

T. C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

MUHAMMED İKBAL'DE BENLİĞİN HÜRRİYETİ

Tevfik Can KÜÇÜKŞAHİN

Danışman
Doç. Dr. Fatih TOKTAŞ

İZMİR - 2012

YÜKSEK LİSANS
TEZ/ PROJE ONAY SAYFASI

Üniversite	: Dokuz Eylül Üniversitesi	2008800412
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü	
Adı ve Soyadı	: Tevfik Can Küçükşahin	
Tez Başlığı	: Muhammet İkbâl'de Benliğin Hürriyeti	
Savunma Tarihi	: 19.10.2012	
Danışmanı	: Doç.Dr.Fatih TOKTAŞ	
JÜRİ ÜYELERİ		
Ünvanı, Adı, Soyadı	Üniversitesi	İmza
Doç.Dr.Fatih TOKTAŞ	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Prof.Dr.İbrahim EMİROĞLU	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Yrd.Doç.Dr.Necdet ŞENGÜN	DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ	
Oybirliği (X)		
Oy Çokluğu ()		
Tevfik Can Küçükşahin tarafından hazırlanmış ve sunulmuş "Muhammet İkbâl'de Benliğin Hürriyeti" başlıklı Tezi (X) / Projesi () kabul edilmiştir.		
Prof.Dr. Utku UTKULU Enstitü Müdürü		

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum "**Muhammed İkbâl'de Benliğin Hürriyeti**" adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

16/11/2012

Tevfik Can KÜÇÜKŞAHİN



ÖZET
Yüksek Lisans Tezi
Muhammed İkbâl'de Benliğin Hürriyeti
Tevfik Can KÜÇÜKŞAHİN

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Felsefe ve Din Bilimleri Programı

Hürriyet kavramı, düşünce tarihi boyunca en çok konuşulan ve tartışılan kavramlardan birisidir. Bilimsel ilerlemeye paralel olarak tartışma alanı genişlemeye devam eden bu kavramla ilgili yeni yaklaşımlar ortaya konulmaktadır.

Muhammed İkbâl, felsefesinin temeline koyduğu benlik kavramı ekseninde hürriyet problemini de yine bu çerçeveden değerlendirmiştir. Hürriyet mefhumu, İkbâl'in sisteminde benliğin geliştirilip gerçek anlamda var edilmesinden ayrı bir değer olarak ele alınmamaktadır. Zira düşünüre göre benlik hürriyeti tadınca var olur, köle insan ise benliğinden habersizdir.

Hürriyeti yüce bir insani değer olarak gören İkbâl, her ne kadar kesin olarak bir ayrıma gitmese de, akli (felsefi) hürriyet ve kalbi (sezgisel) hürriyet olmak üzere iki tür hürriyetten bahsetmektedir. Akli ve kalbi hürriyeti değerlendirirken çağının modern düşüncelerini de nazara alan İkbâl, dini ve tasavvufi düşünce ile felsefenin sağlam bir sentezini yapmaktadır.

İkbâl'in hürriyeti ferdî ve toplumsal olarak ikiye ayırdığı anlaşılmaktadır. Ferdin şahsî benliğinin değerine varması, düşünürümüz için hürleşme yolunda önemli bir merhaleyi ifade etmektedir. Fakat bireysel hürriyetin tek başına çok kuvvetli olmadığını ifade eden Muhammed İkbâl, bireysel benliğin milli benlik içinde şuurlu ve iradi olarak eritilmesinin daha güçlü olan toplumsal hürriyetin elde edilebilmesine vesile olduğunu söylemektedir.

İkbal, hem ferdi hem de toplumsal benliğin hürriyetini değerlendirirken İslam ve Hz. Muhammed kaynağından beslenmiştir. Dinin ve peygamberin insani dirilme ve hürleşme yolunda esas öğreticiler olduğunu söyleyen düşünür, İslam âlemi ve Şark'ın köleleşmesinin ardındaki gerçeği dinin ve peygamberin öğretisine sahip olunmaması olarak değerlendirmektedir. İkbal'e göre Doğu'nun dirilmesi bu değerlere hakkıyla sarılarak ve taassuptan kurtularak mümkündür. Bu bir nevi benliğin özgürlüğe ulaştırılmasıdır ve bu durum insani hürriyeti de tanımlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hürriyet, Benlik, Kölelik, Doğu, Fert, Toplum

ABSTRACT

Master's Thesis

Post-Graduate Thesis: Freedom of “Self” in Muhammad Iqbal

Tevfik Can KÜÇÜKŞAHİN

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Philosophy and Religious Sciences

Philosophy and Religious Sciences Program

Concept of freedom is one of those concepts which have been most spoken of and discussed throughout history. New approaches are brought about this concept whose area of discussion has enhanced upon scientific development and is still enlarging on non-stop basis at present.

Muhammad Iqbal has evaluated the question of freedom from this viewpoint on the axis of the concept of “Self” which he places in the basis of philosophy. The concept of freedom is not addressed as a value separate from the development of the “Self” and its creation in real terms in Iqbal’s system. As a matter of fact, in the philosopher’s opinion, the “Self” exists when it experiences the freedom, but an enslaved man is not aware of its “Self”.

Considering freedom a great humanistic value, Iqbal mentions two kinds of freedom, Rational (Philosophical) freedom and Irrational (Intuitive) freedom- although he does not make a definite distinction. Taking into consideration the modern thoughts of his time as well while evaluating the mental and irrational freedom, Iqbal makes a sound synthesis of religious and mystical thinking and philosophy.

It is understood that Iqbal divides freedom into two as individual and social. An individual’s becoming aware of the value of his personal self implies a significant phase on the way to liberation from the viewpoint of the philosopher. However, representing that the individual freedom is not so strong all by itself, Mohammad Iqbal says that melting of individual self within the national self in

a conscious and voluntary manner contributes to being able to obtain a social freedom which is stronger.

While evaluating both individual and social self, Iqbal is essentially fed by Islam and Mohammad. Saying that religion and the prophet are the principal instructors on the way to human resuscitation and liberation, the philosopher argues that the fact behind the enslavement of Islam and the East is the failure to adopt the instructions of the religion and the prophet. In Iqbal's opinion, resuscitation of the East is only possible by adopting such values wholeheartedly and avoiding bigotry. This kind of defines the liberation of self and human freedom as well.

Keywords: Freedom, Self, Slavery, East, Individual, Society.

MUHAMMED İKBAL'DE BENLİĞİN HÜRRİYETİ

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

BİR FİLOZOF OLARAK İKBAL VE HÜRRİYET PROBLEMİNE BAKIŞI

1.1 HAYATI	6
1.2 ESERLERİ	8
1.2.1 El-İktisâd (1903)	8
1.2.2. The Development Of Metaphysics İn Persia (A Contrubition To The History Of Muslim Philosophy) İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü – İslam Felsefesine Bir Katkı (1908)	9
1.2.3. Esrâr-ı Hodî (Benliğin Sırları) (1915)	10
1.2.4. Rumûz-i Bî-hodî (Benlikten Geçmenin İşaretleri) (1918)	11
1.2.5. Peyâm-ı Maşrık (Şarktan Haber) (1923)	11
1.2.6. Bâng-i Derâ (Kervanın Çağrısı) (1924)	12
1.2.7. Zebûr-i Acem (Acem İlahileri) (1927)	12
1.2.8. The Reconstruction of Religious Thought in Islam (İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu) (1930)	12
1.2.9. Cavidname (1932)	14
1.2.10 Müsafir (1934)	14
1.2.11 Bâl-i Cibrîl (Cebrail'in Kanadı) (1935)	15
1.2.12. Pes Çi Bâyed Kerd Ey Akvâm-ı Şark (Öyleyse Ne Yapmalı Ey Şark Kavimleri) (1936)	15
1.2.13. Darb-ı Kelim (Musa Vuruşu) (1936)	16
1.2.14. Armağan-ı Hicâz (Hicaz Armağanı) (1938)	16
1.3. ALDIĞI ETKİLER VE DÜŞÜNCELERİNE KISA BİR BAKIŞ	16
1.4 BENLİK FİKRİ	22

1.5. TARİHSEL SÜREÇTE HÜRRİYET PROBLEMİNE BAKIŞ	26
1.5.1. Erken Dönemde Hürriyet Problemi	28
1.5.2. Ortaçağda Hürriyet Problemi	30
1.5.3. İslam Düşüncesinde Hürriyet Problemi	33
1.6. MUHAMMED İKBAL'DE HÜRRİYET PROBLEMİ	36
1.6.1. Muhammed İktal'de Mekân ve Zaman Tasavvuru	37

İKİNCİ BÖLÜM

MUHAMMED İKBAL'DE BENLİĞİN HÜRRİYETİ

2.1. MUHAMMED İKBAL'DE FERDİ BENLİĞİN HÜRRİYETİ	44
2.1.1. Akli (Felsefi) Hürriyet	44
2.1.2. Kalbi (Sezgisel) Hürriyet	65
2.1.3. Muhammed İktal'de Mücadele ve İblis Tasavvuru	92
2.1.4. İktalde İman- Tevhit Fikri ve Hürriyete Etkisi	101
2.1.5. İktal'de Dua ve İbadetin Hürriyete Tesiri	108
2.1.6. İktal'de Kötülük Problemi	112
2.1.7. İktalde Ölümsüzlük	118

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUHAMMED İKBAL'DE İÇTİMAİ HÜRRİYET

3.1. MUHAMMED İKBAL'DE İÇTİMAİ BENLİK	133
3.2. İÇTİMAİ BENLİĞİ OLUŞTURAN UNSURLAR	137
3.2.1. Yardımlaşma Ve Dayanışma	137
3.2.2. Gayret Ve Çalışma	142
3.2.3. Müsavat (Adalet ve Eşitlik)	145
3.2.5. Tevhit	153
3.2.6. Peygamber	155
3.3. İÇTİMAİ BENLİĞİN HÜRRİYETİ	158
SONUÇ	166
KAYNAKÇA	169

KISALTMALAR

bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
haz.	Hazırlayan
s.	Sayfa no
s.a.v.	Sallallahu aleyhi ve selem
OMÜİFD	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DEÜİFD	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MİK	Muhammed İkbâl Külliyyatı
KUL	Kulliyatı İkbâl-i Lahori (Farsça Tahran Baskısı)
İDD	İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu
İFBK	İslam Felsefesine Bir Katkı
İBİY	İslami Benliğin İç Yüzü
CEBR	Cebrail'in Kanadı
ESR	Esrar ve Rumuz
YANS	Yansımalar
DARB	Darb-ı Kelim
HİC	Armağan -ı Hicaz
REF	Stray Reflections
ŞARK	Şarktan Haber
CAVİD	Cavidname
RCR	The Reconstrution Of Religious Thought In Islam
MEK	Mektuplar
DEV	Iqbal On Development Of Personality
TAQ	Iqbal's Idea of Taqdir
HİK	İkbâl ve Kur'an'î Hikmet
MET	Metafizik
NİK	Nikomakhos'a Etik
SÖZ	Felsefe Sözlüğü
DF	Din Felsefesi

VAR	Varoluş Felsefesi - Hareket Felsefesi
İSY	İsyan Ahlakı
HÜR	Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti
İDKP	İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi
MESN	Mesnevi
RUB	Rubailer
GEZ	Gezgin ve Gölgesi (İnsanca, Pek İnsanca 2)
ZER	Zerdüşt Böyle Dedi
NY	Ne Yapmalı
DT	Dinler Tarihi
MED	Medeniyet Tarihi I
BVİ	Biz ve İkbal

GİRİŞ

Muhammed İkbāl yakın İslam ve Düşünce tarihinin yetiştirdiği önemli aydınlardan birisidir. Hem düşünce anlamında hem de pratik mânada aydın olmanın sorumluluğunu yerine getirerek yaşamış ve ardında hem yazılı hem de eylemsel olarak önemli izler bırakmıştır. Şark ve İslam âleminin ya da daha genel anlamda mazlum ve ezilmiş toplumların hali ile yakından ilgilenmiş bir fikir adamı olan İkbāl, hem felsefî yazılarında ve söylemlerinde hem de şiirsel ürünlerinde daha ziyade insanlığın içinde bulunduğu buhran haline dokunmuştur. 1915 yılından itibaren eserleri Batı dillerine çevrilmeye başlanan düşünürün yapıtları 1960'lı yıllardan itibaren Türkçe'ye tercüme edilmiştir. İkbāl'in dilimize çevrilmesi ve toplumumuza tanıtılmasında Ali Nihat Tarlan'ın büyük katkıları vardır. Tarlan'ın ön ayak olmasıyla Türk toplumu tarafından daha yakından tanınan İkbāl'in sesi toplumumuzda kısa sürede ciddi alaka görmüş ve sevilmiştir. Bilhassa şiirleri ile akıllarda kalan İkbāl'in filozof yanı da es geçilmemiş ve hakkında çokça araştırmalar yapılmış, kitaplar, tezler ve makaleler ortaya konulmuştur. Fakat biz yine de Muhammed İkbāl'in üzerinde daha titizlikle durulması gereken bir filozof olduğunu düşünüyoruz. İkbāl'in sesi bir tam bağımsızlık ve diriliş sesi olarak karşımızda durmaktadır. Düşünürümüzün felsefesinin temeleni oluşturduğu benlik kavramı hususunda söyledikleri hürriyetten güç ve hayat alan benliktir. Bu bağlamda aslında Muhammed İkbāl'in ezilen toplumlara inanç üfleyebilecek bir entelektüel ve pratik miras bıraktığını görmekteyiz.

Ülkemizde yapılan araştırmalarda düşünürümüzün benlik, kader, irade gibi fikirlerinin derinden incelendiği ve bunlarla bağlantılı olarak İkbāl'in hürriyet hususunda dedikleri üzerinde de titizlikle durulduğu görülmektedir. Biz tezimizde, bahsedilen kavramlarla bağlantılı olması hasebiyle değinilen hürriyet kavramına müstakilen dokunmak ve bu kavramı incelemek istedik. Filozofumuzun hürriyet hususunda söyledikleri aslında haysiyet sahibi bir aklın ve gönlün tanımlanmasından başka bir şey değildir. Bu tarafıyla İkbāl'in hür benlik fikri hem felsefî hem de sezgisel ya da kalbi olarak ele alınması gereken bir gerçek olarak ortada durmaktadır. Biz de tezimizde düşünürün işaret ettiği bu gerçeğin üzerinde durmaya çalıştık.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi 1960'lı yıllardan itibaren dilimize çevrilmeye başlanan İkbāl'in Urduca kaleme aldığı El İktisad isimli eseri dışında tüm yapıtları

Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Farsça şiirlerinde oluşan külliyyatı yakın tarihte Ahmet Metin Şahin tarafından veznen çevrilmiştir. Biz çalışmamızda düşünürün Türkçe'ye çevrilen eserlerinden istifade etmekle beraber Farsça ve İngilizce eserlerinin orjinallerinden de yararlandık. Bilhassa Ferid Meradi'nin basıma hazırladığı ve Tahran'da neşr olunan *İkbal Külliyyatı (Kulliyati İkbal-i Lahori)* İkbal'i araştırmamızda sıkça kullandığımız kaynaklardan birisi oldu. Aynı şekilde düşünürün İngilizce kaleme aldığı ve dilimize Ahmet Asrar tarafından *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu* adıyla çevrilen *The Reconstrution Of Religious Thought In Islam* isimli ve 1934 yılı Oxford Üniversitesi baskısı olan eseri müellifin en çok başvurduğumuz eserlerinden birisi oldu. Müellifin kendi eserleri yanında onu anlamamızda bize yardımcı olan diğer kaynaklardan da epeyce faydalandık. 1987 yılı Lahore baskılı *Iqbal's Thought And Art* isimli yapıt düşünürümüzün felsefi ve sanatsal bakışını anlamamızda bize yol gösterici oldu. Ayrıca ülkemizdeki İkbal araştırmacılarından Ahmet Albayrak'ın İkbal ile ilgili çalışmaları tezimizin bir çok yerinde atıfta bulunduğumuz eserlerdir.

