayet doğal bir şeydir. Materyalist öğretisi olan epifenomenalizme göre, şuur, beynin bir yan mekanizmasıdır. Daha açık konuşmak

⁵⁵⁹ Michael Landman, *Philosophical Antropology*, (trans. David J. Parent), Philadelphia: The Westminster Press, 1974, s. 104.

⁵⁶⁰ Unamuno, *Yaşamın Trajik Duygusu*, s. 88.

⁵⁶¹ Yasa, *Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, s. 30.

⁵⁶² Engels, *Ludwing Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, s. 24.

gerekirse, materyalistlere göre, doğumdan önce bir şey olmadığı gibi, ölümden sonra da bir şey yoktur. Ölümden sonra şuurun canlı kaldığını hiç kimse kanıtlayamamıştır. Bu sebeple şuur, bedene tesir edemez.⁵⁶³

Materyalist felsefenin genel yaklaşımı ve özellikle ölümsüzlük konusundaki savları genel hatlarıyla ele alınmıştır. Şimdi, İkbâl'in bu hususla ilgili görüşleri aktarılmaya çalışılacaktır.

İkbâl'in materyalist düşünceye dair eleştirileri ve insan benliğinin fizikî olan uzantıları ile ilgili düşünceleri gündeme getirildiğinde, ölümsüzlük ve benlik düşüncesine dayanan özgün görüşlerinin bütün argümanlarıyla daha net bir şekilde belirginleştiği görülür. O, materyalist düşünceye yönelik eleştirilerine madde kavramı ile başlar. Bu bağlamda maddeye benlik ile bağlantılı ve kompleks bir şekilde fonksiyonel ve deneyimsel anlamlar atfeder. Onun materyalist düşünceyi eleştirisi ve bu bağlamda savunduğu ölümsüzlük görüşü söz konusu olduğunda, madde ile ölümsüzlük hususundaki görüşlerini ele almadan önce, madde kavramını kısaca özetlemenin ve bu hususla ilgili olarak İkbâl'in tutumunu ortaya koymanın yararlı olacağı kanısındayız.

İkbâl, fizik alanı tartışmaları bağlamında âlemin yapısı, madde, zaman, mekân, hareket ve değişim hususlarına dikkat çeker. Daha önce ilgili yerlerde sözü edilen konular üzerinde İkbâl'in görüşleri aktarılmıştır. Ancak, materyalist felsefenin temel paradigmasını ve İkbâl'in bu yöndeki eleştirilerini sağlıklı bir şekilde ele alabilmek için, İkbâl'in madde konusundaki görüşlerini tartışmak durumundayız.

Bu tartışmaya, İkbâl'e şu soruyu sorarak başlayabiliriz: “Madde nedir?” Ona göre madde, değersiz ve önemsiz bir düzen içindeki birtakım egolar kolonisidir. Ancak bu egoların birbiriyle ilişkisi ve etkileşimi belirli bir nizam derecesine varınca, bu koloniden daha üstün ve yüce bir ego ortaya çıkar. Daha açık konuşmak gerekirse, evrenin kendini yönlendirmesidir. Bu görüşlerini, *I. Bölümde* ayrıntılı olarak ele alınan, zuhur eden evrim kuramıyla ortaya koyan İkbâl, anılan durumun,

⁵⁶³ Nils Olof Jacobson, *Ölümden Sonra Hayat*, (trc. Nilgün Tepeköy), İstanbul: Milliyet Yay., 1974, s. 42-43; Sayyid Mujtaba Musavi Lari, *Resurrection Judgement and the Hereafter Lessons on Islamic Doctrine*, (trans. Hamid Algar), Tehran: Foundation of Islamic Cultural Propagation in the World, (tarihsiz), s. 104.

bir anlamda Tanrı'nın kendi sırrını açığa vurma yollarından birini teşkil ettiğini ima eder.⁵⁶⁴

Öte yandan İkbâl, fizik âlemini uzayda yahut boşlukta yer alan bir maddeler yığını olarak görmez. Tam tersine, onun felsefî dizgesinde fizikî âlem, bütün olayların bir serüvenidir. Bu serüven, Tanrı'nın dışında gerçekleşmez. Hatta Tanrı ile organik bir bağ içerisindedir. Bu bağ, maddenin kendisini de kapsar. Bu durumda, madde, Tanrı'nın karakterinin tezahür edebileceği ve bu âlemi meydana getiren dinamik bir zincir olarak ifade edilebilir. Çünkü İkbâl'e göre İslâm, hem ideal olanın gerçek olanla temasını kabul eder ve madde dünyasına "evet" der; hem de hayatın gerçekçi bir şekilde düzenlenmesinin temelini keşfetmek amacıyla, ona hâkim olmanın yolunu işaret eder.⁵⁶⁵

İkbâl, materyalist felsefenin madde anlayışına ve bu bağlamda ortaya konulan ölümsüzlük görüşüne itiraz eder. Bu itiraz, maddenin, Tanrı'nın karakterinin tezahürü olarak görülmesi ve evreni oluşturan dinamik bir zincir olarak ifade edilmesi öncülleriyle ortaya konulmuştur. Bu cümleden olarak, Tanrı'nın hâkimiyetinin sürekli olarak var olduğu ve olacağı fikri ileri sürülebilir. Ayrıca Tanrı, bu evrende yarattığı her şey ile organik bir bağ içerisinde bulunuyorsa, öteki evren için bu bağı neden sürdürmesin? Dolayısıyla Tanrı'nın bu niteliği, yalnızca bu evren için geçerli değildir. Tanrı, ölümden sonraki hayat için de bir teminattır. Bu bağlamda İkbâl, materyalist felsefenin bu evrenin salt maddeden oluştuğu ve öteki âlemin de bir yokluk olduğu görüşünü haklı bir şekilde eleştirir.

İkbâl'in madde nedir sorusuna yönelik cevabının henüz doyurucu olmadığı açıktır. Bu nedenle madde konusunun biraz daha açılması gerektiği kanısındayız. Onun aktardığı şekilde, kimilerine göre madde, karşımızdaki "öteki", kendiliğinden var olan, aklın bildiği ancak yaratamadığı bir şeydir. Peki, bu durumda "madde nasıl var oldu" sorusu cevapsız kalmaz mı? Çünkü bu bakış açısından, yaratma fiili, geçmişte gerçekleşmiş bir olay olarak ortada durur. Madde, üretilmiş bir meta gibi görünür. Ve sanki maddeyi meydana getirenin onunla hiçbir organik ilişkisi yokmuş ve onu meydana getiren yalnızca bir gözlemciden başka bir şey olmadığı yönünde bir kanaat oluşur. İkbâl'e göre, bu girift problemin ortaya çıkmasının en temel sebebi, aklın dar görüşü yüzünden kaynaklanır. Bu perspektiften bakılacak olursa, Tanrı'nın

⁵⁶⁴ İqbâl, *The Reconstruction*, s. 84; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 140.

⁵⁶⁵ İqbâl, *The Reconstruction*, s. 8; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 40.

nazarında âlem ve içindekiler öylesine bir araz ve tesadüften ibaret olup, yaratılmayabilirdi. Tam bu noktada İkbâl'e şu soruyu yöneltmek durumundayız: "Tanrı için evren, gerçekten de karşısında duran bir şey midir?" Ancak şu soruyu da sormadan yapamıyoruz: Yoksa "bu sebeple mi ikisi arasında bir mekânî ayrılık söz konusudur" İkbâl, bu sorulara net bir şekilde şu yanıtı verir: Âlem, Tanrı'nın karşısında duran bağımsız bir gerçeklik olarak görülemez. Çünkü meselenin aksi şekilde anlaşılması durumunda, Tanrı ile âlem, birbirinden ayrı ve sonsuz bir mekânın boş haznesinde birbirinin karşısında yer alan iki bağımsız şeye indirgenir. Ancak, İkbâl'in düşüncesinde, âlem, mekân yahut maddenin bizatihi mevcut bağımsız gerçeklikler olmadığı her fırsatta vurgulanır. Bütün bunlar, Tanrı'nın bağımsız yaratıcı faaliyetinin sonucu ve idrak etme yollarıdır.⁵⁶⁶

İkbâl'in felsefesinde geniş bir yer tutan organik bir bütünlük yaklaşımının madde konusunda da geçerli olduğu görülür. Çünkü o, maddenin zihinsel ve deneyimsel yönleriyle temasına dikkat çekerek, madde ve benlik ilişkisi gündeme geldiğinde maddeyi, benliğin fonksiyonel bir dalı olarak ileri sürer. Yine bu yaklaşım çerçevesinde, ne kâinatın planı söz konusu olduğunda fizik; ne de ruh-beden problemi hususunda madde yahut beden inkâr edilir. Dolayısıyla, İkbâl, bir yandan anılan yaklaşımdan ödün vermezken; öte yandan sözü edilen konularda esnek bir tutum takınır.

İkbâl, materyalist düşünceye yönelik eleştiri yaparken; kimi filozofların bu konu hakkındaki düşüncelerini ele alır. Sözgelimi, duyguların bilinmeyen nedeni olarak maddeyi gösterdiği için madde kuramını eleştiren filozoflardan biri George Berkeley (1685-1753)'e atıfta bulunur. Ayrıca geleneksel materyalizm teorisinin hiçbir surette savunulamaz olduğunu ifade eden Whitehead'i de hatırlatır. Son olarak ise materyalist düşüncenin en büyük darbeyi Einstein'dan yediğini dile getirir.⁵⁶⁷

İkbâl'e göre bizim madde dediğimiz, "boşlukta yerleşmiş bir dinamiklik" gibi bir şey değildir.⁵⁶⁸ Onun formüle ettiği ideal madde kavramı temelini, Einstein'ın "Görelilik Teorisi"nden alır. İkbâl, "Gerçeklik"ın mutlak mahiyetinin manevî olduğuna inanır. Ancak yaygın bir yanlış anlamaya imkân vermemek için, bilimsel bir teori olarak eşyanın yapısını ele alan Einstein'ın nazariyesinin, o yapıya sahip

⁵⁶⁶ İqbal, *The Reconstruction*, s. 52; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s.98.

⁵⁶⁷ İqbal, *The Reconstruction*, s. 28; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s.66-67.