Şark kültürü ile yoğrulmuş bir filozof olan İkbal, Doğu'yu tanıdığı kadar Batı dünyası ve kültürüne de hakim bir filozoftur. Anadili olan Pencapça'nın yanında Urduca, Farsça, Arapça, İngilizce ve Almanca bilen düşünürümüz çok dilliliğini ve çok kültürlülüğünü eserlerinde ortaya koymuştur. İkbal, edebi ve sanatsal yapıtlarını daha ziyade Urduca ve Farsça kaleme almıştır. Üslup olarak klasik İran şiirini takip eden şair şiirlerinde hem yöntem hem de içerik olarak manevi şeyhim dediği Mevlana'dan etkilenmiştir. Muhammed İkbal, Mevlana'nın yolundan giderek mesnevi tarzında ortaya koyduğu şiirlerinde sanattan ziyade irfan ve hikmete vurgu yapmış, sair yerlerde de bunu açıkça ifade etmiştir. Düz yazıları arasında belki de en önemlisi sayılabilecek olan ve felsefesini yine salt felsefi dille ifade ettiği eseri ise *İslamda Dini düşüncenin Yeniden Doğuşu* adlı eseridir ve müellif tarafından İngilizce olarak kaleme alınmıştır. Bu çok dilliliği ve çok kültürlülüğü, Muhammed İkbal üzerinde çalışmayı zorlaştıran etmenler olarak görünmesine rağmen İkbal, okuyanlarına ve kendisi üzerinde araştırma yapanlara bir kültürel hazinenin anahtarını vermektedir. Onun sesi İslam âleminde, Şark'ta ya da dünyanın her neresinde olursa olsun ezilen halklar için örnek alınması gereken bir büyük sesi temsil etmektedir. Günümüzde İkbal ve İkbal gibi hürriyet ve hür benlik arzusunu

ortaya koyan düşünürlerin düşüncelerine olan ihtiyacın giderek arttığı kanısındayız. Çağın tez düzeliği ve hakim seslerin diğerlerini bastırmaları neticesinde yok edilmekten çok yok olduğunu kendi kendine kabullenen iradesiz ya da yarı iradeli sayılabilecek bir dünya toplumu yaratmaya çalışan sisteme rağmen, kendi varlığının kıymetinden haberdar olan insanların, benliklerini görebilmeleri ve hürriyetin aslında ancak ve ancak kendi çabaları neticesinde kazanılabilecek bir yüce değer olduğunu bilmeleri şarttır. Bu yolda İkbâl'in kendi çağına bıraktığı ses hiç bir değer yitirmeden hala daha karşımızda durmaktadır. Bu gerçeği tekrar hatırlatabilmek adına ortaya koyduğumuz tezimizin kendi alanında bir boşluğu doldurmasını ümid ederiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİR FİLOZOF OLARAK İKBAL VE HÜRRİYET

PROBLEMİNE BAKIŞI

20. yüzyılın önemli düşünürlerinden birisi olan Muhammed İkbâl, tüm diğer düşünür ya da filozoflar gibi kendi devrinin bir insanıdır ve bu düzlemde değerlendirilmesi gereken bir fikir adamıdır. İkbâl, İslâm'ın zor zamanlarında, dünya sathında Müslüman ve Şark topraklarının paylaşılmaya çalışıldığı bir dönemde, Müslüman bir doğulu olarak hayata gözlerini açmıştır. Bir Hindistanlı Müslüman olarak yaşanan İngiliz sömürgesi, kendi ülkesinin ve kendi insanının maruz kaldığı köleleştirilme hali ve gittikçe kötüleşen koşullar İkbâl'i derinden etkilemiş ve fikir dünyasının gelişmesinde belirleyici rol oynamıştır. İkbâl, Batı'nın teknik anlamda son hızla ilerlediği, Doğununsa uzun zamandır hem fikir hem de pratik anlamda ortaya bir şeyler koyamadığı 20. yüzyılda, güçlünün ve ileri olanın güçsüz olanı yutmaya çalıştığı bu zaman diliminde, Doğu-Batı arası çelişkiyi en net görebilen düşünürlerden birisi olmuştur. Şark âlemi teknik geri kalmışlık nedeniyle dıştan bir kuvvetle köleleştirilmesiyle mücadele ederken onun esas üzerinde durduğu konu; insanî ruhun şahsiyetini yitirmesi, umudunun kırılması, Batının kendisini sokmaya çalıştığı zindana kendi öz iradesiyle girmesidir. İkbâl, işin bilgisel ve teknik tarafını elbette inkâr etmemekte, geri kalmışlığın, mağlup olmuşluk hissinin, insan zihninde nasıl bir durgunluğa sebep olabileceğini, insanı nasıl tahrip edebileceğini görmekteydi. Fakat problemin çözümünde onun esas çıkış noktası psikolojik temellidir; yani *Benlik* temelli bir felsefeyle çözümler sunmaktadır. Sadece bir teorisyen ya da fikir adamı olmayan İkbâl'in, kendi toplumu ve tüm ezilmiş halklar için çareler sunması, onun pratik bir düşünür olduğunu da göstermektedir. İkbâl bilhassa İslâm düşüncesinin temel mevzuları ile 20. yüzyıl Batı düşüncesinin, özellikle de bilim ile din arasındaki tartışmaları üzerine eğilmiştir. Çünkü İkbâl'e göre asrın Avrupaî düşüncesi madde temelli, dini ve madde ötesi düşünceyi yadsıyan bir düşünce biçimidir. Batı, bu temel üzerinde çağına hükmedebilir haldeyken, daha ziyade manevi tarafıyla kendisini tanımlayan bir geleneğe sahip olan Doğu insanı ise geri kalmıştır. Sadece bu halin bile Şark insanının zihninde geri kalmışlığın

sebebinin dini düşünce ve manevi gelenekten kaynaklandığını akla getirmeye yeter ve artar bir durum sunabileceği iddia edilebilir. İktbal, içine düşülebilmesi muhtemel olan bu tehlikeli durumu görmüş ve tedbirler sunmuştur.

Muhammed İktbal, yitirilen değerlerin ve şanlı bir geçmişin nasıl kaybedildiğinin anlaşılması ve tekrar nasıl kazanılabileceğinin mümkün olduğunu göstermek için çıkış noktası olarak *Benlik* kavramını kullanmıştır. Ona göre içinde yaşanılan asır, insanı kendisinden uzaklaştıran ve insanın içini boşaltan bir asırdır. İktbal, bu durumu öyleyse *Ne Yapmalı Ey Şark Kavimleri* isimli eserinde şu şekilde anlatır:

“Ey içinde zevk, şevk ve yanma derdi olmayan,
Biliyor musun bizim asrımız bizi ne hale getirdi?
Asrımız bizi bizden uzaklaştırdı, bizi bize yabancı kıldı,
Ez cümle Mustafa’dan habersiz kıldı.”¹

Bu asrın beraberinde getirdiği dertlere sadece maddi temelli çözümler üretmek bu dertlerin çözümüne değil daha da artarak içinden çıkılmaz bir hâle gelmesine sebep olacaktır. Bu yüzden filozof, maddeyi ve tabiatı inkâr etmeden fakat aynı zamanda dini ve maneviyatı da hor görmeyen, yadsımayan bir düşünce geliştirmeye çalışmış ve bunu da benlik üzerine inşa etmeye çalışmıştır. Onun epistemolojisi ve metafiziği de bu paraleldedir.

Muhammed İktbal, hem âlem hem de Tanrı’ya dair yorumlarında öncelikle insan eksenli bir bakış açısı ortaya koymuştur. Ona göre insan boş bir varlık değildir, âlem manasız değildir ve Tanrı da insana kendi yüceliğinden bir pay vermiştir. İnsanın hem maddi hem de manevi bir tarafı vardır ve eğer insan kendisine bahşedilen gücü, ya da daha doğru tabirle biricik benliği idrak edebilirse, içinde yaşadığı alemleri idare edebilir ve yenilmez.

Biz tezimizin ilerleyen kısımlarında İktbal’in benlik kavramını daha detaylı inceleyeceğimiz için burada bu konuya girmeden önce filozofun hayatı ve onun düşüncesinde belirleyici olan unsurlara dair biraz bilgi vermek istiyoruz:

¹ Muhammad Iqbal, *Kulliyati İktbal-i Lahori*, Haz. Ferid Meradi, Müessesesi İntişarat-ı Negah, Tahran, 1388, (KUL), s. 449.

1.1 HAYATI

Muhammed İktbal, 9 Kasım 1877'de o dönem Hindistan sınırlarında bulunan Lahor eyaletine bağılı Siyalkut'da dünyaya gelmiştir.² İndus Nehri'ni içine alan bereketli topraklarda dünyaya gelen İktbal'ın düşünce dünyasını etkileyen en önemli faktörlerden birisi onun dünyaya gözlerini açtığı coğrafyanın toplumsal ve tarihsel yapısıdır. Pakistan İran, Afganistan, Hindistan ve Arap deniziyle çevrili olan bir konumda bulunmaktadır. Pakistan'ın kaderini belirleyen esas unsurlardan birisi de ülkenin bu konumudur.³ Tarih içinde Pers egemenliğinde kaldıktan sonra milattan önce dördüncü yüzyılda Büyük İskender tarafından fethedilen bu topraklar daha sonra Hz. Ömer döneminde İslam ordularının Kuzeybatı Hindistan kıyılarına yaptığı seferlerle ilk kez Müslümanlarla karşılaşır.⁴ Bölgede en çok konuşulan diller hepsi de Sanskritçenin alt dalları olduğu varsayılan Peştü, Pencabi, Sindi ve Beluci dilleridir.⁵ Daha sonraları Urduca bölgenin bilinen dili olacaktır. Bunun dışında İngiliz egemenliğinden sonra bölge insanları arasında İngiliz kültürü de yer edinmiş ve İngilizce de halk arasında kullanılan bir dil konumuna gelmiştir.

Bu coğrafyada yüzyıllar boyunca din olarak Hinduizm hüküm sürmüştür. Bununla beraber birtakım batıl inançlara sahip ve pagan sayılabilecek birçok mezhep de var olmuştur.⁶ Derin panteist inançlar, ruh göçü ve bununla beraber kast sistemi bu topraklarda kültürün ve düşüncenin şekillenmesinde çok etkili olmuştur.

Muhammed İktbal, bu çok uluslu ve çok kültürlü coğrafyada Pencap eyaletinin Başkenti olan Lahor'a bağılı Siyalkut şehrinde doğmuştur. İktbal'in ataları

² İktbal'in doğum yılına dair ihtilaflar vardır. Tahran baskısı olan İktbal Külliyyatında İktbal'in doğum yılı için 1873 yılı gösterilmekte fakat bu konuda ihtilaflar olduğu ve doğum yılının 1875 olduğuna dair iddiaların bulunduğu yazmaktadır. Hem önemli bir İktbal araştırmacısı hem de İktbal'in yakın dostu olan Zülfikar Ali Han ise onun doğum yılını 1876 olarak zikretmektedir. İktbal'in eserlerini Türkçeye çeviren Ali Nihat Tarlan ise onun doğum tarihi için 22 Şubat 1873 tarihini vermektedir. Yine İktbal'i Türkçeye çeviren bir araştırmacı olan Ahmet Asrar ise 9 Kasım 1877 tarihini doğum tarihi olarak göstermektedir ki İktbalin aktüel doğum tarihi olarak günümüz Pakistanlı araştırmacı ve âlimlerinin görüşü de bu tarihin doğruluğundan yanadır. Biz de tezimizde bu tarihi İktbal'in doğum tarihi olarak kullanmayı uygun bulduk.

Bkz: Ferid Meradi, "Önsöz", İktbal, Muhammad, **Kulliyati İktbal-i Lahori**, Haz. Ferid Meradi, Müessesesi İntişarat-ı Negah, Tahran, 1388, s. I., Zülfikar Ali Han, **Doğudan Bir Ses İktbal'in Şiiri**, çev. Turgut Akman, Binbirdirek Dağıtım, İstanbul, 1981, s. 28., Ahmed Asrar, **Doğudan Esintiler**, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1981, s.16., **Esrar ve Rumuz**, Haz. Ali Nihat Tarlan, Sufi Kitap, İstanbul, 2010, s. 9., Alessandro Bausani, "The Life and Work of Iqbal", <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct73/5.htm>, (21.01.2012).

³ James Wynbrandt, **A Brief History Of Pakistan**, Infobase Publishing, New York, 2009, p. 1.

⁴ Wynbrandt, s. 42.

⁵ Wynbrandt, s. 12.

⁶ Bausani

ise on beşinci yüzyılda Müslümanlığı kabul etmişlerdir ve Keşmir kökenli Brahman bir ailedir.⁷ Babası Şeyh Nur Muhammed, annesi ise İmam Bibi'dir.⁸ Babası kendisi için ilk hocası olmuş ve Kur'an-ı Kerim eğitimi vermiştir. Fakat bu dönemde kendisi üzerinde esas etkisi olan kişi, hocası Mir Hasan'dır. İktbal dini ve klasik İslami eğitimini babasından sonra Mir Hasan'dan almıştır.⁹ Kur'an kursunu bitirdikten sonra ilkokula giren İktbal, İskoç Misyon Lisesi'nden 1893'te mezun olmuştur. İktbal daha sonra yüksek öğrenim görmek için o dönem edebiyat ve eğitim merkezi sayılabilecek olan Lahor'a gitmiş ve orada Devlet Yüksek Okuluna (Government College) kayıt olmuştur. 1899 senesinde felsefede yüksek lisans imtihanını başarıyla geçmiştir. Aynı yıl Lahor'da Doğu Yüksek Okulu (Oriental College)'in Arapça hocalığına atanan İktbal, bir süre sonra da İslamiye Yüksek Okulu'nda İngilizce-Felsefe öğretmenliğine atanmıştır.¹⁰ İktbal, Felsefe eğitiminin yanında hukuk alanında da öğrenime başlamış fakat bir dersi geçememiştir. İktbal, hukuk alanında yarım kalan eğitimine 1905 – 1907 yılları arasında Cambridge Üniversitesi'ne bağlı Trinity College'de devam edecektir. İktbal, yüksek öğrenim gördüğü Lahor'da Urdu diliyle şiirler yazmış ve çok genç yaşta şöhreti Hindistan sathında yayılmıştır.¹¹

Government College'de iken tanıştığı hocası Thomas Arnold'un İktbal üzerinde önemli etkisi olmuştur. Arnold, İktbal'in kariyeri ve çalışmalarında ona yardımcı olmuş ve yüreklendirmiştir.¹² Arnold'un 1904 senesinde İngiltere'ye dönüşünden bir yıl sonra 1905'de İktbal'de İngiltere'ye gitmiş ve Cambridge Üniversitesi'nde hukuk ve felsefe okumuştur. 1906 senesinde Cambridge'den mezun olan İktbal, 1908 yılında Münih Üniversitesinden felsefe doktoru payesiyle mezun olmuştur. 1911'de Lahor'a dönen düşünür Lahor'da Government College'de İngilizce-Felsefe alanında öğretim üyeliği yapmıştır. Bu görevine devam ederken aynı zamanda avukatlığa da başlamıştır. İki buçuk yıl iki mesleği beraber sürdüren düşünür devlet hizmetinde bulunduğu sürece fikirlerini rahat ifade edemediği ifade

⁷ Ahmed Asrar **Doğudan Esintiler**, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1981, s. 15.

⁸ Asrar, s. 16.

⁹ Mustansir Mir, "Brief Life Sketch of İktbal", <http://www.allamaiqbal.com/person/perbrief.html>, (07.02.2012).

¹⁰ Asrar, s. 19.

¹¹ İktbal, KUL, s. 1.

¹² Mir

ederek üniversitedeki görevinden istifa etmiştir ve sadece avukatlık yapmaya başlamıştır.¹³

1927 senesinde Pencap Yasama Meclisine seçilen İkbāl, hayatının geri kalanında politikanın içinde olmuş, Hindistan toprakları üzerinde bağımsız bir İslam devleti kurulması için mücadele etmiş fakat onun bu hayali ancak İkbāl'ın vefatından sonra gerçekleşebilmiştir. İkbāl, 1938 senesinde hayata gözlerini yummuştur.

1.2 ESERLERİ

Önemli bir şair olan ve hem Farsça hem de Urduca şiirlerinde bu yeteneğini konuşturan İkbāl'ın eserleri sanatsal anlamdan daha çok ilim ve irfan ağırlıklıdır. O, *Peyam-ı Maşrık*'a yazmış olduğu önsözünde de esas gayesinin dini, milli ve irfânî hakikatlerden bahsetmek olduğunu anlatmaktadır.¹⁴ Şarkın kendi özünde bir devrim gerekli olduğuna inanan düşünür hem düz yazı hem de şiirleriyle bu gerçeği anlatmaya çalışmıştır. Biz İkbāl'ın eserlerinden kısaca bahsetmenin onun düşünce dünyasını daha etkili biçimde anlamamıza katkısı bulunacağını düşünüyoruz. Bu yüzden kronolojik olarak düşünürün eserleri hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

1.2.1 El-İktisâd (1903)

1899 senesinde Orient College'de Arapça hocalığına atanan İkbāl, kendisinin ilk eseri olan El-İktisâd'ı yazmış ve yayınlamıştır. Eser Urdu dilinde kaleme alınmıştır. Eser Ahmed Asrar'ın ifadesiyle ekonomi bilimi üzerine Urduçada kaleme alınan ilk ve değerli eser olma niteliğine sahiptir.¹⁵ Eser, düşünürün diğer birçok kitabında da titizlikle değindiği bir konu olan ekonomiyi müstakilen ele almaktadır. Böyle bir kitabı kaleme almış olması onun ekonomi bilimine olan ilgisini göstermektedir.

¹³ Asrar, s. 22.

¹⁴ İqbāl, KUL, s. 100.

¹⁵ Asrar, s. 35.

1.2.2. The Development Of Metaphysics İn Persia (A Contrubition To The History Of Muslim Philosophy) İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü – İslam Felsefesine Bir Katkı (1908)

Eser İngilizce olarak yazılmıştır. İkbâl'in bu eseri 1908'de yayınlanmıştır. Düşünür bu eseri Münih Üniversitesinde doktora tezi olarak hazırlamıştır. Eser kanaatimizce İkbâl'in düşüncesini ve zaman içindeki fikri dönüşümünü anlamamızda bize önemli ipuçları vermektedir. Ana hatlarıyla söylemek gerekirse: İkbâl bu eserinde ilk önce İslam Öncesi İran Felsefesini ele almış, Zerdüşt –Mani – Mazda inançları çerçevesinde Pers coğrafyasında hâkim olan düalist dünya görüşünü anlatmıştır. Daha sonra Yunan felsefesini ve Grek düalizmini konu olarak işleyen düşünür İran'ın yeni Eflatuncu ve Aristocuları olarak İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ'nın düşüncelerinden bahseder. Ardından da İslam düşüncesinde akılcılık ve buna bir tepki olarak Eş'ari yaklaşım hakkında bilgi verir. Son bölümde ise İkbâl tasavvuf konusunu ele alır.

İkbâl'in bu eserinde öncelikle dikkat çeken husus vahdet-i vücut fikrinden saygıyla bahsetmesidir. O, eserin önsözünde İbn Arabî'yi övgüyle anmaktadır¹⁶ ve ayrıca kitabın tasavvuftan bahseden kısmında daha ziyade vahdet-i vücutçu tasavvuf öğretisi anlatılmaktadır. Onun vahdet-i vücutçu görüşleri Avrupa'ya olan seyahatinden sonra değişmiştir ve İbn-i Arabî çizgisinden uzaklaşmıştır. Müellifin El – Ciyli'den ve onun insan ı kâmil nazariyesinden uzunca bahsetmesi İkbâl'in daha gençlik yıllarında kendi Merd-i Mümin tasavvurunun zihninde şekillenmeye başladığının ispatıdır.

Ayrıca yine bu eser İkbâl'in daha sonraları derinlemesine ilgileneceği bazı konuların da önceden habercisi olarak onun düşüncesini anlamamıza yardımcı olmaktadır. İran'da ve Yunan düşüncesinde düalizmi geniş bir şekilde incelemesi, Zerdüşt inancında iyi ve kötü arası ilişki, iyiliği ve kötülüğü seçmede bireyin hürriyeti ve iyiliğe olan meyliyle insanın bir anlamda kötülüğe karşı savaşması ve bu vesileyle ölümsüzlüğe ulaşması konuları bu eserde ele alınmıştır.¹⁷ İkbâl'in sonraki dönem eserlerine bakılınca düalizme karşı tevhit eksenli felsefi görüşünün, kötülük

¹⁶Muhammed İkbâl, **İslam Felsefesine Bir Katkı**, çev. Cevdet Nazlı, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, (İFBK), s. 10.

¹⁷ İkbâl, İFBK, ss. 19-20.

problemi üzerinde ciddi şekilde durmasının, hürriyet ve ölümsüzlük kavramlarına dair değerlendirmelerinin çekirdeğini bu dönemdeki araştırmaları ve düşünceleri teşkil ettiği açıktır.

Kitap, İktbal'in Batı'da olduğu yıllarda kaleme alınmıştır. Batı düşüncesini daha yakından tanımak için Avrupa'ya giden filozofumuz nihayetinde bir Şark'lıdır ve Müslüman'dır. Doğu'da yaşanan mağlubiyet dönemi İktbal gibi siyasetten ve pratikten asla uzak kalmayan bir düşünürü de her şeyden çok ilgilendiriyordu. Bizce İktbal'in Avrupa'da yaşadığı dönemin onun düşüncesine olan en önemli katkısı; Doğu'yu ve Doğu'nun vahim durumunu Batı'dan bakan bir göz olarak değerlendirmesine yardımcı olmuş olmasıdır. İktbal bu sayede Şark'ın ve İslam âleminin derin bir uykuya dalmasına sebep olan etkenleri daha net görebilmiş ve ülkesine döndükten sonra da sertçe tenkit edebilmiştir. Bu eser bu yüzden İktbal'in düşünsel evrimini anlamamıza yardımcı niteliktedir ve esas dünya görüşünü ortaya koymadan önceki İktbal'in zihinsel sancılarını bize göstermektedir.

1.2.3. Esrâr-ı Hodî (Benliğin Sırları) (1915)

1908 senesinde Ülkesine dönen İktbal'in 1915'e kadar yaklaşık yedi senelik bir dönemde eser vermediğini görüyoruz. Bu durum şüphe yok ki, düşünsel bir gelişimin ve değişimin de ispatıdır. 1915 senesindeyse düşünürümüz Mevlana'nın Mesnevi'si tarzında manzum olarak kaleme aldığı Esrâr-ı Hodî (Benliğin Sırları) isimli eserini yayınlar. Eserin dili Farsçadır. Eser İslam ve Şark âleminin hiç de alışık olmadığı bir tarzda benlik kavramını ele almakta, kavramın psikolojik tahlilini yapmakta, yaratılan benler içerisinde en üstünü olan insan ile Mutlak Benlik olan Tanrı arasındaki ilişkiyi anlatmaktadır.

İktbal'in bu eserinde vahdet-i vücudçu çizgiden keskin bir şekilde kopuşu, Eflatun ve Neoplatonizmi şiddetli eleştirisi ve klasik fenafillâh çizgisindeki sûfî öğretiyeye cephe alışı rahatlıkla görülebilir. Düşünür, benlik temelli felsefesini genel hatlarıyla manzum şekilde ilk önce bu eserinde anlatmıştır. Eser kaleme alınmasından çok kısa bir süre sonra Nicholson tarafından İngilizceye tercüme edilmiştir.

Bu eserin tezimizle ilgili önemli yanıysa; İkbâl'in bu eserinde benliğe dair düşüncelerini ortaya koyması ve aslında şuurlu bir ben olabilmenin yolunun bireyin hürleşmesi ile aynı paralelde olduğunun ortaya konulmasıdır.

1.2.4. Rumûz-i Bî-hodî (Benlikten Geçmenin İşaretleri) (1918)

Bu eser, ilk önce 1918 senesinde yayımlanmıştır ve Farsça kaleme alınmıştır. İkbâl'in benlik kavramı üzerine inşa ettiği ve her ferdi başlı başına müstakil birer ben olarak gören felsefesinde, fertlerden meydana gelen ve yine kendisi de büyük bir ben olarak tariflenebilecek olan milletin niteliği anlatılmaktadır. Milletin fert olmadan benliksiz olduğu, ferdin de kendi benliğini öz iradesiyle büyük benlik olan cemiyette eritmesinin¹⁸ gerekliliği üzerinde durulmaktadır. Ayrıca eserde millet ve Allah arası ilişki, bir yol gösterici olarak peygamber ve onun cemiyet hayatının kuvvetlenmesi için örnek alınmasının gerekliliği ve tevhit – milli benlik arası ilişkiden de bahsedilir. Eserin bizim tezimiz açısından önemi ise İkbâl'in, ferdi benliğin hürriyetine dair düşüncelerini ortaya koyduğu *Esrâr-ı Hodî* isimli eserinden sonra bu eserinde de içtimai benliğin hürriyetiyle ilgili düşüncelerine yer vermesidir. Biz tezimizin *İçtimai Benliğin Hürriyeti* isimli kısmında bu eserden oldukça istifade ettik.

1.2.5. Peyâm-ı Maşrık (Şarktan Haber) (1923)

İkbâl, yine Farsça kaleme aldığı bu eserini Goethe'nin Doğu-Batı Divanına nazire olarak yazdığını eserinin ön sözünde söylemektedir. O, yine eserin ön sözünde eserin kaleme alınma sebebinin ahlaki, dini ve milli hakikatlerin anlatılması olduğunu yazmıştır.¹⁹ Eserin *Tur Lalesi* isimli rubaiyyat kısmında benliğin güçlendirilmesi, şahsiyetin yükseltilmesi üzerinde durulmuştur. *Fikirler* kısmında yine benlik temelli olarak benliğin Allah ile olan münasebeti, aşk kavramı, benliğin yüceltilmesinde mücadelenin önemi gibi konulara değinilmiştir. Kitap ayrıca İkbâl'in gözünden Batı'nın bir değerlendirilmesi sayılabilecek olan *Garplı Ruh* isminde bir bölüme de sahiptir.

¹⁸ Burada sâfi meşrep bir sarhoşluk ve kendinden geçme değil, bilerek ve isteyerek büyük benlik olan millete karışmaktan bahsedilmektedir. Bu bir erime değil, yine İkbâl'in ifadesiyle katrenin deryalaşmasının ifadesidir.

¹⁹ İqbâl, KUL, s. 100.

Eser, ferdi benliğin terakkisi yolunda ona esas güç verecek olan şeyin aşk olduğunu anlatması ve hayatın aslında bir mücadeleden ibaret olduğunu göstermesi açısından bizim tezimizle yakından ilgilidir. Çünkü İkbâl için hürriyet, biyolojik varlığın dünyaya gelmesi ile kendisine hediye edilen bir durum değil, aşk ve vecd neticesinde kazanılabilecek bir halin adıdır. Eser benliğin hürriyetinin yol haritasını çizmesi açısından tezimizde çokça yararlandığımız bir kaynaktır.

1.2.6. Bâṅ-i Derâ (Kervanın Çağrısı) (1924)

Müellifin bu eseri Urduca'dır ve İkbâl'in ilk Urduca şiir kitabıdır. İkbâl bu eserinde din birliği, vatan kavramı, benliğin sürekliliği ve durmaya tahammülsüzlüğü (bir başka deyişle yolda olmayı), yaratıcı aktivite, madde eksenli dünya görüşünün eleştirisi gibi konulara değinmiştir.

1.2.7. Zebûr-i Acem (Acem İlahileri) (1927)

Eser Farsçadır. Bu eser Gulşen-i Râz-ı Cedîd (Yeni Sırlar Gulistanı) ve Bendegîname (Kölelik Kitabı) isimli mesnevileri de kapsamaktadır. Bilhassa Kölelik Kitabı, esas köleliğin benlikten habersiz olmak olduğunu işlediği için bizim tezimizle yakından alakalıdır. Köleliğin ne olduğunu tanımını yapan müellif daha sonra esir benliklerin sanat anlayışına değinmiştir. *Kölelik Mezhebi* isimli kısımdaysa İslam ve Şark milletlerinde benliğin yitirilişi, Mutlak Benlik olan Allah'tan uzak kalmanın şahsiyeti nasıl zayıflattığına değinilmiştir.

1.2.8. The Reconstruction of Religious Thought in Islam (İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu) (1930)

İkbâl bu eseri İngilizce olarak kaleme almıştır. Eser İslam'ın metafizik düşüncesini bütünlemesine ele alan bir başyapıt olarak kabul edilebilir. İkbâl'in Madras, Hayderabad ve Aligarh gibi Hindistan'ın çeşitli üniversitelerinde verdiği altı konferansın bir araya getirilmesinden oluşan eser 1934 yılında yeniden

yayımlandığında esere bir konferans daha eklenmiş ve ardından bu yedi konferansı kapsayacak şekilde basılmıştır.²⁰

İkbal esere yazdığı önsözünde dinamizmini yitiren İslam ve irfan algısı, hayattan uzak kalan tasavvufun çağdaş düşünceden ilham almaktan uzak kaldığı gerçeği düşünülerek eserin esas amacı ortaya konmaktadır. Filozof şunları söylüyor:

*“İslamiyetin felsefî geleneklerine tamamiyle bağlı kalarak ve insan bilgisinin çeşitli alanlarında son zamanlarda meydana gelen gelişmeleri göz önünde bulundurarak İslam din felsefesini yeniden kurmaya çalışmak suretiyle bu acil ihtiyaca kısmen de olsa, cevap vermeye gayret ettim.”*²¹

Eserin esas amacı yazarının da dediği gibi günümüz teknik ve felsefi yaklaşımlarından da yararlanarak yeni bir İslam düşüncesi ortaya koyabilmektir. Tezimizde de İkbal’in en çok bu eserinden faydalandığımız için eseri meydana getiren konferanslar hakkında kısa bilgiler vermek istiyoruz:

İkbal ilk konferansta İlim ve Dini Tecrübe konusu üzerinde durmuş, dini tecrübenin akli ve mantıki yanı da ağır basan bir duygu hali olduğunu söylemiştir.²² Sezginin gerçek bir insani deneyim olduğundan bahsetmekte ve düşünce ile sezgi arasında bir ayrım değil bilakis organik bir bağ bulunduğunu anlatmaktadır.

İkinci konferans dini tecrübenin felsefî bir tahkike tabi tutulmasını anlatır. Hakikatin mahiyetinin ruhani ve manevi olduğuna inandığını söyleyen filozof²³ felsefeye nazaran dinin hakikatle yakın temasta olma arzusuna değinir.