⁵⁶⁸ İqbal, *The Reconstruction*, s. 28; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 67.

olan eşyanın nihai mahiyetine ışık tutmadığını ifade etmekte yarar vardır. Anılan teorinin felsefî değerinin iki yönü vardır. Birincisi, bu teori, tabiatın gerçek amacını değil, mekânda basit bir yer anlamında cevherin nesne olarak kalışıyla ilgili yaklaşımı, yani klasik fizikteki maddeciliğe götüren yolu reddeder. Modern görelilik-fiziği bağlamında “cevher” sürekli değişebilen niteliği olan bir şey değil, birbirine bağlı bir hadiseler sistemidir. Whitehead’ın belirttiğine göre bu teoride, “madde” kavramı, “organizma” kavramıyla tamamen yer değiştirir. İkincisi ise izafiyet teorisine göre, mekân maddeye bağlıdır. Einstein’a göre âlem, sonsuz bir mekân içinde bir tür ada değildir. Âlem sonludur, ancak belli bir sınırı yoktur. Onun ötesinde boş mekân yoktur. Maddenin olmaması halinde, âlem bir noktaya büzülür.⁵⁶⁹ Bundan dolayı İkbâl, maddenin boş uzaya yerleştirilmiş sabit bir unsur olmadığına inanır. Çünkü ona göre, doğa sürekli yaratıcı bir akış özelliği taşıyan hadiselerden müteşekkil bir yapıdır. Düşünce, anılan yaratıcı akışı birbirinden koparılmış hareketsizliklere böler, bunların karşılıklı ilişkilerinden de mekân ve zaman kavramları meydana gelir.⁵⁷⁰

İkbâl, burada, materyalistlerin her şeyi maddeye indirgeyen yaklaşımını tenkit eder. Çünkü İkbâl açısından Tanrı, evren ve içindeki her şeyi yaratan ve istediği zaman bunlara müdahale eden biricik varlıktır. Bunun maddeye indirgenmesi, teolojik açıdan “yaratıcı-yaratılan”, felsefî açıdan mantık uyuşmazlığı ve bilim açısından ise çağdaş bilimsel verilere aykırılık problemini ortaya çıkarır. Madde, Tanrı’nın yaratıcı faaliyetinin bir unsuru olduğundan; madde için bir yaratıcı, var eden yahut şekillendiren gibi niteliklerin kullanılması tasavvur edilemez. İkbâl, materyalist felsefe hakkında ileri sürdüğü bu itirazlarına dayanak olarak İslâmın temel öğretilerini, felsefî argümanları ve bilimsel verileri işaret eder.

Materyalist felsefe, insanın yaşadığı, düşündüğü, idrak ettiği, haz duyduğu ve duygularıyla tepki verdiği olayları daha çok akıl oyunları, yani beynin sinir sisteminin unsurlarıyla izah etmeye çalışır. Daha açık konuşmak gerekirse, zihinsel ve bedensel faaliyetlerin beyinsel faaliyetlerle özdeş sayıldığı düşünce biçimi olarak ifade edilebilir. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu düşünce, maddi dünyadan, yani duyuların haber verdiği dünyadan ibarettir. Bu sebeple zihinsel süreçler, başka bir

⁵⁶⁹ Iqbal, *The Reconstruction*, s. 31; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 71; McClure, “Reconstructing Islam in a Post-metaphysical Age: Muhammad Iqbal’s Interpretation of Immortality”, s. 153vd.

⁵⁷⁰ Iqbal, *The Reconstruction*, s. 28; İkbâl, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 67; İkbâl’in zaman-mekân konusundaki görüşleri daha önce incelendiğinden ötürü, yeniden ele alınmayacaktır.

deyişle dinî, estetik tecrübe ve metafizik, materyalist felsefenin sahasının dışında kalır. Bu durum, materyalist düşüncenin öngördüğü dünyanın, salt maddi dünya, yani algılanan bütün şeylerin dünyasıyla sınırlı olduğunun kanıtıdır. Ancak burada materyalistlere şu soruyu sormak durumundayız: “Sizin maddi dünyada algıladığımız şeyler nelerdir?” İktbal’e göre, bu soru karşısında materyalistler cevap olarak; çevrelerindeki bildik şeyleri zikrederler. Sözelimi, yeryüzü, gökyüzü, dağlar, sandalyeler, masalar vs. Ancak materyalistlerin, “Bu şeylerden tam olarak algıladıkları şey nedir?” sorusunu sorarak konuyu biraz daha açmak istiyoruz. İktbal’e göre, materyalistler, bu soruyu “onların nitelikleri” şeklinde yanıtlar. Buradan da rahatlıkla anlaşılıyor ki, böyle bir soruya cevap verirken, duyularımızın bize sunduğu kanıtta bir yorum giydirmekteyiz. Bu yorum, algılanan şeyle onun nitelikleri arasında bir ayırım yapmaktan ibarettir. Bu, gerçekten de bir madde kuramını izah eder. Bu kuram, duyu verilerinin tabiatına ve duyu verilerinin onları algılayan zihinle olan ilişkisine ve onların nihai sebeplerine ilişkin bir kuramdır. İktbal, bu kuramın ana hatlarını açıklamaya devam eder. Duyu nesnelere algılayan şahsın zihni durumlarıdır ve böyle olmak hasebiyle tabiatın dışında olduklarından objektif olarak tanımlanırlar. Bu bakımdan, onlar, hiçbir anlamda maddi eşyanın nitelikleri olamaz. İktbal’e göre, “Gök mavidir” dediğim zaman, bu yalnızca, gökyüzü benim zihnimde bir mavi duygusu üretiyor demektir, yoksa mavi rengin bir özellik olarak gökyüzünde bulunduğunu ifade etmez. Bütün bunlar, zihinsel durumlar olarak izlenimlerdir, yani bizde meydana gelen etkilerdir. Bu etkilerin nedeni, madde ya da duyu organlarımız, sınırlarımız ve beynimiz aracılığıyla işleyen maddi şeylerdir. Bu fizikî sebepler ya temas ya da etkileme ile işler. Bu açıdan, onun şekil, boyut, katılık ve direnme gibi özellikleri taşıması gerekir.⁵⁷¹

İktbal’in burada vurgulamak istediği nokta, materyalist düşüncenin, zihinsel ifadeleri, insan beden ile; sözelimi, insanın beyin gibi maddi işlevler yürüten uzuvlarına özdeş kabul edildiğini belirtmektir. Başka bir ifadeyle, zihinsel özelliklerin maddeye dayandırıldığı fikri ifade edilir. Ancak İktbal, bu yaklaşımı şiddetle eleştirir. O, bütün zihinsel süreçleri, tecrübe deliline dâhil ederek, çalışmanın *I. Bölümü*’nde bu konu ayrıntılı olarak ele alındığı üzere, maddeyi, egonun faaliyetlerini, yapıp-etmelerini ve organik yönünü esas alarak tanımlar. O, maddeyi, benliğin organik bütünlüğünde bulunan bir uzantı olarak kabul eder.

⁵⁷¹ İktbal, *The Reconstruction*, s. 26-27; İktbal, *İ.D.D.Y.İ.*, s. 65-66.

Görüldüğü üzere, İkbâl felsefî problemler hakkında fikir ileri sürerken, kendi düşüncelerinin tutarlı ve özgün olması hususuna dikkat eder ve mümkün mertebe buna sadık kalır. Onun materyalist felsefeye yönelik eleştirileri, madde konusuyla sınırlı değildir. O, aynı zamanda sözü edilen felsefenin ölümsüzlük konusundaki yaklaşımlarını da eleştirir. Düşünür, bu perspektifini sağlam olgular üzerine oturtabilmek için madde konusu işler. Dolayısıyla onun madde konusundaki düşünceleri, ölümden sonra hayat teorisinin temellendirilmesi için başvurulması gereken bir değer taşır.

Bilindiği üzere materyalist düşünce, bu evrenin tek ve gerçek evren olduğunu savunur. Bu bağlamda ölümden sonra bir hayatın varlığını inkâr eder. İkbâl, bu yaklaşımı her fırsatta eleştirir. Çünkü ona göre insan, Tanrı'dan, mevcut mekânların ve zamanın dışında başka mekân ve zaman isteyebilir. Daha sade bir ifadeyle, bu âlemin varlığının dışında başka âlemler de olduğu vurgulanır. Hatta bu bağlamda, ölümden sonra hayatın devam ettiğini söyler. Ona göre ebedî inkişaf ve arayış hiç bir zaman son bulmaz. Bundan dolayı, bu âlemi son olarak gören materyalistler bir yanılığa içindedirler. İkbâl'in bu bakışı, zamanın ötesinde ve üstünde bir egsiztansiyel duruma karşılık gelir. Dolayısıyla ölümlerle birlikte henüz bitmemiş bir hayat, bir çırpınmış ve bir mücadele söz konusudur. Ona göre, bu sebeple ruh, daima yolda bulunmalıdır; onun her hareketi yeni bir hal yaratır, durmak ise ona zarar verir. Çünkü ilâhî tecelliyi kabul eden, yalnızca pasif bir şekilde onu kabul etmez. Özgür olan bir benliğin her yapıp-etmesi, yeni bir halin yaratmasına imkân verir ve bu yaratıcı inkişafın yeni olanaklarını verir. Bu olanaklar, insanı yeni tecellilere mazhar olmaya hazırlar ve onu derece derece yükseltir, her bir mertebe yeni bir hayatın olanaklarını verir.⁵⁷² Burada ifade edilen hayat, ölümden sonraki hayattır. İkbâl, ölümsüz olan bu hayatın elde edilebilmesi için, mevcut yaşadığımız hayatı önemser. Çünkü materyalistlerin yadsıdığı hakikî ve gerçek olan öteki hayata geçmenin basamağı bu hayattır.⁵⁷³

Öte yandan İkbâl insanın bütün ihtiyaç, gereksinim, umut ve geleceklerinin bu dünyadaki hayattan ibaret olduğunu savunan materyalistlere şöyle bir benzetme ile karşılık verir: Nasıl ki tohum, güneşten habersizdir; gıdasının kaynağı olan toprağın darlığından bir şey bilmez, tasavvur etmez. Ancak günün birinde, Güneş ve

⁵⁷² İkbâl, *Câvidnâme*, B. 242,245, s. 56,61.

⁵⁷³ İkbâl, *Câvidnâme*, B. 314, s. 71.

göğü görüp karanlıklarda nasıl yaşadım diye şaşıracaktır. Benzer şekilde, materyalistler de maddeden rızıklarını alırken ona olan bağılıklarından dolayı öteki dünyayı düşünmez, onu tahayyül etmez, ancak vakti geldiğinde öteki âlemin güzelliğini anlayıp toprakta boşuna geçirdikleri günler için üzülecektir.⁵⁷⁴ Bu uyarıyı yapan İkbâl, özellikle materyalistlere hitaben bu dünya ile öte dünyayı şu mısralarla mukayese eder: “Mânâ dünyası nedir? Yakılıştır aşk ve şevktir, madde dünyası nedir? Hiledir, yalandır, sahteliktir. Bir daha kaybedilmez mânâ devleti ele geçerse bir, sessiz gelir sessiz gider madde devleti gölgedir.”⁵⁷⁵

Anlaşıldığı üzere İkbâl, gerçek ve fânî olan âlemin farkına varabilmek için aşk yetisine dikkat çeker. Onun felsefesinde geniş bir yer tutan aşk kavramının materyalist düşünceyi eleştirmek için öne sürülen en önemli kavramlardan birini oluşturduğu görülür. Çünkü o, her fırsatta aşkın kâinatın sırrını ifşa eden bir olgu olduğunu ifade eder. Bu doğrultuda İkbâl, materyalistlerin maddi eşitlik vurgusunu eleştirir ve çözüm yolu olarak manevî eşitlik kavramını öne sürer. Manevî eşitlik olgusu, maddeye bağımlılıktan ziyade, aşk yetisinin iyice anlaşılması ve benimsenmesi yoluyla sağlanır. Bu amaçla, materyalizmin temel mantığı olan menfaatçilikten vazgeçilmelidir. Çünkü İkbâl'e göre, materyalist felsefenin amacı, insanları sömürmek, kullanmak, onlardan istifade etmektir. Ayrıca onların manevî taraflarına, kültür, din ve geleneklerine değer vermemektir. Bu sebeple, materyalizmin sihirli bir tehlike oluşturan zahirî güzel aldatmacalarından kurtulmak ve meselenin iç yüzünü görmek gerekir. Bunun yolu, manevî eşitliği sağlayan aşk yetisidir. İkbâl, daha belirgin ifadelerle bunu şöyle ifade eder: “O, gül üzerinde uçup yapraktan vazgeçerek yalnız balını alıp götüren bir arı gibidir! Hâlbuki gül, dal ve yaprak, renk ve kokudur; bülbülün nâlesi onun cemali içindir.”⁵⁷⁶ Burada vurgulanan şey, gülün hakikati varlığı bir damlacık baldan değil, koku, renk ve güzellikten ibaret olduğu gibi; bir kimsenin yahut milletin varlığı da maddî menfaat ve faydalardan değil, ancak manevî değerlerden ibarettir. Dolayısıyla, İkbâl'e göre, materyalizmin tatsız, kuru ve gerçeği saptıran aşk şarabı yanıltmadan başka bir şey değildir. Çünkü ona göre materyalizm, insana yeni bir hayat yahut dünya sunmaz. Ancak hiçbir

⁵⁷⁴ İkbâl *Câvidnâme*, B. 187, s. 42.