Düşünür, ikinci konferansın devamı niteliğinde olduğu kolayca anlaşılabilecek olan üçüncü konferansında Allah ve İbadet kavramlarını inceliyor. İkbal, Allah’ın da bir Ego ya da Egoların Egosu olduğunu anlatmakta²⁴ ve Yarattıcı’nın Egosunu Mutlak Ego olarak ifade etmektedir. Bu bölümde düşünürün klasik sufizmden ayrı, şuurlu ve yitirilmeyen bir benlik vasıtasıyla Mutlak Ego’yu tanımayı ifade ettiği görülmektedir.

Dördüncü konferans, bizim tezimiz açısından İkbal’in en üzerinde durulması gereken düşüncelerini içermektedir çünkü bu konferansta düşünür insan benliği,

²⁰ Ahmed Asrar, “Sunuş”, İkbal, Muhammed, **İslâm’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, çev. Ahmed Asrar, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1984, (İDD), s. 11.

²¹ İkbal, İDD, s. 16.

²² İkbal, İDD, s. 47.

²³ İkbal, İDD, s. 61.

²⁴ İkbal, İDD, s. 95.

hürriyeti ve ölmezliği üzerine konuşmaktadır. Ayrıca düşünür, İslam'ın ortaya koyduğu kader düşüncesinin zamanla bozulduğunu ve katı bir fatalizme dönüştüğünü ifade etmektedir. Daha sonraysa kader konusunda Kur'ân'-ı Kerim'in ne dediği izah edilerek ölümsüzlük konusu üzerinde durulmaktadır.

İslam Kültürünün Ruhu ve Canlılığı başlıklı beşinci konferansta İkbâl, İslam'ın Müslümanlara sağladığı aktivist ve dinamik bakış açısını hatırlatmaktadır. Bu bölüm yitirilen bir dinamik dünya görüşüne tekrar davet, bir öze dönüş çağrısı olarak düşünülebilir.

Kitabın altıncı bölümü *İslam Bünyesinde Hareket Prensipleri* adını taşımaktadır. Bu bölümde İslam hukukunun tıkanma sebepleri üzerinde düşünen İkbâl bu konudaki fikirlerini ortaya koyar. Ayrıca aşırı devletçilik ya da organizasyonun da ferdi ruhu öldürdüğünü anlatan düşünür tevhit, hürriyet, eşitlik ve vatan gibi bir milletin hareketliliğini direkt olarak etkileyen kavramlara değinir.

Din Mümkünattan mıdır başlıklı konferansında ise İkbâl, evet cevabını verir. O, benliğin sadece Mutlak Benlik ile olan teması sonucu kıymetini anladığını ve dinin idrâkle kavranacak bir şey olmasından ziyade yeni bir dünya yaratma amacı ile tecrübe edilebilen bir gerçek olduğundan bahseder.

1.2.9. Cavidname (1932)

Bu eser İkbâl'in manzum olarak yazdığı eserlerindendir. Yine mesnevi tarzında ve Farsça yazılan kitapta İkbâl Zaman Tanrısı Zurvan eşliğinde yüksek âlemlerde seyahate başlar, manevi hocası Mevlana ile beraber Ay, Venüs, Jüpiter, Satürn, Merkür gezegenlerini ziyaret eder. İkbâl, Ay üstü âlemlerde Said Halim Paşa, Cemaleddin Afgani, Hallac, Galip gibi kendi düşünce dünyasında da önemli etkileri olan şahsiyetlerin ruhlarını ziyaret eder. Bu şahıslarla konuşur ve onların ağızlarından Şark'ın ve insanlığın içinde bulunduğu problemlere çözümler aramaya çalışır.

1.2.10 Müsafir (1934)

Eserin dili Farsça'dır. Bu eser İkbâl'in 1933 senesinde birkaç günlüğüne Afganistan'a yapmış olduğu seyahatinden edindiği izlenimlerin kaleme dökülmüş

halidir. Hakim Senâî'nin mezarına, Hırka-i Mübarek'e yapılan ziyaretlerin de anlatıldığı eserde yine benliğin değerine değinilmekte, din ve peygamberin örnek alınmasının benliğe etkisinden bahsedilmekte, aşk ve arzu kavramlarından bahsedilmektedir.

1.2.11 Bâl-i Cibrîl (Cebrail'in Kanadı) (1935)

Müellifin bu eseri Urduca kaleme alınmıştır. İkbâl'in gazel tarzında kaleme aldığı ve şiirleri arasında önemli yeri olan Mescid-i Kurtuba, Sakinâme gibi yapıtları bu eser içindedir. Milli benlik, hürriyet, zayıflık ve güç, Pencap halkına hitaben tüm Şark milletlerinin uyanışına davet, din ve felsefe gibi konuların işlendiği eserde İkbâl'in bilhassa fakr, hürriyet ve mücadele kavramlarına yoğun olarak değindiği görülmektedir.

1.2.12. Pes Çi Bâyed Kerd Ey Akvâm-ı Şark (Öyleyse Ne Yapmalı Ey Şark Kavimleri) (1936)

İkbâl bu eserde Doğu milletlerine seslenir. Asrın insanının benliğin işaretlerinden bihaber olduğundan ve bir çeşit din dışılık asrı olduğundan bahseden düşünür²⁵, modernitenin insanları kendisinden habersiz kıldığından bahsetmekte, İslam âleminin başına gelen bu durumun ancak benliklerin uyandırılması, şevk ve arzuların kuvvetlendirilmesiyle çözülebileceğini düşünmektedir. O, bu eserinde Doğu'nun olumsuz ve pasif kader algısına saldırır.²⁶ Ayrıca müellifin bu eserinde hür insanın ve hür benliğin anlatıldığı, hürriyet ve din ilişkisine işaret eden ve müstakil olarak benlik hürriyetiyle ilgili sayılabilecek *Merd-i Hür* adında da bir şiiri bulunmaktadır.

²⁵ İqbâl, KUL, s. 441.

²⁶ Ahmad Ali Bahrami, "İqbâl, The Great Servant Of Humanity", <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct75/index.html>, 09 Şubat 2012.

1.2.13. Darb-ı Kelim (Musa Vuruşu) (1936)

Eser Urduca'dır. Kitabın girişinde İkbâl "içinde yaşadığımız yüz yıla savaş ilanı"²⁷ diyerek eserin esas yazılma amacını yine kendi diliyle anlatır. Takdir, hürriyet, ölümsüzlük, fakr, mücadele kavramlarından sıklıkla bahsedilen eserde İkbâl'in benliğinin hürriyetinden kastının bir nev'i maddeden sıyrılma hali olduğu, bunun da ölümsüzlüğe açılan kapı anlamına geldiği anlaşılmaktadır.

1.2.14. Armağan-ı Hicâz (Hicaz Armağanı) (1938)

Farsça ve Urduca manzumelerin bulunduğu bu eseri İkbâl hastalığı esnasında baskıya hazırlamış fakat yayımı ancak onun vefatından sonra Kasım 1938'de yapılabilmektedir. Esere bu ismin verilmesinin sebebi düşünürün Hac arzusunun dile getirmesinden dolayıdır. Eser eğer tabir uygun ise İkbâl'in uzlaşmaz yanını ortaya koyması adına dikkat çekicidir. Zira İkbâl bir çok şiirinde feleğin çevirdiği değil, feleği çeviren benliğe seslenmekte, Müslümanların uykusundan uyanması için bir uyarıcı rolü üstlenmektedir. "Bana bir dönüp bak; zira içinde yaşadığım asırla savaşıyorum."²⁸ diyen düşünür yine bir diğer eseri olan Darb-ı Kelim'de dediği gibi çağın anlayışına isyan eden bir fikir adamı olduğunu göstermektedir.

1.3. ALDIĞI ETKİLER VE DÜŞÜNCELERİNE KISA BİR BAKIŞ

Felsefe tarihinde hiçbir filozofun tamamen orijinal olduğunu söyleyemeyiz. İkbâl de birçok düşünürden etkilenmiş, bazılarının düşüncelerini kendi sistemi içinde eritebilmiş, bazılarının fikirlerine ise şiddetle karşı çıkmış ve eleştirmiştir. Her düşünür öncelikle içinde doğup büyüdüğü toplumun felsefi kaynaklarından beslenir ve İkbâl için de bu farklı olmamıştır. O, Hindistan topraklarında doğmuş bir Müslüman olarak hem köklü bir Hindu tarihi hem de İslam kaynağından beslenmiştir. Bununla beraber Muhammed İkbâl Batı düşüncesinden de yararlanmıştır. Düşünürümüz kendisinin Hegel, Goethe, Mirza Galip Han,

²⁷ Muhammed İkbâl, , **Darb-ı Kelim**, çev. A. Nihat Tarlan, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1968, (DARB), s.7.

²⁸ Muhammed İkbâl **Armağan-ı Hicâz**, çev. A. Nihat Tarlan, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1968, (HİC), s. 34.

Abdulkadir Bedil, William Wordsworth gibi düşünce adamları ve şairlerden istifade ettiğini söylerken yararlandığı kaynağın küçük bir kısmından bahsetmiştir.²⁹ Onun fikir yapısını oluştururken nelerden ve nasıl etkilendiğinin üzerinde daha geniş durmamızın İkbâl'in benlik ve hürriyet algısını da anlamamıza yardımcı olacağını düşündüğümüz için bu bahsi biraz daha genişletmeyi uygun buluyoruz.

İkbâl'in esas kaynağı Kur'an-ı Kerim ve Hazreti Peygamberdir. İkbâl, benliğin gerçekleştirilmesi ve insanın kendini inşasında Kur'ân'a ve Peygamberin sünnetine tabi olmanın en önemli unsur olduğunu anlatmaktadır. Allah'ın buyruklarına ve Peygamberin yaşantısına tabi olmak İkbâl için insanın kendi potansiyellerini hayata geçirebilmesinin yegâne yoludur.³⁰ Onun manzum eserlerinin de aynen Mevlana'nın Mesnevi'si gibi Kur'an'dan alınan ilhamla yazıldığını yine kendisi eserlerinin sair yerlerinde ifade etmektedir. Mevlana Ebu'l Hasan en-Nedvi İkbâl'in düşüncesinde başı çeken beş unsuru; inanç ya da iman, Kur'an, benlik, seher yakarışları (dua) ve Mevlana ya da Mesnevi olarak ifade etmektedir.³¹ Biz ise Mevlana'nın Mesnevi'si de dâhil olmak üzere filozofumuzun zihni ve sezgisel düşüncesini oluşturan esas kaynağın Kur'an ve sünnet olduğunu söyleyebiliriz.

İkbâl Kur'an kaynaklı düşüncesini ortaya koyarken bu ruha aykırı olan her türlü pasif dünya görüşünü de sert şekilde eleştirmiştir. O, Grek düşüncesinin İslam'ın doğru algılanmasını sekteye uğrattığını düşünmektedir. Schimmel onun neden Grek düşüncesine böyle muhalif olduğunu şu sözleriyle anlatır:

*"İkbâl'in felsefesine göre Yunan düşüncesi oldukça soyut ve insanı verimli kılabilcek etkiden uzaktır. Ayrıca bu pratiklikten uzak düşünce insanı asla Mutlak Ego olan Tanrıya kavuşturamayacak şekilde aşktan yoksundur."*³²

İkbâl, Eflatun ve Aristo'nun felsefî yaklaşımlarının Kur'an'ın özüne ters olduğunu düşünmektedir. İkbâl'in eserlerinde bilhassa Eflatun'a karşı oldukça sert eleştiriler bulunmaktadır. İslam, özünde insani aktiviteye set çeken her türlü düşüncenin karşısındadır ve Eflatun İkbâl'e göre soyut düşüncesiyle hayatı inkâr

²⁹ Waheed Ishrat, "The Origins And Sources Of Iqbal's Philosophy", <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct90/index.html>, (10.02 2012).

³⁰ Muhammad Munawwar "Iqbal On Development Of Personality", (DEV), <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct91/index.html>, (10.02 2012).

³¹ Ishrat

³² Ishrat

eden bir filozoftur.³³ İktbal, Esrâr-ı Hodî isimli eserinde Eflatun’u İslam tasavvuf ve edebiyatını da etkileyen bir koyunluk mesleğinin sahibi olarak tanıtmakta ve onun düşüncelerinden sakınmanın da şart olduğunu anlatmaktadır. Onun aşıladığı sekr (sarhoşluk ya da benliksizlik hali) ile milletlerin uykuya daldığını ve amel zevkinden mahrum kaldığını da yine aynı yerde ifade etmektedir.³⁴

Muhammed İktbal Grek düşüncesindeki statikliği eleştirdiği gibi Şark ve İslam tasavvufunun durağan yapısını da eleştirir. Avrupa’ya seyahatinin ardından onun vahdet-i vücudçu düşünceyi hoş gören fikirleri de değişmiştir. İktbal’in bilhassa Hafız-ı Şirazi’nin şiirini pasif ve etkiden uzak olarak değerlendirdiğini görüyoruz. İktbal, geleneksel sufizmin insan görüşünden farklı olarak yeni bir model ortaya koyan Abdulkadir Bedil’in düşüncesinden etkilenmiştir. Bedil, uyanık ve eritilmemiş benliği denizin göğsünden kıyıya fırlatılmış bir inciye benzetiyordu ki bu İktbal’in birçok şiirinde bulunabilecek bir hali ifade eder.³⁵ İktbal önceleri övgüyle söz ettiği Arabî’nin vahdet-i vücudçu sistemini de sonraları eleştirir ve Arabî’nin düşüncesinden daha çok yine kendisi ile aynı topraklarda doğmuş, aynı kültürde yetişmiş olan İmam Rabbani (Ahmed Sirhindi)’nin vahdet-i şühud fikrine saygı duyar. Bununla beraber İktbal İmam Rabbani’yi bazı yerlerde eleştirmekten de uzak durmaz.³⁶

İktbal’in düşüncesinde en önemli etkiyi yapan kişi şüphesiz Mevlana’dır. Şiirlerinde çok defa Mevlana’nın adını zikreden, onu manevi şeyhi olarak kabul eden İktbal, Cavidnâme isimli eserinde de felekleri gezerken kendisine yol gösterici olarak Mevlana’yı seçmiştir. Şüphesiz İktbal’in Mevlana’ya bu derece hayranlığının ardında hem Mevlana’nın hem de İktbal’in yaşadıkları dönemlerde İslam âleminin içinde bulunduğu sosyal ve entelektüel problemlerin benzerliği etkili olmuştur. İki düşünür insanlık için diriltici etkide bulunmayı kendilerine görev bilmiş ve bu yönde fikir üretmişlerdir. İktbal, manzum eserlerini verirken teknik olarak Mevlana’yı takip etmiş Mesnevi tarzında beyitlerden oluşan ve yine öğretici misallerden istifade etmiştir.

³³ Sabri G. R., “Individual And Society In Iqbal’s Thinking, The Concept Of Self And Selflessness”, <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/jan78/index.html>, (10.02.2012).

³⁴ İktbal, KUL, s. 22.

³⁵ M.T. Stepanyants, “Problems Of Ethics In Mohammad Iqbal’s Philosophy”, <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/apr73/2.htm>, (11.02.2012).

³⁶ A. H. Karnali, “Conceptual Model Of The Asrar –o-Rumuz And Iqbal’s Monadology”, <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/apr70/index.htm>, (11.02.2012).

Hem İkbâl hem de Rûmî için Allah’a bağı ya da Allah’ta yaşamak (life in God) bir yok olma ya da imha hali değil bilakis bir değişimi ifade eder. İki düşünür arasındaki bu benzerliğe rağmen İkbâl ile Rûmî arasındaki temel farklardan birisi İkbâl’in aksiyona daha belirgin bir önem vermiş olmasıdır.³⁷ “Nerye git söylerse Rûmî, orya dön”³⁸ diyerek Mevlana’nın yol göstericiliğine işaret eden düşünür “Molla’nın nazarında Hakk’ı inkâr eden kafirdir. Fakat bence kendinde bulunan beni inkâr eden daha çok kâfirdir.”³⁹ diyerek Mevlana’ya nazaran benliğe ve harekete daha çok önem verdiğini de göstermektedir.

İkbâl İslâm âleminin içinde bulunduğu kötü durumu değerlendirirken Seyyid Ahmet Han, Cemaleddin Afgani, Said Halim Paşa, Ziya Gökalp gibi düşünürlerin fikirlerini de incelemiş ve yorum getirmiştir. İkbâl, Afgani ve Said Halim Paşa’yı Cavidname’inde hayali olarak ziyaret etmiş ve bu eserinde onların fikirlerinden yararlanmışır. O, bilhassa Said Halim Paşa’nın İslami düşüncenin vatan ve gelenek bağlamında kısırlaştırılmasıyla ilgili yorumlarından övgüyle söz etmektedir.⁴⁰

Muhammed İkbâl, Doğu dünyasının yanında Batı’yı da çok iyi tanıyan bir âlimdi. Birçok eserinde sair yerlerde Batılı filozofların düşüncelerine değinmiş, bazı fikirleri doğru bulmuş bazılarını ise eleştirmiştir. İkbâl’in özellikle *şu İslâm’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu* adlı yapıtında Batılı fikir adamlarının yaklaşımlarını değerlendirmiştir. Yine *Peyam-ı Maşrık* adlı eserinin Garplı Ruhu başlıklı bölümünü de Avrupai düşüncenin değerlendirilmesine ayırmıştır. Onun eserlerinde Schopenhauer, Nietzsche, Tolstoy, Karl Marx, Hegel, Einstein, Byron, Goethe, Petöfi, Comte, Bergson, Kant, Locke gibi Avrupalı düşünür ve şairlerin isimlerini görebiliriz.

İnsanlık tarihinin Hz. Muhammed’le ve Buda ile beraber en büyük üç devrimcisinden birisi olduğunu söylediği Kant’ı⁴¹ düalizm fikri dolayısıyla eleştirir. Kant’ın İkbâl’i en çok etkileyen yanı ise şüphesiz *yapabilirim* teorisidir. Kant, Descartes gibi düşünmeyi varlığın delili olarak saymıyor bir adım daha öteye giderek

³⁷ Riffat Hassan, “Iqbal’s Ideal Person And Rumps Influence”,

<http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct83/index.html>, (11.02 2012).

³⁸ Muhammed İkbâl, **Muhammed İkbâl Külliyyatı**, çev. Ahmet Metin Şahin, Irmak Yay., İst. 2010, (MİK), s. 315.

³⁹ İkbâl, MİK, s. 284. (Münkir i hakk nezd i molla kafir est, münkir i hûd nezd i men kafirterest)

⁴⁰ İkbâl, İDD, s. 212.

⁴¹ Muhammad Iqbal, **Stray Reflections: The Private Notebook Of Mohammad Iqbal**, Iqbal Academy, Ed. Javid Iqbal, Pakistan, 2006, (REF), p. 43.

eylemeyi varlıkla eş değer görüyor ve bu düşüncesi de haliyle pratiğe teoriden daha çok önem veren İkbāl'i etkiliyordu.⁴²

İkbāl'in, felsefesini kurarken düşüncelerinden esinlendiği önemli düşünürlerden birisi de sezgici düşüncenin savunucularından Bergson'dur. Bergson'un süreç eksenli hayat algısı ve bu eksenle değerlendirdiği *zaman* kavramı İkbāl'i etkilemiştir. Bununla beraber İkbāl, Bergson'un Mutlak Hakikat'in teleolojik karakterini reddeden görüşünü eleştirir ve hayatın gayeliliğinden bahseder.⁴³ Ayrıca İkbāl, Bergson'un düşünce kavramına getirdiği yorumdan da ayrılır. Zira Bergson'a göre entelektüel aktivite sadece analitiktir. Fakat İkbāl zihinsel aktiviteyi hem analitik hem de sentetik olarak değerlendirir.⁴⁴ Filozofumuz düşüncenin Mutlak Hakikat'i parçalara ayırdığı izlenimi verse de gerçek görevinin duygu ve sezilerin çeşitli parçalarını toplayarak belli bir sıra ve düzene sokmak olduğunu söyler.⁴⁵

Düşünürümüz Einstein'ın zaman ve kainat hakkındaki dediklerini tahlil etmiş, ondan saygıyla bahsetmiştir. Peyam-ı Maşrık'ta Hâkim Einstein isimli şiiriyle Batılı bilim adamını değerlendirmiş, onun ince ruhlu ve keskin anlayışlı şahsiyetini Musâ ve Hârûn neslinden bir Zerdüş benzetmesiyle tanımlamıştır.⁴⁶ Einstein'ın daha ziyade zaman kavramı üzerine olan düşüncelerinden etkilenen İkbāl, onun ortaya koyduğu yaklaşımların klasik cevherci görüşü ve maddeci algıyı sarstığından bahsetmektedir.⁴⁷ Bununla beraber İkbāl, Einstein'ın zamanı mekânın dördüncü boyutuymuş gibi değerlendirmesinin zamanın bağımsız, özgür, yaratıcı tarafını zedelediğini düşünmektedir ve bu konuda Einstein'dan ayrılmaktadır.⁴⁸

Şüphe yok ki Batılı filozoflar arasında İkbāl'in benlik ve şahsiyet temelli felsefesine en yakın felsefi yaklaşım Nietzsche'de bulunmaktadır. İki düşünür de üstün insan modelleri tasarlamışlardır. Fakat iki filozofun üst insanları ilk bakışta benzerlik göstermelerine rağmen aralarında ciddi farklar vardır. İkbāl'in ideal insanı öncelikle Kur'an'î ve İslamî kaynaklı bir karakteri temsil eder ve esas gücünü Allah

⁴² İkbāl, İDD, s. 261.

⁴³ İkbāl, İDD, s. 81.

⁴⁴ Hafız Abdullah Farooqi, "İqbāl and Bergson On Time", **Iqbal's Thought And Art**, Edited by M. Saeed Sheikh, Bazm -i İkbāl Club Road, Lahore, 1987, s. 250.

⁴⁵ İkbāl, İDD, s. 78.

⁴⁶ İkbāl, **Şarktan Haber**, çev. Ali Nihat Tarlan, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1956, (ŞARK), s. 128.

⁴⁷ İkbāl, İDD, s. 56.

⁴⁸ İkbāl, İDD, s. 62.

inancından alır. Nietzsche’de ise Tanrı tanımayan bir karakterin izleri vardır. Ayrıca İkbâl, benliğinin farkına varanların şahsiyetlerini yükseltebileceklerine inanırken, Nietzsche bu durumun ancak aristokratik bir azınlığın ulaşabileceği bir hal olduğunu ifade etmektedir.⁴⁹ Biz tezimizin ilerleyen kısımlarında İkbâl’in Nietzsche ile ilgili görüşlerini, iki düşünürün benzerlik ve farklarını, üstün insan modellerini daha detaylı olarak incelediğimiz için burada Nietzsche’nin İkbâl’e olan etkisi hakkında bu kadar bilgi vermeyi yeterli görüyoruz.

İkbâl’in fikirlerinden istifade ettiği birçok Batılı düşünür olduğunu daha önce söylemiştik. Bu yüzden filozofumuzun incelemiş olduğu tüm Batılı felsefecileri tek tek ele almak tezimizin konusunun dışına çıkmaktadır. Fakat biz yine de tezin gerekli kısımlarında, bu fikir adamlarının görüşlerine dair daha detaylı bilgiler sunmaya çalıştık. İkbâl’in Batı düşüncesiyle ilgili görüşü topyekûn olarak değerlendirilecek olursa, onun Batı düşüncesine menfi baktığı anlaşılabacaktır. Garp medeniyetinin ister istemez Şark’ın hücrelerine nüfuz ettiği muhakkaktır. Şark coğrafyasında Batı fikrinin varlığından rahatsızlık duymamakla beraber İkbâl’in esas savaştığı Doğu’nun hayat ve felsefesine aykırı olan bu inançsız düşünce biçiminin zihinlerde yer etmesidir.⁵⁰ Bu yüzden o, Batı fikrinin benlik ateşini yakacak aşktan mahrum olduğunu düşünmektedir. O Batıya seslenirken “İsa mucizesi gösterebilirsin; bu şaşılacak bir şey değil. Asıl şaşılacak şey senin hastanın daha çok hasta olduğudur.”⁵¹ derken de bunu anlatmak istemektedir. Zira düşünürümüze göre elde ettiği hünerle toprağı yerden kaldıran Batı, bu toprağı Meryem’in oğlunun gözüne çalmıştır.⁵² ve madde olarak yükselmiş fakat ruhen çökmüştür. Diğer taraftan o, Avrupai kültürün ilim ve fenne verdiği değerin İslam âleminde de yer etmesi gerektiğine inanıyor ve Batı’nın gücünün ilim ve fenden kaynaklandığını işaret ediyordu.⁵³

⁴⁹Richard S. Wheeler , “The Individual And Action In The Thought Of Iqbal”,
<http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/apr97/index.html>, (11.02.2012).

⁵⁰Muhammed Bekaî, “İqbal ve Ğarbi Endişe”,
<http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/iqbaliyatpersian/iqper05/3.html>, (11.02. 2012).

⁵¹ İkbâl, ŞARK, s. 121.

⁵² İkbâl, ŞARK, s. 122.

⁵³ Bekaî

1.4 BENLİK FİKRİ

Benlik, Farsçada *hodî* (خودی) kelimesine karşılık gelir. Bu kelimenin Farsçada oldukça negatif bir manası vardır. İkbâl; bencillik, egoizm gibi olumsuz anlamları bulunan bu kelimeye gündelik dilde kullanılan anlamından çok farklı ve pozitif bir mana vererek felsefesinin merkezine koymuştur.⁵⁴ Düşünür, benlik kelimesine diriltici ve dinamik bir anlam yükleyip *Esrâr-ı Hodî* isimli mesnevisini yayımlayınca Hindistan'da klasik sufi gelenekten gelenler tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Müellifin Hindu ve İran kökenli pasif mistisizme getirdiği eleştiriler ve bu coğrafyalarda sempati beslenen Hafız-ı Şirazi'nin edebi düşüncelerine olan eleştirileri onu gelen bu eleştirilere cevap vermek zorunda bırakmıştır.⁵⁵

Peki, neden bu tepkileri görmüştü? İkbâl'in benlik düşüncesi ya da benlik kelimesinden anladığı neydi ki insanları rahatsız etmişti? Biz tezimizin giriş kısmında İkbâl'in benlik kavramını ve onun bu kavram temeline kurduğu felsefesine dair biraz söz etmek istiyoruz. Çünkü İkbâl'in benlik düşüncesi anlaşılmadan benliğin hürriyetinin ne demek olduğunun anlaşılmasının oldukça güç olduğu kanısındayız.

Benlik, psiko-fiziksel tecrübelerin birlikteliği ya da bir türü olarak düşünülebilir.⁵⁶ Biz, hayatımızın her anında analiz edebildiğimiz zihinsel durumumuzun ve kesin tecrübelerimizin bir boşluktan ibaret olmadığını anlayabiliriz. Bu tecrübeler organik bir bütünün parçalarıdır.⁵⁷ İkbâl, benlik kavramını açıklarken şahsi tecrübeden yola çıkmış ve tecrübenin tarifi mümkün olmayan sonlu merkezinin evrenin temel gerçeği olduğunu ifade etmiştir.⁵⁸ O, Kur'an'ı Kerim'de insanların gözlerini tabiata çevirmelerine işaret eden ayetleri değerlendirirken de bunun esas amacının tabiatın gerçeğin bir simgesi olduğu konusunda insanda bir şuuru uyandırmak olduğunu söylemiştir. İkbâl'e göre Kur'an genellikle tecrübeye önem vermektedir. Evrende değişen gerçekler insanın da değişmesini sağlar. Akıp giden dünya olaylarıyla olan temas ve bunların üzerinde düşünmek metafizik hakikatlerin

⁵⁴ Munawwar, DEV

⁵⁵ Karnali

⁵⁶ Asif İqbâl Khan, "İqbâl's Concept Of The Self", <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct83/index.html>, (12.02.2012).

⁵⁷ Khan

⁵⁸ Khan

kavranması için insanı hazırlar.⁵⁹ İktbal'e göre Kur'an insanın her safhasında geçirdiği tecrübelerle aynı derecede önem vermekte ve bu tecrübeler sayesinde Mutlak Hakikat'in öğrenilebileceğine değinmektedir.⁶⁰

O bütün bunları anlatırken öncelikle şahsi tecrübesi sayesinde Mutlak Ego ile yaklaşabilen ferdin kendi benliğini bir çeşit inkâr ya da yok sayma gibi bir benliksizlik halinden uyandırılması gerektiğini düşünmüştür. Bize göre düşünürümüzün üzerinde durduğu esas problem tecrübenin ışığında insanın kendi benliğinin farkına varmasıdır. Muhammed Münevver'in de ifade ettiği gibi benlik ancak bir uyku halinden uyanarak ve uyanıklık neticesinde farkına varılabilir bir tecrübenin tanımıdır. Yine Münevver'in ifadesiyle İktbal'de esas problem şuurlu bir kendini bilme halinin ne demek olduğudur.⁶¹

Şuurun belirli seviyeleri vardır ve insan varlığında ise şuur seviyesi artık zirveye ulaşmıştır. İnsani benlik ise bir zirve noktasıdır.⁶² İnsan kendisine verilen bu yüksek seviyeden şuur yeteneğini kullanmalı, iç dünyasını müşahade etmekten kaçınmamalı, kendisinin âlemde nasıl bir rolü olduğunu anlamaya çalışmalıdır. Bu idrak ile başlayan değişim, ferdin aslında başboş ve gereksiz bir varlık olmadığını anlamasına sebep olacaktır. Evrende her an meydana gelen değişimlerin tecrübe edilmesindeki esas değer bu değişimlerin insani benliğin de aslında değiştirebilen bir etki yaratabilecek kapasiteye sahip olduğunun anlaşılmasına yaramasıdır. İktbal benliğin idrakini Cavidname'de şu sözleriyle tanımlamaktadır:

*“Gözü Hakk’a karşı açmak kulluktur, kendini perdesizce görmek yaşamaktır.”*⁶³

Benlik yüzyıllarca Mutlak Ego içinde eritilmesi gereken bir şey olarak düşünülmüştür.⁶⁴ Oysa insan kendisini görmeli ve ardından şuurlu, iradeli biçimde benliğini Allah'a yaslamalıdır. Bu hal geleneksel tasavvufun tanımladığı Allah'ta yok olmaktan başka bir haldir. Bu hal, insanın irade ve aksiyon sahibi olduğu bir durumu ifade eder. Erimiş bir benlik değil, bilakis öz iradesiyle Allah'a teslim olmuş ve tabiri caizse kendi göğsünde Hakk'ı kucaklamıştır. Bu seviyeden bir kendini

⁵⁹ İktbal, İDD, ss. 32-33.

⁶⁰ İktbal, İDD, s. 33.

⁶¹ Munawwar, DEV

⁶² Hassan

⁶³ İktbal, KUL, s. 334.