⁵⁷⁵ İkbâl, *Cebraîl'in Kanadı*, s. 25.

⁵⁷⁶ İkbâl, *Câvidnâme*, B. 546-547, s. 120.

zaman sönmeyecek olan aşk ateşi, mevcut dünyanın soğumuş olan vücudunu canlandırır ve yeni bir hayatın kapısını aralar.⁵⁷⁷

İkbal, materyalistleri eleştirirken, meselenin üstünü örtmek için mi aşk kavramına başvurur? Elbette ki “hayır.” Çünkü aşk yetisinin daha kapsamlı ve güçlü bir dayanağı söz konusudur. Bu dayanak, dindir. Peki, “bu din hangi dindir?” Bu din, hakikî olan dindir. İkbal’e göre hakikî din, insanın maddi olana bağlanmasını engelleyen dindir. Bu anlamda, materyalistlerin görüşlerini bertaraf etmenin en temel yolu dinin gerçek amacını vurgulamaktan ibarettir. “Din nedir? Toprakta sıyrılmak, pak can kendini bilsin diye.”⁵⁷⁸ Bu bağlamda bu dünyanın gerçekliğini kavrayabilmek için İkbal, iki temel kuvvete dikkat çeker. Bunlardan birincisi, insanın içindeki yaratıcı kuvvettir. İnsanın değeri ve olanakları o kadar büyüktür ki, o, bu âleme sığmaz. Oysaki insan, hem bu hem de öteki âlemi sorgulaya sorgulaya, araştıra araştıra kavrayabilir ve tamamen benimseyebilir. Çünkü kendisi bir mikrokosmos olan insan, kendi içinde büyük âlemin bütün imkânlarını ve inceliklerini taşır.⁵⁷⁹ İkincisi ise insana yol gösteren Kur’ân’dır. Çünkü onun ayetlerinde hayatın her evresi için lazım olan hattı hareketi içeren ayetler mevcuttur.⁵⁸⁰ İkbal’in bu tespitleri, materyalistlerin gerek bu dünya gerekse öteki dünya hakkındaki fikirlerinin bir yanılgıdan ibaret olduğunu kanıtlar niteliktedir. Çünkü İkbal’e göre bu dünyaya körü körüne bağlanmak, tek hayatın bu dünyadan ibaret olduğunu varsaymak ve bu mantıkla bir yaşam mücadelesi vermek, insanlık tarihinde fitnelerin ve savaşların çıkmasına sebep olmuştur. Bunun sonucunda da inanılmaz insanlık dramları yaşanmıştır. İşte bu nedenden ötürü, materyalistlerin içinde bulunduğu derin uykularından bir an önce uyanması gerekir. Çünkü İkbal’in haklı olarak ifade ettiği gibi, bu dünya bir gelindir, bizler ise güveyiz. Hiç kimse bu dünyayı kendi malı gibi görmemelidir. Çünkü herkes, bu dünyada yalnızca emanetçidir. Bu gerçeğin farkında olmayan materyalistler, metalaşılıyor. Oysaki İkbal’e göre, insanın görevi, maddi olandan manevî olana yükselmektir. Bu dünya, sabit ve uyuyan maddeden ibarettir. İnsanın yaratıcı kuvveti ise uyanık, ırmaklar ve yıldızlar gibi daima harekettedir. Bu sebeple, insanın gerçek ve tek dünyası bu dünya olamaz. Çünkü insanın bu dünya ile

⁵⁷⁷ İkbal, *Câvidnâme*, B. 546-547 vd, s. 121 vd.

⁵⁷⁸ İkbal, *Câvidnâme*, B. 524, s. 115.

⁵⁷⁹ İkbal, *Câvidnâme*, B. 591, s. 134.

⁵⁸⁰ İkbal, *Câvidnâme*, B. 570-572, s. 130-131.

olan ilişkisi, yaşam süresi boyunca gündelik rızkını elde etmek, ardından ise ebedî olan dünyaya geçmek için bir basamaktır.⁵⁸¹

İkbal'in materyalistler hakkında ileri sürdüğü eleştirilere karşı birtakım itirazlarla karşılaşacağı bir sır değildir. Sözelimi, günümüz dünyasının en çok tanınan ve en etkin materyalisti/ateisti olan Richard Dawkins (d. 1941), bu hususla ilgili olarak *Tanrı Yanılgısı* isimli kitabında şöyle itirazda bulunur: “Bir arkadaşlarının ölmek üzere olduğunu duyan Hristiyan ve Müslümanların hepsi neden başrahibinkine benzer şeyler söylemezler? Dini bütün bir kadına doktor tarafından sadece birkaç aylık ömrünün kaldığı söylendiğinde, neden tıpkı Seyşeller'de tatil kazanmış gibi heyecanla beklenen bu olay için kadının gözleri parlamaz?”⁵⁸²

Buradaki itiraz, ölümden sonra bir hayatın olduğuna inanan insanların neden biran önce ölmeyi arzu etmedikleri ve hayata dört elle sarıldıklarından ibarettir. Dawkins'in söz konusu itirazına şöyle yanıt verilebilir: Her şeyden evvel böylesi bir soru, ölümden sonra hayata inanan kişilerin iyi bir şekilde tanınmadığından kaynaklanır. Ayrıca, Dawkins'in varsaydığı aksine, dindar insanlar arasında ölümü memnuniyetle bekleyen ve karşılayanlar vardır. Sözelimi İkbal, ölümü bir tebessüm olarak ifade eder ve tebessümle karşılar. İkbal'in bu tavrı, bir yandan materyalistlere bir cevap hükmü taşır, öte yandan ise ölümden sonraki hayata olan inancını gösterir. Bu inancı samimi bir şekilde savunan ve benimseyen İkbal, tabiri caizse, bu dünyayı “ahiretin tarlası” olarak görür ve bu dünyadaki hayatını dinamik bir yapı içinde yaşar ve bu bağlamda öteki hayatı için olabildiğince faal ve verimli olan çalışma ve eylemlerde bulunur. Bu nedenle, İkbal'in bir an önce ölümün gelmesini arzu ettiğini söylemek güç olur. Çünkü ona göre, bu dünya hayatında yapılacak “zerre kadar iyilik” öteki dünyada “karşılığını görecektir.”⁵⁸³ İyilikleri çoğaltmanın yeri ise bu dünyadır. Bu bağlamda materyalistleri eletiren İkbal'in haklı olduğu kannatindeyiz.

Sonuç olarak, İkbal, materyalist yaklaşımın maddeci ve bu doğrultuda ortaya konulan ölümsüzlük yaklaşımını eleştirir; ancak maddî dünyanın gerçekliğini kabul

⁵⁸¹ İkbal, *Câvidnâme*, B. 639-646, s. 141.

⁵⁸² Richard Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, (trc. Tunç Tuncay Bilgin), İstanbul: Kuzey Yay., 2013, s. 324; Krş. Cafer Sadık Yaran, “Ölümden Sonraki Hayata Yönelik Kuşku ve İtirazların Değerlendirilmesi”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, İstanbul, S. XVI, 2012, ss. 18-22, s. 22.

⁵⁸³ *Kur'ân*, Zilzâl (99): 7.

eder. O, materyalist teorinin yadsıdığı iç tecrübe, duygu ve zihnî halleri ret etmez. Aksine o, dinî tecrübenin belli bir şuurun ürünü olduğunu esas alır ve buna son derece önem verir. Bu bağlamdaki düşünceleri öne sürülürken, bir dereceye kadar akla ve ardından da aşk kavramına büyük bir değer atfedildiği görülür. Bu organik bütünlük içerisinde ele alınan maddî olan şey, durağan bir gerçeklik, salt madde yığını ve yek düze bir ilişki ağı içerisinde değerlendirilmez. Ancak benliği maddî olanla eşit görmez. Daha açık bir ifadeyle madde, Mutlak Ego ile ilişkili bir alt ben olarak değerlendirilir. Dolayısıyla onun görüşleri, materyalist düşüncenin yaklaşımıyla taban tabana zıt bir durum oluşturur. Bu bağlamda, o, kendi felsefî anlayışıyla tutarlı bir tutum içerisinde materyalist düşüncenin temel paradigmasını ve ölümsüzlük hakkındaki yaklaşımını eleştirir. İktbal'in bu eleştirileri, düşünce tarihinde materyalist felsefeye yönelik ilk eleştiriler değildir. Ancak İktbal'in gerek teolojik gerekse felsefî argümanlarının sağlam bir şekilde ifade edilmesi ve ölümsüzlük düşüncesinin tam olarak anlaşılabilmesi açısından bu eleştiriler büyük bir önem ve değer taşır.

Sonuçta İktbal, ölümsüzlük düşüncesini ölümsüzlük algısı, kazanılan ölümsüzlük anlayışı, ahlâkî zorunluluk ve materyalist düşüncenin eleştirisi bağlamında temellendirmiştir. İktbal, ölümsüzlük algısına yönelik düşüncelerini ortaya koyarken din ve felsefe arasındaki ilişkiye atıf yaparak başlar. Ona göre ancak din ve felsefe arasındaki bağ doğru bir şekilde anlaşılırsa, ölümsüzlük düşüncesi tartışılır. İktbal açısından bu bağ, din ile felsefenin birbiriyle bir bütünlük içerisinde olduğu gerçeği fark edilerek kurulabilir. İktbal, bu anlayıştan hareketle akıl ve aşk kavramlarını ele alır ve ona göre akıl, hakikati kavramda son derece önemli bir yeti olmasına rağmen, aşk daha yüksek bir konumda yer alır. Başka bir deyişle, aşk olmadan ölümsüzlükten bahsedilemez. İktbal, bu çerçevede aşk kavramı ile zaman kavramı arasında doğrudan bir ilişki olduğunu ifade eder. Ona göre bu ilişki anlaşılırsa, insan kendi kaderini çizer ve böylelikle ölümsüzlüğü kazanır. Ayrıca İktbal, anılan ölümsüzlüğün bir dayanağı olarak ahlâkî eylemlerden söz eder. Çünkü ona göre, insanın ahlâkî sorumluluğu, ölüm sonrası hayat için bir öz taşır. İktbal, bu bağlamda, insanın bütün hayatının bu dünyadan ibaret olduğunu savunan materyalistleri eleştirir ve böylece ölümsüzlük düşüncesini temellendirir.