⁶⁴ Munawwar, DEV

tanıma durumu, kendi takdirinden haberdar olan bir kulu ifade eder. İktbal'e göre insan mukadderatını bilmeli, Mutlak Ego ile olan birliktelik hali sayesinde de içindeki değıştirici gücü kullanmalıdır. İktbal, bu durumu şöyle anlatır:

*“Her kim ki kendi takdirinden haberdar değildir, onun toprağı can ateşıyla yoldaş değildir.”*⁶⁵

İktbal'in düşüncesinde her varlık bir *ben*'e sahiptir. Ve her ben biricik ve yegânedir. İnsan da bir ben olarak başlı başına ünük bir varlıktır. Ne doğum ne ölüm ne de acı ve zevk veren şeylerin tecrübesinde herhangi bir vekâlet vardır. Herkes kendi tecrübesini yaşar. Şuurlu olmak sorumlu olmak anlamına gelir.⁶⁶ İnsanın sahip olduğu potansiyeli keşfetmesi yetmez, bu potansiyeli kullanması ve eyleme geçirmesi şarttır. Hayat İktbal'e göre kapalı bir sistemi ifade etmez. İktbal'in âlem ve insan tasavvurunda süreç felsefesinden istifade ettiği görülmektedir. Ona göre insan önceden tasarlanmış bir âlemde hiçbir kıymeti olmadan var olan bir varlık değildir. Hayat ve evren ancak değışen ve gelişen bir durumla ifade edilebilir. Âlemde açık olasılıklar vardır ve Allah insanın önüne bu olasılıkları koyar. Yani hayat mutlak olarak önceden belirlenmiş bir oluş silsilesinden ibaret değildir.⁶⁷ Bu durumda az önce dediğimiz gibi insana esas değer katan şey onun *eylemlerinde* saklıdır. İnsan kendi benliğini yitirmeden Mutlak Ego'nun varlığıyla bütünleşmeli ve bu sayede zaman ve mekânın sınırlarını aşmalıdır. Hareket ise en yüksek seviyeden bir derin düşünce olarak telakki edilebilir.⁶⁸ İnsan ise aktiviteleriyle Allah'ı daha iyi idrak edebilir hatta onla kaynaşabilir. Ego, Tanrı'dan emanettir ve doğru ya da yanlış yapma hürriyetine sahiptir. Bu eyleme hürriyeti onun ölümsüzleşmesine ya da çözümlmesine ve yitmesine sebep olabilir.⁶⁹ Önemli olan kendindeki yaratıcı yeteneğı sınırlandırmamak, değerlendirebilmektir. Gerçek anlamda hayat ya da yaşamak ancak aksiyonla anlaşılabilecek bir tecrübedir. İnsanı gerçek anlamda var eden de (biyolojik varlıktan öte varlık) bu tecrübedir. Filozofun *Hayat ve Eylem* isimli şiirinde “eğer gidiyorsam varım, gitmiyorsam yokum”⁷⁰ dediğı varlık hali de bunun veciz ifadesidir.

⁶⁵ İqbal, KUL, s. 334.

⁶⁶ Munawwar, DEV

⁶⁷ Wheeler

⁶⁸ Wheeler

⁶⁹ Wheeler

⁷⁰ İqbal, KUL, s. 167.

İkbal, benliğin hayatını tanımlarken onu bir gerginlik hali olarak ifade eder. Bu gerginlik benliğin çevresine etkimesi ya da çevresinden etkilenmesi için onda mevcut olan bir haldir.⁷¹ İkbal, benliği katı ve değişmez bir öz olarak düşünmez. Ona göre benlik denilen insani öz faaliyet halinde iken kendini algılamaya daha yakındır. Yani biz şunu diyebiliriz ki İkbal'e göre hayattan yoksun ve eylemsiz birey benliğini idraktan de uzaktır. Filozofumuz, benliğin ancak hükümleriyle, irade ettikleriyle ve amaçlarıyla değerlendirilmesi gerektiğini söylerken de⁷² şahsi benliğin algılanmasına yarayan esas şeyin düşünce ya da zihin değil bilakis eylem olduğuna dikkat çeker.

Muhammed İkbal'in benlik anlayışında dikkat çeken bir diğer taraf da onun tasavvur ettiği benliğin bir çeşit memnuniyetsizlik içinde olmasıdır. Bu memnuniyetsizlik, benliğin hiçbir zaman dur durak bilmeyen bir süreç içinde olmasını ifade eder. Benlik için bir şeye erişmek asla onun durmasına sebep amalıdır. O, insan olmayı Tanrı olmaya tercih ediyorum derken de bu hali anlatmaya çalışmıştır.⁷³ Ona göre Tanrı Mutlak Mükemmeli ifade eder ve bu halde herhangi bir potansiyel mevcut değildir. Bu yüzden İkbal, insan olarak kalmayı tercih eder.⁷⁴

Özetleyecek olursak, akıl ve sezgi gibi iki bilgi kaynağının varlığını kabul eden mütefekkirimiz, sezgi ve aklın birbirinden tamamen bağımsız olmadığını düşünür. Bu bilgi edinme yollarına itibar eden düşünürün felsefesinde esas bilgi kaynağı ise âlemle etkileşim haline geçilerek tecrübeden istifade edilmesidir. Şahsi ve şuurlu tecrübe benliğin tanınmasında insana rehberlik etmektedir. O, şuurlu olmayı sorumlu olmak olarak görür ve kendisine en üst seviyeden bir şuur verilen insanın başıboş olmadığına vurgu yapar. Ona göre hayat kişiye biçilen rolü oynaması değil şahsın kendi rolünü kendisinin belirlemesidir. Âlem, Mutlak Ego tarafından açık olasılıklarla donatılmıştır. Benlik, bu mutlak olarak belirlenmişlikten uzak ve pasif olmayan evrende Yaratıcının her an iş üzerinde olduğunu idrak etmeli ve kendi cüz'i benliğini O'nun Külli Benliğine yakınlaştırmaya çalışmalıdır. Muhammed İkbal'in düşüncesinde ego kesin mevcudiyeti ifade eder. Fakat bu mevcudiyet biyolojik olarak bahsedilen var olma halinden başka, çok daha derin bir varlık halinin ifadesidir. Tecrübeye itibar eden filozofumuza göre birey bu gerçekten var olan ve

⁷¹ İkbal, İDD, s. 142.

⁷² İkbal, İDD, s. 144.

⁷³ Saeed A. Durrani, "Iqbal: His Life And Work",
[<http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct90/index.html>], 13 Şubat 2012

⁷⁴ Durrani

uykudan uyandırılan benlik seviyesine yine ancak kendi şahsi deneyimleri ile ulaşabilir. Benliğin idraki manasına gelen bu yüksek tecrübe tamamen bizim kendi algımızı genişletmemiz seviyesinde bize açılan bir hazinedir. İnsana verilen akıl ve düşünce gücü elbette değerli olmakla beraber benliğin esas var olma yöntemi derin düşünce ya da sezi değil aktivitedir.

1.5. TARİHSEL SÜREÇTE HÜRRİYET PROBLEMİNE BAKIŞ

Hürriyet problemi felsefe tarihinin en eski ve en köklü problemlerinden birisidir. Birçok düşünür yüzyıllar boyunca insanın hür olup olmadığıyla ilgili çeşitli fikirler ortaya koymuşlardır. Problemin filozofları düşünmeye sevk eden birkaç veçhesi vardır: öncelikle felsefe her şeyden önce insanla ilgilenir. İnsan ise eylemleriyle tanımlanan bir varlıktır. Bir insanın iyi olup olmadığını söyleyecek olduğumuzda onun hareketlerine göre bir değerlendirme yapar ve bunun sonucunda o insan hakkında bir yargıya varırız. Bir insan hakkında sağlıklı yorum yapılabilmesi içinse fiilin, failin bilinçli ve şahsi iradesi ile meydana gelmesi gereklidir. Etik, insani iradenin varlığına dair düşüncemizi kuvvetlendirmektedir. İnsanî irade ortadan kalkacak olursa felsefenin temel dallarından birisi olan etiğin varlığı ortadan kalkmaktadır. Fakat yine de durumun bu kadar basit olmadığını anlaşılmaktadır. Çünkü felsefe tarihinde determinizmle insani iradeyi uzlaştırmaya çalışan düşünürlerin sayısının az olmadığı görülmektedir. Böylece özgür irade probleminin, hür yükümlülüğün tabiatı ve sorumlu davranışlarımızın koşul ve orijini konusunu edindiği söylenebilir.⁷⁵

Hürriyet probleminden bahsederken öncelikle determinizm ve indeterminizm kavramlarının tanımlanması gerekmektedir:

Determinizm; kâinattaki tüm gerçeklerin tamamen kanunlarla tayin edildiğini iddia eden bir doktrindir.⁷⁶ Bu doktrin psikolojide ise iradenin özgür olmadığını, fiziksel koşullara bağlı olduğunu iddia eder.⁷⁷ Determinizm her şeyin nedenlere bağlı olarak meydana geldiğini iddia ederken insanın seçim ve eylemlerinin nedensel

⁷⁵ Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 326.

⁷⁶ Dagobert D. Runes, *The Dictionary Of Philosophy*, Philosophical Library, New York, s. 78.

⁷⁷ Runes, s. 79.

zincire bağı olduğunu söyler.⁷⁸ Katı deterministler bundan dolayı özgür iradenin bir illüzyondan ibaret olduğunu düşünmektedirler.⁷⁹ Hürriyetle determinizmin uyuşmayacağını düşünen bu filozoflardan bazıları davranışlarımızın çevresel ve genetik faktörler neticesinde hayata geldiğini düşünmüş ve hatta ahlaki sorumlulukları da yok saymışlardır.⁸⁰ Genel anlamıyla determinizm her ne olursa olsun hadiselerin önceki koşullara bağı olarak belirlendiğini iddia eder. Yani determinizm geleceğin zaten belirlenmiş olduğunu iddia eder ve alternatif gelişmelere yer bırakmaz. Bunun teolojik manası ise olan biten her şeyin bir yazgıya (kadere) bağı olduğu ve bu yazgının Tanrı'nın malumu olduğu yönündedir.⁸¹

İlmli deterministlerse eylemlerimizin aslında belirlenmiş olmasına rağmen bizim bu belirlenmeden dolayı olabileceğimizden daha az özgür olmadığımızı söylemektedirler. Çünkü bu görüşü benimseyenlere göre sebep-sonuç ilişkisi bizim üzerimizde bir zorlama getirmez ve insanın seçimlerinin nedensel silsilede etkili olduğunu iddia ederler.⁸²

İndeterministler (mutlak hürriyetçiler) ise insanın özgür ve sorumlu olduğunu iddia etmiş ve geçmişin geleceği belirlemeyeceğini savını desteklemişlerdir. Çağımızda bu düşünce biçimi kuantum fiziği ile kendisine destek bulmuştur.⁸³

Peki hürriyet mümkün müdür? Bu problem metafiziksel perspektifte anlaşılmayı gerektiren bir problemidir.⁸⁴ Günümüzdeyse modern bilimin, felsefenin problemlere bakışında tuttuğu ışık sayesinde hürriyet probleminin tartışma alanı oldukça genişlemiş ve kompleks bir hal almıştır. Biz tezimizin bu bölümünde tarihsel süreç içerisinde problemin seyrine ve çözüm olarak ortaya sunulan yaklaşımlara kısaca değinmeye çalışacağız.

⁷⁸ A. R. Lacey, **A Dictionary of Philosophy**, Taylor & Francis e-Library, New York, 2005, s. 120.

⁷⁹ Lacey, s. 120.

⁸⁰ Audi, s. 327.

⁸¹ Audi, s. 326.

⁸² Lacey, s. 120.

⁸³ Audi, s. 327.

⁸⁴ Qaiser, Shahzad, "Is Freedom Possible",

<http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct87/index.html>, (21.02.2012).

1.5.1. Erken Dönemde Hürriyet Problemi

Hürriyet ya da özgür irade probleminin tarihine bakıldığında Grek filozoflarının da günümüz filozofları gibi zorunluluğun ne olup olmadığını tartıştıklarını görülmektedir. Grekçe’de zorunluluk kelimesine karşılık gelen Anagke⁸⁵ (ya da Ananke) kavramı üzerine düşünen filozoflardan birisi olan Anaximander olup bitenleri gerekliliğin bilinmez gerçekliğiyle tanımlamıştır.⁸⁶ Parmenides ise zorunluluğun gücü sayesinde varlığın sınırları dâhilinde kaldığını ifade etmiştir.⁸⁷ Leucippus, rastlantısallık diye bir şeyin olmadığı ve her şeyin sebep ve zorunluluk zinciri sayesinde belirlendiği düşüncesinden yanadır.⁸⁸ Atom nazariyesinin kurucusu sayılabilecek olan Demokritos ise âlemin kendiliğinden ve mekanik bir zorunlulukla ortaya çıktığını ileri sürmüş, kâinatta mekanik bir zorunluluğun bulunduğunu söylemiştir.⁸⁹ Demokritos bu tabiat görüşüne paralel bir ahlak sistemi ortaya koymuş, insanın mutluluğunun zorunluluğa boyun eğmekle ve o yönde hareket etmekle elde edilebileceğini düşünmüştür.⁹⁰ Genel olarak sistemsel dönem öncesi Grek düşünürlerinin özgür iradeye pek açık kapı bırakmadıkları anlaşılmaktadır.

Plato ise probleme üç açıdan bakmaktadır. O, gerçekleşen şeylerin a- mantıksal (akli), b- zorunlu, c- zorunlu ve akli işlerin birlikteliğinden hayata gelen şeyler olduğunu düşünmektedir. Fakat Plato zorunluluğu tahmin edilebilir ve düzenli olarak görmemekte, bilakis öngörülemez ve düzensiz olduğu kanısındadır. O, zorunluluğun mantık ve aklın buyruğuyla düzenli hale geleceğini söylemektedir.⁹¹

Plato’nun öğrencisi Aristoteles ise açık (ya da temel) zorunluluğu koşulsal zorunluluktan ayırmaktadır. O, astronomik süreçleri açık zorunluluğa örnek olarak göstermektedir.⁹² Mesela güneşin doğudan doğması Aristoteles’in ifadesiyle ilineksellikte tarif edilemeyecek şekilde zorunludur. Bazı hayvanların diş oluşumu

⁸⁵ Anthony Preus, **Historical Dictionary Of Ancient Greek Philosophy**, Scarecrow Press, Plymouth, 2007, s. 43.

⁸⁶ Preus, s. 43.

⁸⁷ Preus, s. 43.

⁸⁸ Preus, s. 43.

⁸⁹ Hüsameddin Erdem, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya, 1998, ss. 112, 114.

⁹⁰ Erdem, s.117.

⁹¹ Preus, s. 44.