SONUÇ

Ölümsüzlük düşüncesi, insanın var oluşuyla ilgili en temel problemlerden birisidir. Bu problem, Tanrı, ruh-beden ilişkisi, ruhun ölümsüzlüğü, yeniden diriliş, son yargı, ahlâk, cennet ve cehennem gibi eskatolojik kavramları kapsayan oldukça geniş bir içeriğe sahiptir. Ölümsüzlük düşüncesi, gerek felsefî gerek dinî gerekse bilimsel açıdan zihinleri sürekli olarak meşgul etmiştir.

Ölümsüzlük düşüncesi konusunda ileri sürülen tartışmalar, genel itibariyle birbirine taban tabana zıt iki gaye üzerine yoğunlaşır. Bunlardan ilki, dinin temel bir inanç esasını, mümkün olduğunca felsefî argümanlarla temellendirmek ve anlamlandırmaktır. Diğeri ise bütün metafizik meseleler başta olmak üzere, ölümden sonra hayatın salt bir hayal ürünü, kuruntu, boş bir inanç olduğunu varsaymaktır. Düşünceleri birinci kategoride değerlendirilmesi gereken İkbâl, ölümden sonra hayat inancına dair felsefî dayanakları, Kur'ân ayetlerini ve bilimsel verileri ortaya koyar ve bunların bir süreklilik özlemi peşinde olan insanın psikolojik yapısını tatmin ettiğini rasyonel olarak ifade eder. Nitekim ölümden sonra bir hayat vardır tezini benimseyen ve savunan İkbâl, ikinci kategorideki materyalistleri şiddetle eleştirir. Materyalistlerin düşünce tarihi boyunca en çok savundukları şey, ruhun tamamen bedene bağımlı olduğu, onunla doğduğu, yaşadığı ve öldüğü biçimindeki sav, savunmacı bir tavırla ortaya konulur. İkbâl, bu iddiayı bütün bilgi birikimini esas alarak, haklı bir şekilde, eleştirir. Bu anlamda İkbâl, onlara karşı çıkararak ölümden sonra hayatın varlığını daha makul bir şekilde savunur. O, bu yaklaşımını temellendirmek için ölümsüzlük düşüncesi bağlamında Tanrı, benlik, ruh ve beden kavramlarına ve bu bağlamda öne sürülen tartışmalara değinir.

İkbâl'in benlik kavramı felsefesinin merkezini oluşturur. Çünkü o, benliği kapsamlı bir kavram olarak ortaya koyar ve bu bağlamda felsefî bir yaklaşım geliştirir. Onun felsefesinde benlik; Tanrı'nın, kâinatın ve insanın sırrıdır. Buna bağlı olarak, onun ölümsüzlük düşüncesinin ele alınabilmesi için benlik mutlak surette idrak edilmelidir. Nitekim İkbâl açısından insanın düşünce ve duygu dünyasını oluşturan, teorik çözümlerini ve pratik eylemlerini belirleyen ve bu anlamda felsefî problemlere yönelik çözüm modeli olan benlik, kendine bakan, kendine inanan ve kendine sahip olan bir varlık olduğunu fark ettiği takdirde, ölüm dâhil, hiçbir şey onun kendisini, etkisini ve gücünü yitirmesine sebep olamaz. Başka bir deyişle benlik, ölümsüzlük düşüncesinin kaynağıdır. Bu bağlamda çalışmanın en

temel noktalarından biri, İkbâl'in gerek teolojik gerekse felsefî fikirlerinin temelinde insan benliğinin bağımsız, özgür, yüce ve ölümsüz olduğunu kanıtlamaya yöneliktir. Çünkü insan benliği, Tanrı'nın, evrenin ve insanın mahiyetinin iyice anlaşılmasına vesile olmakla birlikte gelişme ve büyümenin sonsuz imkânlarına sahip olup, böylelikle insanın geleceği için büyük bir coşku ve umut içinde olmasını sağlar.

İkbâl, benlik kavramının ölümsüzlük ile olan ilişkisi bağlamında yeni ve özgün bir ilkeye dikkat çeker. Bu, süreklilik ilkesidir. İkbâl, Mutlak Ego'nun evreni yarattığını her fırsatta ileri sürer. Bu yaratma, sürekli olarak devam eder. Mutlak Ego'nun sureti olan insan, bu sürekliliğin dışında kalmaz. Bu bağlamda insanoğlu, anılan süreklilik ilkesi gereğince ölümden sonra hayatta da varlığını devam ettirmenin imkânına sahip olur.

İkbâl'in düşünce dünyasında ölümden sonra hayat, Tanrı inancı ile doğrudan ilişkilidir. Çünkü ölümsüzlük ile Tanrı'nın varlığı arasında çok sıkı bir bağlantı bulunur. Bu bağ esas alınarak Tanrı'nın varlığının kabul edilmesi, ölümden sonraki hayatın garanti altına alınması anlamına gelir. İkbâl'in bu anlamda klasik yaklaşımları tekrar ettiğini söylemek kendisine haksızlık olur. İkbâl, Tanrı'nın mahiyetini, O'nun organik birliğinde aşkınlığı ve içkinliği eşzamanlı olarak ortaya koyar. Bu bağlamda panenteist ulûhiyet anlayışını savunduğu söylenebilir.

İkbâl, gerek ölümden sonra hayat olmadığını savunanlara cevap vermek gerekse ölümsüzlük düşüncesini temellendirmek için ruh, beden ve ruh-beden arasındaki ilişkiye dikkat çeker. İkbâl'in ruh ve beden hakkında konuşurken organik birlik fikrine paralel olarak, ruh-beden bütünlüğünü savunduğu görülür. O, ruh-beden düalizmini, haklı olarak, eleştirir. Çünkü bu ayırım, hem şahsiyetin korunması, hem Mutlak Benlik ile bütünleşmenin teminatını sağlaması, hem de öte dünyadaki hayatta benliğin aynı ben olarak kalacağına ilişkin benliğe bir garanti vermesi konularında çıkmazlar içerir. Ruh-beden ilişkisi konusunda sistemli bir görüş ileri sürmeyen İkbâl'in bu konuda, her ne kadar materyalistlerin söz konusu izahlarına cevap niteliği taşıyan söylemlere ve ölümsüzlük düşüncesinin temel dayanakları konusunda ipucular vermiş olsa bile; yeterli ve doyurucu izahlar yapmadığı görülür.

İkbâl'in ölümsüzlük düşüncesinin yapılandırılması bağlamında ölümün ne olduğu, kişisel benin korunması, yeniden yaratılış inancı ve bu çerçevede ortaya konulan tartışmalar son derecede önemlidir. O, ölümden sonra hayat inancına

yönelik düşüncelerini ileri sürerken ölüm üzerinde yoğunlaşır. Bu bağlamda, kendi inanç sistematigi ve düşünce dünyasına bağlı kalarak ölümün zorunlu olduğundan söz eder. Bu hususta İktbal tarafından son derece gerçekçi bir yaklaşımın ortaya konulduğu görülür. Doğrusu İktbal ölüme yönelik bakış açısının, ontoloji, epistemoloji, egzistansiyalizm, birey, ahlâk, toplum, dil, hür irade, rasyonalite gibi diğer pek çok konunun şekillenmesinde etkili olduğu kanaatindeyiz. Çünkü ölüm, yaşamda her an kendini gösterebilecek bir mahiyete sahiptir, ama yalnızca bir kez gelir. Ölüme idrak etmek, belki de acısını yaşamaktan daha zordur. Ölüme yönelik bu realite karşısında insan, onunla ilgilenmekten kendini alamaz. Düşünce tarihi boyunca hemen hemen her düşünürün bu konuda bir fikir ortaya koyması bunun apaçık göstergesidir. İktbal'in ölüm ve ölüm-ötesi hakkındaki düşüncelerinde yukarıda dile getirilen değerin yer aldığı rahatlıkla ifade edilebilir.

İktbal, ölümün geçici olan bu dünya hayatına son verdiğini ve öte dünya için bir başlangıç olduğunu vurgular. Bu anlamda ölüm, sonsuz bir hayata ve Tanrı'ya kavuşmayı garanti eden bir kavram olarak ortaya konulur. Ancak burada, ölümden sonra hayat için problem olan bir husus söz konusu olur. Bu problem, bu dünyadaki insanın sahip olduğu kimlik ile öldükten sonra sahip olacağı kimliğin aynı olup olmayacağı meselesidir. Tartışmaya değer bu konu bağlamında İktbal, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, ruhun ölümsüzlüğünü savunmaz. Çünkü ona göre ruh-beden düalizmini savunmak indirgemeci ve zararlı bir yaklaşımdır. Ayrıca çağdaş psikolojik ve bilimsel anlayışlar, büyük ölçüde, ruh-beden birliğini bir bütün olarak kabul eder. İktbal'e göre, ancak bu şekilde, kişisel kimliğin korunması garanti altına alınmış olur. Ayrıca bu çerçevede, Tanrı'nın yaratıcılığı da kabul edildikten sonra, söz konusu görüşü kabul etmek çok daha makul görünür. Doğrusu İktbal, kişisel kimliğin korunması konusunda bununla yetinmez. Bu sebeple, yeniden yaratılış meselesi gündeme gelir ve yeniden yaratılışı kabul eder. İktbal, yeniden yaratılışa ilişkin ayrıntılı ve sistemli bir tartışma öne sürmez. Doğrusu, İktbal'in bu hususta kaçamak bir tavır takınması son derece şaşırtıcıdır. Çünkü elinde bulunan kaynaklar, sahip olduğu yetenek ve birikim, anılan konuyu ayrıntılı bir şekilde tartışmayı mümkün kılacak özdedir. Ancak onun bu konudaki birtakım ifadeleri, felsefî derinlik içermekle birlikte, yeniden yaratılış inancı hususunda kişisel kimliğin garanti altına alınması açısından son derece önem taşır. O, bu bağlamda bekâ kavramına dikkat çeker. Bu tartışmanın devamı niteliğinde görülen berzah problemini ele alır. O,

geleneksel berzah yaklaşımından farklı olarak, ben kavramının sürekli devam eden mücadelesi ve dinamik yapısından kaynaklı olarak, berzahın bir engel hali olmadığını vurgular. İktbal'in bu husustaki çıkarımları, teolojik ve felsefî bir öz taşıır. Bu konu itibarıyla, onun ölümden sonra hayat hususunda ortaya koyduğu düşüncelerin özgün olduğu rahatlıkla söylenebilir.

İktbal, ölümsüzlük düşüncesini temellendirirken ölümsüzlük algısı konusuna dikkat çeker. İktbal'in din felsefesi anlayışının ölümsüzlük algısının şekillenmesinde etkili olduğu görülür. Çünkü o, ölümsüzlük algısı hususunda her şeyden evvel din ile felsefe ilişkisine atıf yapar. Onu bu çıkarımlara sevk eden şey, İslâmî öğretilerden, çağdaş bilimsel veri ile felsefî argümanlardan yararlanarak kendisine has fikirler ileri sürme girişiminden ileri gelir. Bu yaklaşım bağlamında akıl ve aşk yetilerini işler. O, bu hususla ilgili olarak çarpıcı bir argüman ileri sürer. Bu argüman, bir iç tecrübe olan aşk kavramından hareketle zaman konusunun söz konusu olmasıdır. Onun düşüncesinde zaman, ölümsüzlük ile doğrudan ilişkilidir. O, zamanı seri ve ilâhi diye kategorize eder ve seri zamanın yanıltıcılığa ve durağanlığa, ilâhi zamanın ise insanı ölümsüzlüğe götürdüğünü vurgular. Ancak İktbal'in ölümsüzlük algısı, salt bu yaklaşımdan ibaret değildir. O, bu bağlamda, ölümden sonra hayat problemine farklı bir seyir getirebilecek bir öze sahip olan kazanılan ölümsüzlük kavramından bahseder. Kazanılan ölümsüzlük anlayışının temelinde mücadele, hareket ve dinamiklik yer alır. Bu yaklaşım, onun benlik anlayışına bağlı kalarak ölümsüzlük konusunda özgün fikirler ortaya koyduğunu kanıtlar niteliktedir. O, kazanılan ölümsüzlük bağlamında klasik kader yaklaşımından farklı bir kader anlayışı ileri sürer. Ayrıca İktbal, kazanılan ölümsüzlük konusunda daha çok olumlu bir tavır takınır. Bu nedenle ölümsüzlüğü kazanamayanlar için herhangi bir söylem ya da tartışma öne sürmez. Dolayısıyla, İktbal'in ölümsüzlük algısı, akıl, aşk, zaman, benlik, kazanılan ölümsüzlük ve kader anlayışları etrafında şekillenir. İktbal'in bu yaklaşımı, felsefî bakımdan ufuk açıcı bir mahiyet içerir.

Öte yandan İktbal, ölümsüzlük düşüncesini temellendirmek için söz konusu açıklamalarla yetinmez. O, felsefî dayanaklardan ahlâkî dayanak ile materyalistlerin ölümsüzlük konusundaki görüşlerini eleştirir ve böylelikle ölümsüzlük düşüncesini temellendirir. Ölümden sonra bir hayatın varlığına inanan İktbal, felsefî dayanak olan ve bu dayanağın sürekli olanı özleyen insanın psikolojik yapısını tatmin eden mantıksal çıkarımlara dikkat çeker. Örneğin, bir insanın iyi ve kötü faaliyetlerine

karşın, ödül yahut ceza almadan ölüm tecrübesini yaşaması, hak ettiklerinin karşılığını tam olarak alabilmesi için söz konusu faaliyetlerinin başka bir dünyada tekrardan değerlendirilmesi gerektiği fikri öne çıkar. Bu fikir, temel olarak “adalet sorunu” konusunu gündeme getirir. İktbal, bu hususla birlikte değerlerin korunması ve “iyi”nin ortaya konulması diye iki meseleyi daha tartışarak, düşüncelerini ortaya koyar. İktbal’in bu bağlamda öne sürdüğü “hak ilkesi” özgün bir değer taşır. İktbal’in bu ilke bağlamında ahlâkî dayanağın somut ve soyut versiyonlarına dikkat çektiği söylenebilir. Böylelikle İktbal, bir yandan ölümsüzlük düşüncesi açısından bir dayanak ortaya koyarken; diğer yandan ise bu konu bağlamında materyalistlerin ölümsüzlük konusundaki görüşlerini eleştirir. Çünkü o, insanın her türlü kötülükten kaçınarak iyilik için çaba sarf etmesi gerektiği vurgusunu yapar. Materyalizm ise hayatı ve insanı tamamen bu evrende tamamlanan ve yok olan olarak kabul ettiği için, insanın iyi veya kötü eylemlerinin vicdanî bir duyarlılıktan geçtiğine yönelik sorumluluğu göz ardı eder. Bu bakımdan İktbal, materyalistlerin söz konusu yaklaşımını eleştirir ve ahlâkî bir sorumluluğun insana hem bu dünyada hem öte dünyada bir konum kazandırabileceği vurgusunu yapar.

Şimdiye kadar ortaya konulanlar ışığında İktbal’in bir filozofun derinliği ile duygusallığına ve bir şairin hayal gücüne sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Onun bu çok yönlülüğü, ölümsüzlük konusunda bazen daha önce söylenen şeylerin tekrarına bazen ise çok çarpıcı ve özgün ifadelerin ortaya çıkmasına vesile olduğu kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerim.

Kutsal Kitap.

ADAM, Baki vd., *Dinler Tarihi*, (ed. Ahmet Hikmet Eroğlu), Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yay., 2013.

ADLER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul: Sosyal Yay., 1998.

AFGANÎ, Seyyid Cemâlüddîn-i, *Tabiatçılığı Red*, (trc. Aziz Akpınarlı) Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yay., 1956.

AHMAD, Doris, *Iqbal As I Knew Him*, Lahore: Caravan Press, 1986.

AHMAD, Naeem, *Iqbal's Concept of Death, Immortality and Afterlife*, (trans. Abdul Khaliq), Iqbal Academy Pakistan, Lahore: Dar-ul-Fikr, 2006.

_____; "Iqbal's Concept of Eternity", *Iqbal Review*, (ed. Muhammad Moizuddin), Pakistan: Journal of the Akademy, Vol: XXIII, No: I, April 1977, ss. 4-24.

_____; "The Mind-Body Problem and Iqbal's Point of View", *Iqbal Review*, (ed. Muhammad Muizuddin), Pakistan: Journal of the Akademy, Vol: XXII, No: III, October 1981, ss. 51-62.

AIKEN, Levis R., *Dying, Death and Bereavement*, Boston: Allyn and Bacon, 1991.

AKBAŞ, Muhsin, "Kişisel Kimlik ve Ölüm Sonrası Hayat", *Felsefe Dünyası*, S. 35, 2002.

_____; "Ölüm ve Ölümsüzlük", *Din Felsefesi El Kitabı*, (ed. Recep Kılıç-Mehmet Sait Reçber), Ankara: Grafiker Yay., 2014.

_____; "Yahudi ve Hıristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat ve Diriliş İnancının Dini ve Teolojik Temelleri", *D.E.Ü.İ.F.D.*, S. XV, İzmir, 2002.

AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1998.

ALBAYRAK, Ahmet, *İkbal'in Düşünce Dünyası*, (drl. Ahmet Albayrak), İstanbul: İnsan Yay., 2006.

_____; *Muhammed İkbal'in Kişilik Yapısı ve Öngördüğü İnsan Modeli*, (basılmamış doktora tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2001.

_____; *Muhammed İkbal Sözlüğü*, İstanbul: Lamure Yay., 2005.

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

_____; "Muhammed İkbal'in Din Felsefesinde Alfred North Whitehead'ın Etkisi", *Dinî Araştırmalar*, C. IV, S. XI, Eylül- Aralık 2001, ss. 35-65.

ALPYAĞIL, Recep, *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar II*, İstanbul: İz Yay., 2012.

_____; *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*, İstanbul: İz Yay., 2013.

ALTINTAŞ, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1997.

ARİSTOTELES, *Ruh Üzerine*, (trc. Zeki Özcan), Ankara: Birleşik Yay., 2011.

ARMSTRONG, D. M., *A Materialist Theory of The Mind*, London: Routledge&Kegan Paul, 1968.

- ASTER, Ernst Von, *Ernst Von Aster'in Ders Notları Felsefe Tarihi, İlkçağ ve Ortaçağ*, (drl. Vural Okur), Bursa: Sentez Yay., 2015.
- ATAY, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2001.
- _____; "Nefis", *A.Ü.İ.F.D.*, C. XXXVII, Ankara, 1997.
- AYDIN, Fuat, *Hint Dini Düşüncesinde İnsanın Özgürlük Arayışı*, İstanbul: Ataç Yay., 2005.
- AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı, 2007.
- _____; "Farabî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü İle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Enstitüsü Dergisi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982.
- _____; "İbn Meymun'un Düşüncesinde Ölümsüzlük", *D.E.Ü.İ.F.D.*, S. XX, İzmir, 2004, ss. 53-74.
- _____; *İslâm Felsefesi Yazıları*, İstanbul: Ufuk Yay., 2000.
- _____; *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara: Umran Yay., 1981.
- _____; "İkbal'in Felsefesinde İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XLIX, S. I, Ankara, 1987, ss. 83-106.
- _____; "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", *AÜİFD*, C. XXVII, Ankara, 1985.
- BADHAM, Paul, "Ölüm ve Ölümsüzlük: Global Bir Senteze Doğru", *Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi*, (trc. Cafer Sadık Yaran), Samsun: Etüt Yay., 1997.
- BECKER, Ernest, *Ölümü İnkâr*, (trc. Arzu Tüfekçi), İstanbul: İz Yay., 2013.
- BEGUM, Shagufta, "Iqbal's Epistemology", *International Journal of Humanities and Social Science*, Vol. III, No: XII, Lahore, June 2013, ss. 145-153.
- BERDYAEV, Nikolay, *İnsanın Yazgısı Yasa Etiği, Kurtuluş Etiği Yaratıcılık/Özgürlük Etiği*, (trc. Hüsamettin Arslan), İstanbul: Paradigma Yay., 2012.
- BERGEN, Lütfi, "Muhammed İkbal'de İnsan-ı Kâmil", *Boyun Eğmeyen Ateşin Dili Muhammed İkbal*, Hece Aylık Edebiyat Dergisi, Yıl: 17, S. 193, Ocak 2013.
- BİLGİN, Baykur, *Ölümsüzlük Düşüncesi Tanrı, Ruh ve Ölüm Ötesi*, Ankara: Sistem Ofset, 1993.
- BİRAND, Kamıran, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Ankara: A.Ü.İ.F. Yay., 1987.
- BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, Ocak 2009.
- BUHARİ, *Sabîhu'l-Buhârî*, C. V-VI, Beyrut: Dâru'l Kalem, 1987.
- CANATAN, Burhanettin, *Ruh Âlemi, Spiritualizm-Spiritizm (Ruhçuluk-Ruhlarla Konuşma)*, Konya: Ülkü Basımevi, (tarihsiz).
- CANDAN, Ergun, *Ölümden Sonra Neler Oluyor?*, İstanbul: Sınır Ötesi Yay., 2011.