⁹² Preus, s. 44.

ise koşulsal zorunluluğa örnek verilebilir. Hayvanın dişleri olursa yaşayacak, onlar olmadan ölecektir.⁹³ Aristoteles'in Metafizik isimli eserinin VI. Kitabının 2. ve 3. Bölümlerinde ilineksellik kavramının tanımını yaparken zorunluluk hakkındaki düşüncelerini de ortaya koymaktadır. O, "varlıklar arasında bazıları her zaman aynı durumdadırlar ve zorunludurlar. Buna karşılık başka bazıları ne zorunlu olarak ne de her zaman aynı durumdadırlar. Onlar sadece çoğu zaman öyledirler. İşte ilke ve olan ve ilineksel anlamda varlığın nedeni olan budur."⁹⁴ Filozofun ilineksel olanla rastlantısal olanı anlatmak istediğini" yazın en sıcak günlerinde fırtınalı ve soğuk bir hava hüküm sürerse bunun bir rastlantı (ilinek) olduğunu söyleriz"⁹⁵ ifadelerinden anlaşılmaktadır. Onun, ilineksellik tartışması üzerinden zorunlu olmayan varlık ya da olayların ispatına çalışmakta olduğunu zira katı bir determinizmden akli yollarla çıkış aramakta olduğu görülmektedir. Aksi takdirde, eğer bütün olayların ilineksel olmayan sebepleri olduğu düşünülecek olursa sebep-sonuç zincirinde katı bir zorunluluğun var olacağı açıktır. O, zorunlu olanın karşısına ilineksel olanın varlığını koyarak katı determinizm den ılımlı bir determinizme geçmektedir.⁹⁶ Erdem ve kötülüğün her ikisinin de aynı şekilde elimizde olduğunu söyleyen⁹⁷ Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* isimli eserinin üçüncü kitabını insani eylemlerin hür irade neticesinde meydana geldiğini anlatmaya ayırmıştır. Yani hem metafizik hem de etik düşüncesinde filozofun hür iradenin varlığına pozitif yaklaştığı ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak ne Plato ne de öğrencisi Aristoteles'in mekaniksel zorunlulukçu olduğunu söylemek mümkündür⁹⁸ ve her iki düşünür de irade serbestîsinden yana fikir üretmişlerdir.

İlkçağın önemli düşünürlerinden birisi olan Epiküros, Demokritos'un atomist görüşünden etkilenmiştir. O, bu atomcu öğretiden yola çıkarak evrensel zorunluluğun bir tanımını yapmaya çalışmıştır.⁹⁹ Epiküryen fizikte kâinat atomlardan müteşekkildir ve bu atomlar doğrusallıktan ayrılmalı ve sapmalıdır.¹⁰⁰ Gelişigüzel

⁹³ Preus, s. 44.

⁹⁴ Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996, (MET), s. 300.

⁹⁵ Aristoteles, MET, s. 300.

⁹⁶ Ahmet Arslan, "İlinek Kavramı Hakkında Dipnot", Aristoteles, MET, s. 302.

⁹⁷ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009, (NİK), s. 53.

⁹⁸ Preus, s. 44.

⁹⁹ Preus, s. 44.

¹⁰⁰ Preus, s. 193.

hadiselerin cereyan edebilmesi için bu salınım ve rastlantısallık (Parenklisis) şarttır. Epikuros, atomların hareketinde bazı rastlantısal unsurlar olduğunu düşünmüş ve bu sayede insani otonomi ya da özgür irade için bir kapı aralamıştır.¹⁰¹

Evreni kutsal ya da Tanrısal aklın görülebilir bir tecellisi olarak gören Stoacı öğretideyse rijit bir determinizm karşımıza çıkmaktadır.¹⁰² Stoacılar, insanın kendisini dünyanın gidişinden sıyrıp ayıramayacağı için yapılacak en iyi işin dünyanın gidişini takip etmek olduğu düşüncesini savunmuşlardır.¹⁰³

Antik Grek düşüncesinde Sokrat öncesi dönemde sıkı bir determinist dünya görüşü hakimken Plato ve Aristoteles'te ılımlı bir determinizm ve insani irade serbestisi mevcuttur. Epikuros'un atomist modelinde de hürriyete yer olduğunu görmekteyiz. Fakat Stoacılarla beraber durumun değiştiğini ve geç dönem antik düşüncede tartışmanın seyrinin kaderci yaklaşıma doğru kaydığına şahit olunmaktadır.¹⁰⁴

1.5.2. Ortaçağda Hürriyet Problemi

Saint Augustine (354-430), insan hürriyeti ile Tanrının ezelde her şeyi bilmesinin arasında var olduğu iddia edilen çelişkiyi, Tanrının bilgisinin zaman üstü olduğu, dolayısıyla onun olmuş, olan ve olacak tüm olayları daimi bir şimdide bildiğini ileri sürerek aşabileceğini düşünmüştür. O, Tanrı'ya seslenirken, Tanrı'nın her şeyi daimi bir şimdide bildiği fikrini şöyle dile getirir:

“Senin zamanlardan önce gelmende de zaman söz konusu değil; yoksa bu durumda da sen bütün zamanlardan önce gelmemiş olurdun. Oysa sen hep var olan ebediliğinle, bütün geçmiş zamanlardan öncesin, bütün gelecek zamanlara egemensin; onlar geleceğe ait olduklarından, gelir gelmez hemen geçmişe geçerler, oysa sen, hep aynısın ve yılların geçmez. Yılların ne geçer ne de gelirler; bizim yıllarımız ise hepsi gelsin diye gelip giderler. Senin yılların durduklarından hepsi bir anda dururlar; geçmedikleri için giden yıllar gelenlerce ortadan kaldırılmazlar; bizim yıllarımız ise hepsi ortadan kalkınca, ancak o zaman hepsi olacaklar. Senin yılların bir gündür ve senin günün her zamanki bir gün değildir, senin günün sürekli bir bugündür; çünkü

¹⁰¹ Preus, s. 193.

¹⁰² Preus, s. 250.

¹⁰³ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005, (SÖZ), 1560.

¹⁰⁴ Preus, s. 44.

senin bugünün yerini ertesi güne bırakmaz ve ertesi günün de dünü izlemez. Senin bugünün ebediyettir. İşte bu nedenledir ki; ben seni bugün doğurdum dediğin kişiyi aynı ebedilikli olarak doğurdun. Bütün zamanları sen yarattın, sen zamanlardan da öncesin; onun için zaman var olmadan önce bir zamandan söz edilemez.”¹⁰⁵

Augustine, bu sözleriyle irade hürriyeti ve Tanrı’nın ezeli bilgisi arasındaki çelişkiyi gidermeye çalışsa da sözlerinin ardında katı bir fatalizm olduğu anlaşılmaktadır. Bizim şu anda yaşadığımız olaylar, Tanrı tarafından ezeli ve ebedi olarak var olan bir şimdi içerisinde yer almaktadır.¹⁰⁶ Dünyada husule gelen her şey Allah’ın iradesi mahsulüdür ve ancak Allah mutlak şekilde hürdür. Tüm husule gelecekler de ezelde Allah tarafından tayin edilmiş olup, tüm fiziki ve tarihi olaylar onun iradesi tarafından tespit edilen şekilde cereyan eder. Hadiselerin belli şekilde cereyanını hiçbir kuvvet değiştiremez.¹⁰⁷ Augustine’nin sisteminin aslında teolojik bir fatalizme dayandığı anlaşılmaktadır.

Saint Thomas Aquinas ise, bize göre değişik zamanlarda meydana gelen her şey Tanrı’ya göre *şimdidir* der. Ona göre Tanrı, zaman ve mekânla ölçülemeyen uçsuz bucaksız ezeliliğinde faaliyet gösterir.¹⁰⁸ St. Thomas, hiç kimsenin hatta Tanrı’nın bile, muhtemel olayları gelecek şeklinde bilemeyeceğini söyler. Ona göre Tanrı’nın bilgisi dâhiline girme olasılığı bulunan bir vak’a için “olacaktır” ifadesini kullanmak yerine “mevcuttur” tanımı yapılması daha doğru olacaktır. Zira muhtemel olaylar hakkında Tanrı’nın herhangi bir ön bilgisi yoktur ve Tanrı bunları biliyorsa, onlar hala “gelecek” değil bilakis zaten “şimdiki”dirler.¹⁰⁹

Kısaca Aquinas şunu demek istemektedir: Bize göre şimdiki bir olay, Allah katında da şimdiki bir olaydır. Fakat bizim şimdimiz önce ve sonra gibi göreceli kavramlarla kayıtlı iken, Allah’ın şimdisi hiçbir kayıt altında değildir.¹¹⁰

Thomas’ın yaklaşımında da serili zaman ve ilahi zaman ayrımı hemen göze çarpmaktadır. Thomas’ın sözleri bize Plotinos’un Tanrı’nın ezeliliğiyle alakalı yaklaşımını hatırlatmaktadır. Plotinos’a göre Tanrı, yalnızca ve yalnızca bir olan,

¹⁰⁵ Augustinus, **İtiraflar**, çev. Dominik Pamir, Temuçin Yay., İstanbul, 1997, ss. 254-255.

¹⁰⁶ Metin Özdemir **Allah’ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003, (HÜR), s. 104.

¹⁰⁷ Güriz, Adnan, “İrade Hürriyeti (1)”, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/38/337/3436.pdf>, (08.08.2011).

¹⁰⁸ Anthony Kenny, “Tanrının Önceden Bilmesi ve İnsan Hürriyeti”, çev. Hanifi Özcan, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, VI, D.E.Ü. Yayınları, İzmir, 1989, s. 631.

¹⁰⁹ Kenny, s. 631.

¹¹⁰ Özdemir, HÜR, s. 105.

değişmez, ezeli ve ebedi olan, varlığın ötesinde bulunan, kendi kendisiyle hep aynı kalan varlıktır. O'na herhangi bir değişim yüklenemez. Bu yüzden Tanrı için geçmiş ya da gelecek gibi kavramlardan da söz edilemez.¹¹¹ Belki ancak Thomas'ın da ifade ettiği gibi ezeli bir şimdi kavramından bahsedilebilir. Bu açıdan bakılınca ezeli bilgi – hürriyet paradoksunda onun görüşlerinin çok ciddi bir katkı yaptığını söylemek zordur.¹¹² Fakat yine de insanın iyiye yönelen temayülleri benimseyen ve hür iradesi yoluyla kendisini tekâmül ettirebileceğini kabul eden Saint Thomas'ın felsefesi, insanı kader zincirine mutlak manada bağlayan Saint Augustine'nin görüşüne nazaran daha mutedil olduğu ve irade hürriyeti sorununu daha sistemli biçimde incelediği söylenilebilir.¹¹³

14. yüzyıl teologlarından olan Ockhamlı William'a göreyse insanın temel özelliği irade hürriyetidir. Ona göre bu belki a priori bir muhakeme ile ispat edilemez ama tecrübe bu konuda bize yol gösterebilir. Emprist bir düşünür olan Ockham'a göre insan kendi aklının gösterdiği şeyleri iradesi ile arzulayabileceğini tecrübe ile bilir.¹¹⁴ O, akla dayalı teolojiye açık kapı bırakmamıştır fakat akla dayalı teoloji imkânsız olsa bile bu vahye dayalı teolojinin imkânsız olduğu manasına gelmez.¹¹⁵ Yani; imana dair alanda bir çelişki kanıtlansa bile, imana sarılmak gerekir, zira teoloji alanında en yüksek şey imandır ve burada akla yer yoktur.¹¹⁶ Ockham'a göre irade, arzulamak konusunda hür olmakla beraber Allah'tan başka hiçbir gaye iradeyi tatmin edemez. Çünkü Allah'tan başka herhangi bir şeye teveccüh eden bir davranışın korku ve elemenden beri olması kabil değildir. Bununla beraber Allah'a yönelmenin sağladığı saadeti felsefi delillerle ispatlamak mümkün değildir. Bu husus bir iman mevzusu olarak kabul edilebilir.¹¹⁷ Kısaca o, ezeli bilgi ve hürriyet konusundaki çelişkide aklın yetmediği yerde iman etmek gereklidir demektedir.

16. yüzyıl filozoflarından Luis De Molina orta bilgi (middle knowledge) kavramı ile karşımıza çıkmaktadır. Filozofun amacının kutsal doktrini zedelemekten özgür iradeye kapı aralayabilmektir.¹¹⁸ O, tanrının ön bilgisine rağmen insan

¹¹¹ Cevizci, SÖZ, s. 1341.

¹¹² Özdemir, HÜR, s. 106.

¹¹³ Güriz

¹¹⁴ Güriz

¹¹⁵ Cevizci, SÖZ, s. 1252.

¹¹⁶ Cevizci, SÖZ, s. 1252.

¹¹⁷ Güriz

¹¹⁸ Audi, s. 580.

iradesinin determine edilemeyeceğini savunmaktadır. Tanrı olmuşu, olanı ve olacağı bilir. Neyin olmamış olduğunu, olmadığını ve olmayacağını da bilir. Tanrının orta bilgisi, düşünürce göre, olası durumlar, koşullar neticesindeki geleceğin bilgisidir. Olmuşun değil. Bu, Tanrı'nın bilmesinin insani irade ile eş zamanlı olması neticesindedir, yoksa onu önceden bilmesi demek değildir.¹¹⁹ Filozof, Tanrı'nın ezeli bilgisi ile insan hürriyeti arasındaki çelişkiyi *eş zamanlılık* yaklaşımı ile çözümlemeye çalışmıştır.

1.5.3. İslam Düşüncesinde Hürriyet Problemi

Kader mevzusu kalam ilmi ve İslam felsefesinin temel konularından birisidir. Kalam kelimesinin erken döneme ait bir kullanımıyla ilgili olarak, Hz. Peygamber'in bir keresinde bir yere çıkageldiği ve orada kader hakkında konuşan veya müzakere eden (*yetekellemûne fi'l kader*) bir grup müslümanı gördüğü rivayet edilir.¹²⁰ Yani kalam ilminin bu ismi almasında kader kavramının tartışılmasının etkisinden söz edilebilir. Kader ve Allah'ın ilminin ezeliliği birbirlerinden ayırlamayacak konulardır.

Mütekellimun öncesi dönem İslam düşüncesinde bu konuda ortaya sürülen iki temel yaklaşım olduğunu görmekteyiz. Bunlardan birincisi kaderiye diğeri ise cebriyedir. Emeviler zamanında ortaya çıkan bu iki temel sistemden birincisi olan kaderiye düşünürleri insanın eylemlerinden bizzat sorumlu olduğunu ifade etmişlerdir. Kaderiyecilere göre insan özgür ve kendi eylemlerinin hâkimidir ve Tanrı hesap gününde insanı yapmış olduğu iyilik ve kötülöklere göre hesaba çekecektir.¹²¹

Bu görüşe karşı çıkan cebriye akımının ise insanın Tanrı tarafından determine edildiğinden yana düşündüklerini görölmektedir. Bu mezhebe göre insanın hiçbir kudreti yoktur, çünkü insan her işinde Tanrı'nın mutlak iradesine tabidir. Yani insan kesin bir şekilde hürriyet ve iradeden mahrum bir varlıktır.¹²²

¹¹⁹ Audi, s. 580.

¹²⁰ Abdülhalim Muhammed, "Mütekaddim Dönemde Kalam", Ed. Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, **İslâm Felsefesi Tarihi**, Açılım Kitap, İstanbul, 2007, Cilt I, s. 99.

¹²¹ Abdur Rashid Bhat, "Free Will and Determinism: An Overview Of Muslim Scholars' Perspective", p. 3., <http://www.muslimphilosophy.com/journal/is-01/freewill.doc>, (23.02.2012)

¹²² Süleyman Hayri Bolay, **Felsefi Doktrinler Sözlüğü**, Akçağ Yayınları, Ankara, 1990, s. 39.