- CANNON, Dolores, *Ölümün Ötesi Tüm Ayrıntılarıyla Ölümden Sonraki Yaşam*, (trc. Semra Ayanbaşı), İstanbul: Akaşa Yay., 2013.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Yay., 2008.
- _____; *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yay., 2005.
- _____; *Felsefe Tarihine Giriş*, İstanbul: Paradigma Yay., 2002.
- CHALIEYE, Felicien, *Dinler Tarihi*, (trc. Refik Özdek), İstanbul: Yağmur Yay., 1973.
- CICERO, *İhtiyarlık*, (trc. Ayşe Sarıgül), İstanbul: MEB Yay., 1992.
- COOK, David, *Filozoflar ve İnanç*, (trc. Leyla Güleç), İstanbul: Haberci Yay., 2004.
- CUMALIOĞLU, Fehmi, *İman Milletlerin Kaderini Çizen Hakk'a ve Batıla Dayalı İnanışlar*, İstanbul: Yayıncılık Matbaası, 1968.
- ÇELİK, İsa, *Muhammed İkbâl'in Tasavvufî Düşüncesi*, İstanbul: Kaknüs Yay., 2004.
- ÇELİK, Muhammed, "Kur'an'da Ölümden Sonra Dirilişin Aklî Temelleri", *Diyanet İlmî Dergi*, C. XLIII, S. II, Nisan-Mayıs-Haziran 2007, ss. 191-214.
- ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara: A.Ü.İ.F. Yay., 1986.
- DAR, Bashir Ahmad, *A Study in Iqbal's Philosophy*, Lahore: Chowk Anarkalı, 1971.
- DAVIS, Stephen T., "Philosophy and Life After Death: The Questions and Options", *Philosophy of Religion: A Guide and Anthology*, (ed. Brian Davies), Oxford, 2000.
- DAWKINS, Richard, *Tanrı Yanılgısı*, (trc. Tunç Tuncay Bilgin), İstanbul: Kuzey Yay., 2013.
- DEMİRCİ, Kürşat, "Hinduizm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. XVIII, İstanbul, 1998.
- DESTGAYB, Hüseyin, *Mead Ölümden Sonra Başlayan Hayat*, (trc. Talip Çetinkaya), İstanbul: Kevser Yay., 2014.
- DOĞRUL, Ömer Rıza, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1947.
- DÖLEK, Haydar, *Tehafütlerde Ölümsüzlük Problemi*, (basılmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009.
- DURUSOY, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: M.Ü.İ.F. Yay., 1993.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, "Modern Batı Düşüncesinde Ölüm Sonrasına İlişkin Tartışmalar: Eleştirel Bir Tahlil", *Kelam Araştırmaları*, 8:2, 2010, ss. 11-42.
- ELIADE, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, (trc. Ali Berktaş), İstanbul: Kabalcı Yay., C. I, 2003.
- ENGELS, Friedrich, *Ludwing Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, (trc. Sevim Belli), Ankara: Sol Yay., 1992.
- ERDEM, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya: HÜ-ER Yay., 2010.
- FAHRİ, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (trc. Kasım Turhan), İstanbul: İklim Yay., 1987.

- FARABÎ, *es-Siyasetü'l Medeniye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, (trc. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas), İstanbul: Büyüyenay Yay., 2012.
- _____; *et-Talikat*, Hilmi Ziya Ülken- Kıvamettin Burslan, *Farabî* içinde, Ankara: Kanaat Kitabevi, (tarihsiz).
- _____; *Fusulü'l - Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, (trc. Hanifi Özcan), İzmir: İstiklâl Matbaası, 1987.
- _____; *Fusus-ül- Hikem*, Hilmi Ziya Ülken - Kıvamettin Burslan, *Farabî* içinde, Ankara: Kanaat Kitabevi, (tarihsiz).
- _____; *Uyun-ül-Mesâil*, Hilmi Ziya Ülken - Kıvamettin Burslan, *Farabî* içinde, Ankara: Kanaat Kitabevi, (tarihsiz).
- FLEW, Antony, "Immortality", *The Encyclopedia of Philosophy*, (ed.: Paul Edwards), New York: Macmillan Publishing Co., Vol: IV, 1967.
- _____; *Yanılmışım Tanrı Varmış*, (trc. Hasan Kaya-Zeynep Ertan), İstanbul: Profil Yay., 2013.
- FRAZER, James George, *İnsan, Tanrı ve Ölümsüzlük*, (trc. Onur Aydın, İrem Demirel), İstanbul: Altın Bilek Yay., 2014.
- GAZZALÎ, *El-MunkizüMine'dDalâl ve Tasavvufî İncelemeler*, Şerh. Abdulhalim Mahmud, (trc. Salih Uçan), İstanbul: Kayıhan Yay., 2012.
- _____; *Ölüm ve Ölümden Sonraki Hayat Kabir-Kıyamet-Cennet-Cehennem*, (trc. Ali Fuat Arslan), İstanbul: Saadet Yay., (tarihsiz).
- _____; *Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, (trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2014.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- GÖKÇE, Cüneyt, "Berzah", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. V, İstanbul, 1999.
- GÜNALTAY, M. Şemsettin, *Dinler Tarihi*, İstanbul: Kesit Yay., 2006.
- _____; *Felsef-i Ula İsbat-ı Vacip ve Ruh Nazariyeleri*, (haz. Nuri Çolak), İstanbul: İnsan Yay., 1994.
- GÜRKAN, Salime Leyla, "Ölüm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. XXXIV, İstanbul, 2007.
- HAN, Zülfikâr Ali, *Doğudan Bir Ses İkbâl'in Şiiri*, (trc. Turgut Akman), İstanbul: Binbirdirek Yay., 1981.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, *İslâm İnançları Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.
- _____; *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, Mart 2010.
- HARTSHORNE, Charles, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, La Salle-Illinois: SCM Press Ltd., 1970.
- HARTSHORNE, Charles- REESE, William L., *Philosophers Speak of God*, Chiago and London, 1969.
- HASAN, Masud-ul-, *Life of Iqbal General Acconut of His Life Book I*, Lahore: Ferozoono Ltd., (tarihsiz).

- HASSAN, Rifat, "God and The Universe in Iqbal's Philosophy", *Iqbal Review*, (ed. Muhamad Munawwar), Pakistan: Journal of the Akademy, Vol: XXVIII, No: I, April 1987.
- _____ ; "The Concept of Time in Iqbal's Thought", in *Journal of the Regional Cultural Institute*, Regional Cooperation for Development (R.C.D. Turkey, Iran, Pakistan), Tehran, Vol: VI, No: III-IV, Summer and Autumn 1973, ss. 103-128.
- HICK, John, *Philosophy of Religion*, New Jersey: Prentice Hall International, Inc., 1990.
- _____ ; *Death and Eternal Life*, London: Macmillan, 1976.
- HOCKING, William Ernest, *The Meaning of God in Human Experience a Philosophic Study of Religion*, New Haven: Yale University Press, 1963.
- HUME, David, *On Religion*, London-Glasgow: Collins Clear-Type Press, 1971.
- HUSSAIN, Riaz, "The Evolution of Iqbal's Poetic Thought", *Iqbal Review*, (ed. Muhammad Moizuddin), Pakistan: Journal of the Akademy, Vol: XXIII, No: I, April 1977, ss. 24-29.
- İBN RÜŞD, "el-Keşf an menâbici'l-edille fî akâidi'l-mille (Ahiret ve Ahvalî)", *Felsefe ve Ölüm Ötesi İbn Sina, Gazzalî, İbn Rüşd, Fahrettin Râzî*, (haz. Mahmut Kaya), İstanbul: Klasik Yay., 2013.
- _____ ; *Tehafü't-et Tehafüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, (trc. Kemal Işık-Mehmet Dağ), Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yay., 1986.
- İBN SİNA, *1-Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi 2- Namaz Risalesi*, (trc. M. Hazmi Tura), İstanbul: Orhan Mete Matbaası, 1959.
- İKBAL, Muhammed, *Aşk ve Tutku On Uzun Manzume*, (trc. Celal Soydan), Ankara: Akçağ Yay., (tarihsiz).
- _____ ; *İslâmî Benliğin İçyüzü*, (trc. Ali Yüksel), Ankara: Hece Yay., 2012.
- _____ ; *Bir Şahinsin Sen Muhammed İqbal'den Gençlere Şiirler*, (trc. Halil Toker), İstanbul: Demaven Yay., 2014.
- _____ ; *Cavid'e Hitap*, (trc. Hüseyin Perviz Hatemi), İstanbul: Yeni Matbaa, 1965.
- _____ ; *Cavidnâme*, (trc. Annemarie Schimmel), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958.
- _____ ; *Cavidnâme*, (trc. Ahmet Metin Şahin), Bursa: Irmak Yay., 1997.
- _____ ; *Cavidnâme*, (trc. Halil Toker), İstanbul: Kaknüs Yay., 2002.
- _____ ; *Cebrail'in Kanadı (Bal-î Cibril)*, (trc. Ahmet Kızılkaya), İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2000.
- _____ ; *Cebrail'in Kanadı*, (trc. Yusuf Salih Karaca), İstanbul: Furkan Yay., 1983.
- _____ ; *Darb-ı Kelim (Musa Vuruşu)*, (trc. Ali Nihat Tarlan), İstanbul: İstanbul Matbaası, 1968.
- _____ ; *Doğu'dan Esintiler (Hayatı, Eserleri ve Şiirlerinden Seçmeler)*, (trc. Nihat Ahmed Asrar), İstanbul: Kültür Yay., 1988.
- _____ ; *Esrâr ve Rumuz*, (trc. Ali Nihat Tarlan), İstanbul: Sufi Kitap, 2010.

- _____ ; *Esrâr-ı Hodî (Benliğin Sırları)*, (trc. Ali Nihat Tarlan), İstanbul: Yenilik Basımevi, 1958.
- _____ ; *Esrâr-ı Hodî (Benliğin Sırları)*, (trc. Ahmet Metin Şahin), Bursa: Irmak Yay., 1998.
- _____ ; *Ey Şark Kavimleri Bundan Sonra Ne Yapmalı-Misafir-Kölelik*, (Ahmet Metin Şahin), İstanbul: Irmak Yay., 2007.
- _____ ; *İkbal'den Şiirler Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem*, (trc. Ali Nihat Tarlan), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 1971.
- _____ ; *İslâm Felsefesi Tarihine Bir Katkı (İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü)*, (trc. Cevdet Nazlı), İstanbul: İnsan Yay., 1995.
- _____ ; *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (trc. N. Ahmet Asrar), İstanbul: Birleşik Yay., (tarihsiz).
- _____ ; *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşâsı*, (trc. Rahim Acar), İstanbul: Timaş Yay., 2013.
- _____ ; *İslâm'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, (trc. Sofî Huri), İstanbul: Çeltüt Matbaacılık, 1964.
- _____ ; *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, (trc. Celal Soydan), Ankara: Hece Yay., 2015.
- _____ ; *İslâmın Ruhü*, (trc. E.A.), İstanbul: Doğan Güneş Yay., 1963.
- _____ ; *Kulluk Kitabı Hicaz Armağanı, Yeni Gülşen-i Raz, Musa Vuruşu*, (haz. Ali Nihat Tarlan), İstanbul: Timaş Yay., 2014.
- _____ ; *Lale-i Tur Dörtlükler*, (trc. Murat Sürmen), İstanbul: Bakış Yay., (tarihsiz).
- _____ ; *Mektuplar*, (trc. Halil Toker), İstanbul Kaknüs Yay., 2002.
- _____ ; *Muhammed İkbal Külliyyatı*, (trc. Ahmet Metin Şahin), İstanbul: Irmak Yay., 2010.
- _____ ; *Şarktan Haber*, (trc. Ali Nihat Tarlan), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.
- _____ ; *Rumuz-u Bîhodî*, (trc. Ali Nihat Tarlan), (tarihsiz).
- _____ ; *Şu Masmavi Gökyüzünü Kendi Yurdum Sanmıştım Ben*, (trc. Halil Toker), İstanbul: Şule Yay., 1999.
- _____ ; *Yansımalar*, (trc. Halil Toker), İstanbul: Kaknüs Yay., 2007.
- _____ ; *Yeni Gülşen-i Raz (Sır Güllerinin Açtığı Bahçe)*, (trc. Ali Nihat Tarlan), Kervan Matbaası, (tarihsiz).
- IQBAL, Allama Muhammad, *Development of Metaphysics in Persia A Contribution To The History*, London: London Luzac and Company, 1908.
- _____ ; "Mc Taggart's Philosophy", *Thoughts and Reflections of Iqbal*, (ed. Syed Abdul Wahid), Lahore, 1964.
- _____ ; *The Development of Metaphysics in Persia A Contribution To The History*, London: London Luzac and Company, 1908.

- _____; *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Institute of Islamic Culture, 1996.
- _____; *The Secrets of The Self (Asrar-ı Khudi)*, (trans. Renold A. Nicholson), Lahore: Ashraf Printing Press, 1983.
- IQBAL, Javid, "Iqbal: My Father", *Hundred Years of Iqbal Studies*, (Compiled Waheed Ishrat), Islamabad: Post Office Foundation, 2003.
- _____; "Religious Philosophy of Muhammad Iqbal", *Iqbal Review*, (ed. Muhammed Suheyl Umar), Pakistan: Journal of the Akademy, Vol: 43, April 2002, ss. 6-17.
- İslâm Felsefesinde Sembolik Hikâyeler*, (trc./drl. Derya Örs), İstanbul: İnsan Yay., 1997.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, Ankara: Umran Yay., 1981.
- JACOBSON, Nils Olof, *Ölümden Sonra Hayat*, (trc. Nilgün Tepeköy), İstanbul: Milliyet Yay., 1974.
- JAMES, William, *The Varieties of Religious Experience*, New York: New American Library, 1958.
- KANT, Immanuel, *Pratik Akılın Eleştirisi*, (trc. Ioanna Kuçuradi vd.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay., 1999.
- KARAHAN, Abdulkadir, *Dr. Muhammed İkbâl ve Eserlerinden Seçmeler*, İstanbul: Gençlik Basımevi, 1974.
- KATİPOĞLU, Hasan, *Emile Boutroux'da Din Felsefesi*, Ankara: Elis Yay., 2004.
- KAYANİ, Muhammed Han, *Felsefe, Siyaset ve Şiir Dünyasında İkbâl*, İstanbul: İz Yay., 2002.
- KEKLİK, Nihat, *Felsefe Mukayeseli Temel Bilgiler ve Kaynaklar*, İstanbul: Çağrı Yay., 1978.
- KELLER, Werner, *Parapsikoloji: İnsanlar ve Mucizeler*, (trc. Esat Mermi), İstanbul: Yılmaz Yay., 1992.
- KEYSERLING, Count Hermann, *Immortality: A Critique of the Relations Between the Process of Nature and the World of Man's Ideas*, (trans. J. Marshall), London: Oxford University Press, 1976.
- KHALIQ, Abdul, "Iqbal's Concept of The Life Hereafter", *Iqbal Review*, (ed. Waheed Qureshi), Pakistan: Journal of the Akademy, Vol: XXXVII, No: III, October 1996, ss. 42-56.
- KHAN, Asif Iqbal, "The Problem of Personal Identity in Life After Death", *Iqbal Review*, (ed. Waheed Quraishi), Pakistan: Journal of the Akademy, Vol: XXIX, 1988.
- KHATOON, Jamila, *İkbâl'in Felsefe Sisteminde Tanrı, İnsan ve Kâinat*, (trc. Celal Türer), İstanbul: Üniversite Kitabevi Yay., (tarihsiz).
- KILIÇ, Cevdet, *Bir Türk Dostu ve Mevlana Hayranı Muhammed İkbâl*, Ankara: Fecr Yay., 2014.
- KİNDİ, *Felsefî Risaleler*, (trc. Mahmut Kaya), İstanbul: İz Yay., 1994.

- KOÇ, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul: İz Yay., 2005.
- KUNDERA, Milan, *Ölümsüzlük*, (trc. Aysel Bora), İstanbul: Can Yay., 2014.
- KURŞUNOĞLU, Mustafa Said “Muhammed İkbâl’in Meydan Okuyan Hayatı ve Eleştirel Düşüncesi”, *Muhafazakar Düşünce*, Yıl: 12, S. 47, Ankara: Kadim Yay., 2016.
- LAERTIOS, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, (trc. Candan Şentuna), İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2013.
- LAMONT, Corliss, *The Illusion of Immortality*, London: Watts and Co., 1936.
- LANDMAN, Michael, *Philosophical Antropology*, (trs. David J. Parent), Philadelphia: The Westminster Press, 1974.
- LARİ, Sayyid Mujtaba Musavi, *Resurrection Judgement and the Hereafter Lessons on Islamic Docktrine*, (trans. Hamid Algar), Tehran: Foundation of Islamic Cultural Propagation in the World, (tarihsiz).
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1988.
- MCCLURE, Christopher Scott, “Reconstructing Islam in a Post-metaphysical Age: Muhammad Iqbal’s Interpretation of Immortality”, (ed. H. C. Hillier ve B. B. Koshul), *Muhammad Iqbal Essays on the Reconstruction of Modern Muslim Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- MIR, Mustansır, “İkbâl’in Şiirinin Ana Uğrakları”, (trc. Turan Koç), *Boyun Eğmeyen Ateşin Dili Muhammed İkbâl*, Hece Aylık Edebiyat Dergisi, Yıl: 17, S. 193, Ocak 2013.
- MONTAGU, Ashley, *Immortality, Religion and Morals*, New York: Hawthorn Books, (tarihsiz).
- MOHAPATRA, A. R., “Dinsel Deneyim”, (trc. Metin Yasa), *Tabula Rasa*, S. V, 2002.
- _____; “Tanrı’nın Varlığı”, (trc. Metin Yasa), *O.M.U.İ.F.D.*, S. XVI, Samsun, 2003.
- MORGAN, C. Lloyd, *Emergent Evolution*, London: Williams and Norgate, 1927.
- MUTAHHARİ, Murtaza, *Felsefe Dersleri I*, (trc. Ahmet Çelik), İstanbul: İnsan Yay., 2005.
- MÜNEVVER, Muhammed, *İkbâl ve Kur’ânî Hikmet*, (trc. M. Ali Özkan), İstanbul: İnsan Yay., 1995.
- NASR, Seyyed Hossein, *Knowledge and The Sacred*, New York: State University of New York Press, 1989.
- NEDEVÎ, Ebu’l-Hasan en, *Büyük İslâm Şairi Dr. Muhammed İkbâl*, (trc. Ali Ulvi Kurucu), İstanbul: Marifet Yay., 2014.
- NEDVÎ, *İkbâl’in Mesajı*, (trc. Yusuf Işıcık), Konya: Hayre Hizmet Vakfı Yay., 1979.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Şen Bilim*, (trc. Levent Özşar), Bursa: Asa Yay., 2003.
- NIKHILANANDA, Swami, *Hinduizm*, (trc. Aslı Özer), İstanbul: Ruh ve Madde Yay., 2003.
- ÖZARSLAN, Selim, *İslâm’da Ölüm ve Diriliş Öğretisi*, Ankara: Nobel Yay., 2013.

- ÖZGEN, Mehmet Kasım, “Muhammed İkbâl’in Aşk Görüşü”, *Boyun Eğmeyen Ateşin Dili Muhammed İkbâl*, Hece Aylık Edebiyat Dergisi, Yıl: 17, S. 193, Ocak 2013.
- ÖZKAN, Senail, *Ölüm Felsefesi Mısır’da, Upanişadlar’da Budizm’de ve Hristiyanlık’ta*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.
- PAŞA, Sait Halim, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, (haz. M. Ertuğrul Düздаğ), İstanbul: İz Yay., 2012.
- _____; *İslâmlaşmak*, İstanbul: Bedir Yay., 1965.
- PATTISON, A. Seth Pringle, *The Idea of Immortality*, Oxford: At The Clarendon, 1922.
- PENELHUM, T., “Personal Identity”, (ed. Paul Edwards), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan Co., 1967.
- PETERSON, Michael vd., *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*, (trc. Rahim Acar), İstanbul: Küre Yay., 2012.
- _____; *Din Felsefesi Seçme Metinler*, (trc. Rahim Acar vd.), İstanbul: Küre Yay., 2013.
- PLATON, *Devlet*, (trc. Sabahattin Eyüpoğlu-M.Ali Cimcoz), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yay., 2011.
- _____; *Devlet*, (trc. Cenk Saraçoğlu-Veyssel Atayman), İstanbul: Bordo-Siyah Klasik Yay., 2005.
- _____; *Phaidon*, (trc. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yay., 2013.
- _____; *Phaidros*, (trc. Hamdi Akverdi), İstanbul: MEB Yay., 1990.
- _____; *Sokrates’in Savunması*, (trc. Teoman Aktürel), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- _____; *Timaios*, (trc. Erol Güney-Lütfi Ay), İstanbul: MEB Yay., 1997.
- PRICE, H. H., “Personal Survival and The Idea of Another World”, *Classical and Contemporary Reading in The Philosophy of Religion*, (ed. John Hick), New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1964.
- QADIR, Abdul, *Iqbal The Great Poet of Islam*, (ed. Muhammad Hanif Shahid), Lahore: R. R. Printers, 1987.
- RAFIUDDIN, M., “Iqbal’s Concept of Evolution”, *Iqbal Review*, (ed. Muhammad Rafi-ud-Din), Pakistan: Journal of the Akademy, Vol: I, No: I, April 1960, ss. 21-48.
- RAHMAN, Fazlur, *Ana hatlarıyla Kur’ân*, (trc. Alpaslan Açıkgenç) Ankara: Fecr Yay., 1987.
- RANDLESS, Jenny, Peter Hough, *Öteki Dünya: Ölümünden Sonraki Yaşamın Gizemlerini Açıklayan Bilimsel Araştırma*, (trc. Mehmet Harmancı), İstanbul: Say Yay., 1994.
- RASHID, K. A., “Iqbal and The Role of Philosophy in Religious”, *Iqbal Review*, (ed. Muhammed Moizuddin), Pakistan: Journal of the Akademy, Vol: 17, April 1976, ss. 45-60.

- RAZAK, Mohd Abbas Abdul, "Iqbal's Ego Philosophy and Its Importance in Awakening", *Journal of Islam in Asia*, Vol: XI, No: I, June 2014, ss. 138-160.
- RHODES, Ron, *The Undiscovered Country: Exploring the Wonder of Heaven and the Afterlife*, Eugene: Harvest House Publishers, 1996.
- RUMÎ, Mevlânâ Celâleddin, *Dîvân-ı Kebir*, (haz. Abdalbâki Gölpınarlı), C. I-VII, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1992.
- RUSSELL, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi İlkçağ-Ortaçağ-Yeniçağ*, (trc. Muammer Sencer), İstanbul: Say Kitap Pazarlama, 1983.
- _____; *Neden Hıristiyan Değilim*, (trc. Ender Gürol), İstanbul: İlke Kitap, 2006.
- SADÎ, Kul, *Doğunun Uyanışı İkbâl*, İstanbul: Vahdet Yay., 1985.
- SAIYIDAIN, K. G., *İkbâl'in Eğitim Felsefesi*, (trc. Necmettin Tozlu), Ankara: Ankara Okulu Yay., 2003.
- SCHIMMEL, Annemarie, *Peygamberâne Bir Şair ve Filozof Muhammed İkbâl*, İstanbul: Ötüken, 2007.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Ölümün Anlamı*, (trc. Ahmet Aydoğan), İstanbul: Say Yay., 2013.
- SENA, Cemil, *Hazreti Muhammed'in Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1971.
- SIVANANDA, Swami, *Ruh Ölümünden Sonra Nereye Gider?*, (trc. Suat Ertüzün), İstanbul: Okyanus Yay., 2006.
- SMITH, J. I., Haddad, Y. Y., *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, New York: Oxford University Press, 2002.
- SOYDAN, Celal, *Urduca Manzum ve Mensur Eserler Işığında Allame Muhammed İkbâl*, (basılmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1999.
- SÖZEN, Kemal, "Mevlânâ'nın Dîvân-ı Kebir Adlı Eserinde Ölüm Fenomeni", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. XVI, Isparta, 2006, ss. 69-76.
- SÜHREVERDÎ, Şihâbüddin, *İşrak Felsefesi Hikmetü'l- İşrak*, (trc. Tahir Uluç), İstanbul: İz Yay., 2009.
- _____; *Nur Heykelleri*, (trc. Saffet Yetkin), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
- ŞAHİN, Mustafa, "Muhammed İkbâl: Allah'tan Benlik İste, Benlikten Allah İste", *Boyun Eğmeyen Ateşin Dili Muhammed İkbâl*, Hece Aylık Edebiyat Dergisi, Yıl: 17, S. 193, Ocak 2013.
- TAYLAN, Necip, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Baskı, 1985.
- _____; *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: M.Ü.İ.F. Yay., 1994.
- TDK, *Türkçe Sözlük*, (haz. İsmail Parlatır vd.), 9. Baskı, Ankara, 1998.
- THOMPSON, Mel, *Din Felsefesini Anlamak*, (trc. Kemal Atakay), İstanbul: Optimist Yay., 2012.

- TILLICH, Paul, "Discussion by Paul Tillich", *The Nature of Man in Teolojical and Pyschological Perspective*, (ed. By Simon Doniger), New York: Harper and Brothers Publishers, 1962.
- TITUS, H. Harold, *Living Issues in Philosophy an Introductory Textbook*, Newyork: American Book Company, 1970.
- TİMUÇİN, Afşar, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Bulut Yay., 2004.
- TOLSTOY, Leo Nikolayeviç, *Hayat Üzerine Düşünceler*, (trc. Ahmet Midhat Rıfatof), İstanbul: Kaknüs, 2013.
- TOPALOĞLU, Aydın, "Materyalizm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. XXVIII, İstanbul, 2003.
- TOPRAK, Süleyman, "Haşr", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. XVI, İstanbul, 1999.
- _____; *Ölümden Sonraki Hayat*, İstanbul: Işık Yay., 2014.
- TRUEBLOOD, David Elton, *Philosophy of Religion*, New York: Harper and Row Publishers, 1951.
- TUNÇ, Ramazan, *Muhammed İkbâl*, İstanbul: Zafer Matbaası, 1984.
- TÜMER, Günay – KÜÇÜK, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ankara: Ocak Yay. 1988.
- TÜRKERİ, Mehmet, W. E. Hocking *Felsefesinde Hayatın Anlamı ve Ölümsüzlük*, Ankara: Lotus Yay., 2012.
- Türkiye Hahambaşılığı, *İbrani Din Bilgisi (Özetler)*, İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1966.
- Türkiye'de Dr. Muhammed İkbâl*, İstanbul: Türkiye-Pakistan Kültür Cemiyeti Yay., 1962.
- ULUDAĞ, Süleyman, "Ene", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. XI, İstanbul, 1995.
- UNAMUNO, Miguel de, *Yaşamın Trajik Duygusu*, (trc. Osman Derinsu), İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1986.
- Upaşişadlar: 'Tanrı'nın Soluğu'*, (drl. Mehmet Ali Işım), İstanbul: Dergah Yay., 1976.
- URHAN, Veli, "Leibniz ve İkbâl'de Tanrı-Evren İlişkisi", *Boyun Eğmeyen Ateşin Dili Muhammed İkbâl*, Hece Aylık Edebiyat Dergisi, Yıl: 17, S. 193, Ocak 2013.
- _____; "Leibniz ve İkbâl'e Göre Tanrı'nın Kişiliği", *D.E.Ü.İ.F.D.*, S. XII, İzmir, 1999.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, Ankara: Selçuk Yay., 1967.
- _____; *Türk Tefekkür Tarihi*, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2004.
- WATSON, Lyall, *Ölüm Yanılgısı*, (trc. Erzen Onur), Altın Kitaplar Yay., Mayıs 1979.
- WHITTEMORE, Robert, "Iqbal's Panentheism", *Iqbal Review*, (ed. Bashir Ahmed Dar), Pakistan: Journal of the Akademy, Vol: VII, No: I, April 1966.
- WIDGERY, Alban G., *Tarih Boyunca Büyük Öğretiler: Konfüçyüs'den Toynbee'ye Kadar*, (trc. Gülçiçek Soytürk), İstanbul: Milliyet Yay., 1971.

- WILLIAMS, Daniel D., *The Encyclopedia Americana*, New York: Americana Corporation, 1968.
- YAKIT, İsmail, *Batı Düşüncesi ve Mevlâna*, İstanbul: Ötüken, 1993.
- YAR, Erkan, “Diriliş Kuramları ve Gerçeklik Bağlamında Kur’ân’ın Ahiret Hakkındaki Anlatımları” *Dinî Araştırmalar*, C. IX, S. XXV, Mayıs-Ağustos, 2006.
- _____ ; *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2011.
- YARAN, Cafer Sadık, *Bilgelik Peşinde Din Felsefesi Yazıları*, Ankara: Araştırma Yay., 2002.
- _____ ; “Death and Immortality in Islamic Thought”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. X, Samsun, 1988, ss. 103-124.
- _____ ; *Din Felsefesine Giriş*, İstanbul: Dem Yay., 2012.
- _____ ; “Ölümden Sonraki Hayata Yönelik Kuşku ve İtirazların Değerlendirilmesi”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, İstanbul, S. XVI, 2012, ss. 18-22.
- YASA, Metin, “Ashabı Kehf Kıssası ve Benzerleri Işığında Ölüm-Diriliş İlişkisi Üzerine Teolojik ve Varoluşsal Bir Değerlendirme”, *Uluslararası İnanç Turizmi ve Eshab-ı Kehf Sempozyumu*, 20-22 Eylül Kahramanmaraş, 2013.
- _____ ; *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi*, Ankara: Elis Yay., 2013.
- _____ ; *Din Felsefesi Soru-Sorgu-Sonuç*, Ankara: Elis Yay., 2016.
- _____ ; *Felsefî ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2001.
- _____ ; “Güzellik Kanıtı ve Taşıdığı Felsefî Değer”, *Ekev Akademi Dergisi*, S. XVIII, 2004.
- _____ ; *İbn Arabî ve Spinoza’da Varlık*, Ankara: Elis Yay., 2. Baskı, 2014.
- _____ ; “İslâm Öncesi Felsefede ve İslâm Felsefesinde Eskatolojiye Yönelik Bazı Temel Görüşler”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi*, İstanbul, S. XVI, 2012, ss. 12-24.
- _____ ; “Kendi Olmanın Olabilirliğine Ölümden Sonra Hayatın Somut Katkısı”, *Tabula Rasa: Felsefî-Teoloji*, Yıl: I, S. II, Isparta: Tuğra Matbaası, 2001.
- _____ ; “Ölümden Sonra Hayatın Psikolojik Değeri”, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: II, S. V, Ankara, 2001.
- _____ ; “Ölüme Yönelik Açıklayıcı İki Etkin Analoji: Karanlık Gece ve Düğün Gecesi, IV. Ilgaz Felsefe Günleri (Felsefe ve Ölüm) Sempozyumu, Kırıkkale, 07-09 Ekim 2015.
- _____ ; “Panenteizmin Tarihsel Ardalanı Üzerine”, *O.M.Ü.İ.F.D.*, S. XVIII, Samsun, 2005.
- _____ ; “Reenkarnasyon Beşeri Ruhun Ölümsüzlük Arzusunu Tatmin Eder mi?” *OMUİFD*, S. IX, Samsun, 1997.
- _____ ; “Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabi ve Karl Barth Örneği”, *O.M.Ü.İ.F.D.*, S. XVII, Samsun, 2004.

- YAŞAR, Selahattin, *Muhammed İkbâl Hayatı-Sanatı-Mücadelesi*, İstanbul: Nesil Yay., 2007.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Ba’s”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. V, İstanbul, 1999.
- YAZOĞLU, Ruhattin, “Ölümsüzlük Düşüncesinin Gazâlî’ye Kadarki Seyri”, *Felsefe Dünyası*, S. XXI, Ankara, 1996.
- _____; *Ruh, Ölüm ve Ötesi Gazzalî Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: İz Yay., 2014.
- YILMAZ, Hüseyin, *Budist Metafiziği*, Ankara: Hece Yay., 2007.
- YİTİK, Ali İhsan, *Hint Kökenli Dinlerde Karma İnancının Tenasüh İnancıyla İlişkisi*, İstanbul: Ruh ve Madde Yay., 1996.



ÖZGEÇMİŞ

Saim Gündoğan 06.08.1988 tarihinde Hakkâri/Şemdinli’de doğdu. İlk ve Orta öğrenimini Şemdinli Yatılı İlköğretim Bölge Okulu’nda bitirdi. 2003 yılında Şemdinli Lisesi’ni bitirdikten sonra, Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nden 2009 yılında mezun oldu. 2012 yılında Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans programını bitirdi. Aynı tarihte Hakkâri Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Felsefesi Bilim Dalı’nda Araştırma Görevlisi olarak göreve başlayan Gündoğan, 2013 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Felsefesi Bilim Dalı’nda Doktora programına öğrenci olarak kayıt yaptırdı. Evli ve bir çocuk sahibi olup, iyi derecede İngilizce bilmektedir. Temel ilgi alanları, din felsefesi, İslâm felsefesi, Tanrı, evren ve ölümsüzlüktür.

E-mail: saimgundogan@hakkari.edu.tr

Tel. No. 04382121212/1730

Bildiriler/Yayımlar;

1. Din Felsefesi Anabilim Dalı VI. Koordinasyon Toplantısı “Din Felsefesi Açısından Teolojik Delilin Anlamı ve Önemi” isimli çalışmaya katılım yapılmıştır. (1-2 Kasım 2013 İstanbul Üniversitesi).
2. Kitap Tanıtımı ve Değerlendirme: Metin Yasa, “Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 35, Samsun, 2013.
3. “Ahlak Felsefesi Bağlamında Kadın ve Aile”, *Kadın ve Aile Sorunları Sempozyumu*, Hakkâri Üniversitesi, Hakkâri, 2-3 Mayıs 2014.
4. “Toplumun Kanayan Yarası: İntihar (Şemdinli Örneği)”, *Uluslararası İslam ve Ruh Sağlığı Sempozyumu*, Hakkâri Üniversitesi, Hakkâri, 25 Ekim 2014.
5. Kitap Tanıtımı ve Değerlendirme: Fethi Kerim Kazanç, “Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelâm Yazıları”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 12, Şırnak, 2015.

6. “Muhammed İkbâl’de Zaman Kavramı”, *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, 8-11 Ekim 2015.
7. “Muhammed İkbâl’in Felsefesi Işığında Gençlik ve Ahlak”, *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu*, Sinop Üniversitesi, Sinop, 6-8 Ekim 2016.
8. “Dinin Sosyal Hayat Üzerindeki Etkisi: Herki Aşireti Örneği”, *Türkiye’de Aşiret Gerçeği Sempozyumu*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, 4-6 Mayıs 2017.