İki grubun da Allah'ın ezeli bilgisi ve insan hürriyeti hususunda ortaya koydukları fikirlerin oldukça sert ve toleranssız olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonraları Mütakellimun döneminde ortaya çıkan Mutezile düşünürlerinin birçok açıdan kaderiyenin fikirlerine yakın olduklarını görülmektedir. Onlar, ahlaki yükümlülük, peygamberlik, vahiy, ilahi adalet ve iyilikle kötülüğün aklılığı hususlarında ortaya sürdükleri delillerle insani irade serbestisine vurgu yapmışlardır. Zira Mutezileye göre bahsedilen tüm bu eylemler ancak hürriyet var olursa mevcut olabilir, diğer türlü tüm bu kavramlar manasızlaşır.¹²³

Eş'ariye ise Cebriye ve Mutezile arasında bir orta yol bulmaya çalışmıştır. Eş'ariye âlimleri ezeli ilim ve insani irade arasındaki probleme çözüm getirirken iki temel kavramdan yararlanmışlardır. Bunlar: *Halk* (Yaratma) ve *Kesb* kavramlarıdır. Kesb, insan iradesiyle Allah'ın takdiri arasındaki bir telif ve uygunluğu ifade eder.¹²⁴ Buna göre insan irade ve seçme sahibidir fakat bu ihtiyarın muayyen ve mukadder olan şey üzerinde tesiri yoktur. Yalnız ona kasıt ve niyet halinde katılır ki buna *kesb* denir. Böylece görülmektedir ki Eş'ariye insanın hareket özgürlüğünü garanti ederken eylemi yaratan esas gücün ise Allah olduğu görüşünü savunmuşlardır.¹²⁵

Fârâbî ise problemi çözebilmek için *bizatihi vacip* ile başka bir şeyin *neticesi* olan vacip arasında bir ayrım yapmayı gerekli görür. Gelecekle ilgili bir hüküm bu ikinci anlamda vacip olabildiği halde birinci anlamda olmaz. Söz gelişi, eğer biz Zeyd'in seyahate çıkacağı konusunda kesin bir bilgiye sahip isek, Zeyd kesinlikle seyahate çıkacak demektir; ama bu, Zeyd'in yolculuğunun *bizatihi vacip* olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla bizim bilgimiz, Zeyd'in evde kalma kudretine sahip olmadığını göstermez. Yani Farabî şunu demektedir: Allah'ın gelecekte gerçeklik kazanacak olan fiilleri bilmesi, o fiillerdeki imkân ve dolayısıyla bizim hürriyetimizi ortadan kaldırmaz. Bu örneğe göre Allah vacibi vacip, mümkünü de mümkün olarak bilmektedir. Fakat bu çözümde de yetersizlikler mevcuttur. Yine Fârâbî'nin kendisine göre, ilahi bilgi objesini var kılan bilgidir. Yani bilgi var olmanın sebebidir. Hâlbuki yukarıda verilen çözümde Allah, geçmiş, hal ve gelecekteki olayları seyreden bir gözlemci durumundadır.¹²⁶

¹²³ Bhat, s. 5.

¹²⁴ Bolay, s. 83.

¹²⁵ Bhat, s. 5.

¹²⁶ Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2007, (DF), s. 168.

İbn Sînâ ise Allah'ın tikelleri tümel şeklinde bileceğini ifade etmektedir. Kulun kendi iradesiyle hayata getirdiği şeyler tikeller sınıfında olduğundan Allah'ın bunları bilmesi irade hürriyetini ortadan kaldırmakta ve kelâmî bir problem meydana getirmektedir. Allah'ın kulun iradesinden evvel onun yapacağını bilmesi Allah'ın adaleti ile uyuşmayacak bir şeydir. Öyleyse insan fiilleri gibi cüzi şeylerin Allah tarafından ancak var olunca bilinmesi gerekir. Bu da Allah'ın ilminin sonradan oluştuğu manasına gelir ki kelam âlimlerince bu kabul edilemez.¹²⁷

Gazali, *El-Munkızu Min-ad-Dalâl* isimli eserinde Allah Teâlâ konuları küllî ve genel olarak bilir, cüz'iyâtı ve ayrıntıları bilmez diyen filozofları küfürle itham etmektedir.¹²⁸ Eş'ariye akımının kuvvetli bir temsilcisi¹²⁹ olan İmam Gazali, her hangi bir eylemin düşünülmesi ve işlenmesi sürecinde iradenin tamamen bireye ait olmadığını savunmaktadır. İmam Gazali, insanın karakterini şekillendirme ve eylemlerini üretme serbestisine sahip olduğunu fakat iradenin eylemlerini gerçekleştirmesi sürecinde ise tamamen kontrolü altında olmayan bazı faktörlere de bağlı bulunduğunu düşünmüştür.¹³⁰

Şah Velîyullah Dehlevî ise konuyu *takdir ve teklif* kavramları çerçevesinde değerlendirir. Dehlevî'ye göre olan biten her şey Yaratıcının iradesi sayesinde kendi rutini dâhilinde ve O'nun belirlediği düzen sayesinde herhangi bir kargaşaya mahal vermeyecek şekilde olup gitmektedir. Dehlevî, insanî hürriyeti teklif kavramı ile tanımlar. Ona göre emaneti yüklenen insanın önünde seçmesi için alternatifler vardır ve dış dünyada insan kendisine verilen seçim şansı ile dilediği bir şeyi yapar yahut yapmaz. Fakat onun görüşünde insanın özgürlüğü bağımlı ve Tanrı'nın belirlediği ölçüdedir. İnsan, Tanrı tarafından öngörülemeyen bir eylemde bulunamaz.¹³¹

¹²⁷ Mehmed Baktır, "Allah'ın Fiili Sıfatlarında Zaman Sorunu", **Kelam Araştırmaları Dergisi**, Cilt I, Sayı 2 (2003), s. 97.

¹²⁸ Gazali, **El-Munkızu Min-ad-Dalâl**, çev. Hilmi Güngör, Maarif Basımevi, Ankara, 1960, s. 36.

¹²⁹ Bolay, s. 81.

¹³⁰ Bhat, s. 7.

¹³¹ Bhat, ss. 7-8.

1.6. MUHAMMED İKBAL'DE HÜRRİYET PROBLEMİ

Muhammed İktbal'in felsefesinin ana unsuru *benlik ya da hodî* kavramıdır ve İktbal'in hürriyet problemine bakışı da yine benlik temellidir. İktbal'e göre hürriyetin, benliğin bir nevi yükseltilmesi ve mevcut uzamsal ve zamansal sınırlardan kurtarılması olduğu anlaşılmaktadır. Düşünürümüze göre Kur'ân – ı Kerim'in başlıca amacı Allah ve evrenle olan çok yönlü ilişkilerin yüksek şuurunu insanın ruhunda uyandırmaktır.¹³² Bu uyanma neticesinde birey biyolojik varlıktan gerçek varlığa adım atabilmekte ya da yeniden ve esas doğumu yaşamaktadır. İktbal bu yeniden doğan bireye insan-ı kâmil adayı olarak bakmaktadır. Hürriyet kavramının bir taraftan evrenle diğer taraftan Allah'la alakalı problematik durumu düşünüldüğünde aslında İktbal'in İnsan- ı kâmil ya da merd-i mümin olarak adlandırdığı, zaman ve mekânın esirliğinden kurtulup özgürce eyleyebilen bireyin hür insan olarak da adlandırılması mümkündür. Mevlana'da sûfî karakterin benliğin zincirlerinden kurtulmuş olması ya da Molla Cami'nin *Tûhfe'tü'l Ahrâr'ı* (*Hürlere Hediye*) isimli eserinde Ahrar'dan kastı kâmil insan ya da sûfiler ise¹³³ İktbal'de de hürriyet kavramıyla benlik iç içe geçmiştir.

İktbal Hristiyanlıktan bahsederken onun en önemli yanının manevi hayatta tamamıyla hür bir özün aranması ve bu dinin kurucusunun kavrayışına göre bu özün, insan ruhunun dışındaki kuvvetlerde değil, aksine insan ruhunda var olan yeni bir dünyayı keşfederek yükseltebilmesidir der ve İslam'ın da bu görüşü tamamen benimsediğinden bahseder. Hatta ona göre İslam maddeler dünyasına da asla yabancı kalmayarak Hristiyanlığın bakışını ileri götürmüştür.¹³⁴ İslam, madde âlemine bigâne kalmaz. İnsan önce kendi benliğine daha sonra ise maddesel âleme hâkim olmalıdır. Bu anlamda İktbal'in oldukça realist bir bakışı vardır. Çünkü ona göre evrenin değişimi ile insan da değişmekte ve böylece yeni davranışlara yönelmektedir. Hz. İbrahim'in güneşin iki hali olan doğuşu ve batışına bağlı olarak kendi inancındaki mevcut değişim buna örnek gösterilebilir. Düşünürümüzün hür insan ya

¹³² İktbal, İDD, s. 25.

¹³³ Molla Cami, *Sûfilere Armağan (Tûhfe'tü'l Ahrâr)*, çev. Yusuf Öz, Kurtuba Kitap, İstanbul, 2009, s. 11.

¹³⁴ İktbal, İDD, s. 25.

da hür benlik için; kâinatı okuyabilen, onunla değişebilen ve yeri geldiğinde kâinatı değiştiren bir benliği tanımladığı anlaşılmaktadır.

Mekân kavramı gibi *zaman* kavramı da İkbâl'in felsefesinde ciddi bir yer tutar. Hatta onun felsefî anlamda başyapıtı sayılabilecek olan *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu* isimli eseri incelendiğinde zaman kavramına ayırdığı yer dikkat çekmektedir. Biz de bu yüzden Muhammed İkbâl'de benliğin hürriyetinin daha iyi anlaşılabilmesi için İkbâl'in mekân ve zamana bakışından bahsetmeyi uygun görmekteyiz.

1.6.1. Muhammed İkbâl'de Mekân ve Zaman Tasavvuru

İlkçağdan beri filozofların zaman ve mekân problemi ile yakından ilgilendikleri bilinen bir gerçektir. Aristo bir cismi iten bir kuvvet olmadıkça cismin durağan kalacağına inanıyordu ve dünyanın durağan olduğunu iddia ediyordu.¹³⁵ Fakat Newton'un çekim yasaları uyarınca yıldızların birbirlerini çekmeleri gerektiği ve temelde devinimsiz olamayacakları anlaşılmıştır.¹³⁶ İkbâl, Einstein'ın nazariyelerinden de yararlanarak geleneksel cevher kuramı, mutlak zaman ve mekân kavramlarını tenkit etmiş, sarsılan cevherci görüşün, mutlak madde ve zaman düşüncesi yerine modern bilimin birbirine bağlı olaylar zinciri yaklaşımını nazara almıştır.¹³⁷

İkbâl, mekân kavramı üzerinde titizlikle durmuş, mekânın ne olduğu, kendi başına mı ayakta durduğu, bütün her şeyin yok oluşundan sonra ayakta durup durmayacağı hususunda sorular sormuş ve cevaplar üretmiştir.¹³⁸

İkbâl mekânın niteliğini değerlendirirken öncelikle eski Yunan filozofu Elea'lı Zenon'un mekânı hareket denklemleri ile paradoksal şekilde değerlendirdiği fikirlerin üzerinde ciddiyetle durur. Bilindiği gibi Zenon, mekânın sonsuz şekilde bölünür olduğunu düşünmüş ve mekânda hareketin imkânsız olduğunu iddia etmiştir. Zenon'a göre hareket sadece aldatıcı bir görünüştür. Zenon, bu fikrini meşhur paradokslarıyla desteklemeye çalışmıştır. Stadyum paradoksu, Aşıl paradoksu ve ok paradoksu onun bu konuda ortaya koyduğu ve çok bilinen problemleridir. Biz burada

¹³⁵ Stephen W. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, çev. Sabit Say ve Murat Uraz, Milliyet Yay. s. 35.

¹³⁶ Hawking, s. 20.

¹³⁷ İkbâl, İDD, s. 56.

¹³⁸ İkbâl, İDD, s. 57.

İkbal'in de kendisine seçmiş olduğu ok örneğinden bahsetmek istiyoruz: hareket halinde olan bir ok düşünelim. Yaydan çıkan okun hedefine varması için belli bir yer işgal etmesi ve arada bulunan her noktada ayrı ayrı durması gerekir. Ancak mekânda bir yer işgal etmek ve bir noktada durmak demek; sükûnet içinde olmak ve ya da hareketsiz olmaktır. Haliyle hareket eden ok hareketsiz olmak durumundadır ki bu da çelişkidir.¹³⁹

Paradoksların hepsi de neticede her tür hareketin imkânsız olduğunu ispatlamak için ortaya sürülmüştür ve nihayetinde şu zor soruyu sorarlar: sonsuz sayıdaki nokta ve dolayısıyla sonsuz bir mesafe nasıl olur da sonlu bir zaman dilimi içinde geçilebilir?¹⁴⁰

Eş'ârî âlimleri bu soruya cevap verirken zaman ve mekânın sonsuz bölünme görüşüne itiraz etmişler ve cüz-i lâ-yetecezzâ (bölünemeyecek kadar küçük, atom) kavramını ortaya atmışlardır. Bu varsayımdan yola çıkarak da hareketin varlığını ispata çalışmışlardır. Zira zaman ve mekânın sonsuzca bölünmesi önünde bir sınır varsa boşluğun bir noktasından diğer noktasına hareket, geçici zaman içinde mümkündür.¹⁴¹

İkbal, Eş'ârîlerin hareket ve mekânın ispatı hususundaki çabalarını övmekle beraber delillerinin modern bilimin verileri ışığında değerlendirildiği zaman Zenon'un paradokslarını mantıki yollardan çözümlemekte yetersiz kaldığını söylemektedir. Delil yetersiz kalmaktadır çünkü hem atom altı tanecikler hakkında modern bilimin araştırmaları, hem de çağdaş matematiksel teoriler delili çürütmektedir. İkbal de bu durumu anlatırken Cantor'un matematiksel süreklilik teorisinden istifade eder. Cantor'un teorisi zaman ve mekânın sürekli ve kalıcı olduğunu göstermektedir. Cantor, mekân içinde herhangi iki nokta arasında sayısız noktalar olduğunu ve sonsuz bir seri içinde yan yana olan iki noktanın mevcut olmadığını söylemektedir.¹⁴² İkbal, Russell'in Cantor'un teorisinden de yararlanarak Zenon'un paradoksuna cevap olarak ortaya koyduğu delilden de tatmin olmamaktadır. Russeel, Zenon'un paradoksundaki okun bulunduğu yerlerin sonsuz dizisiyle sonsuz anlar serisi arasındaki harekette uygunluk olduğunu iddia ediyor ve

¹³⁹ Cevizci, SÖZ, s. 1794.

¹⁴⁰ Cevizci, SÖZ, s. 1794.

¹⁴¹ İkbal, İDD, s. 58.

¹⁴² İkbal, İDD, s. 59.

mekân ve hareketin gerçekliklerinin ispatlanmasının mümkün olduğunu düşünüyordu.¹⁴³ Fakat İkbâl, sürekliliğin ve mekânın sonsuz bölünmesinin paradoksu çözemediği fikrindedir. Çünkü anların sonsuz bölünüşü ve noktaların sonsuz çoğalışı arasında bir uyum olsa bile matematik bu sürekliliği eylemin kendisi ve fiil olan harekete göre değil, hareketin tablosuna göre göstermektedir. Yani İkbâl, zihni olarak hareketin bölünebileceğini fakat tecrübî olarak bölünemez olduğunu düşünmektedir.¹⁴⁴

Filozofumuz, Einstein'ın mekân problemi hakkındaki düşüncelerinden de yararlanmıştı. Einstein mekânın gerçekliğine inanmakla beraber problemi görelilik ilkesine göre değerlendirmektedir. Görelilik kuramı, zamanın uzaydan bağımsız olmadığını, fakat onunla birlikte uzay-zaman denilen bir nesneyi oluşturduğunu söylemektedir.^{145 146}

Newton mutlak bir uzaya ya da mutlak mekâna inanıyordu. Einstein ise mekânın varlığının gerçekliğine inanmakla beraber bunun gözlemcinin değerlendirmesiyle orantılı olduğunu ifade ediyordu. Yani Einstein mutlak mekân kavramını reddeder. İkbâl, Einstein'ın; gözlenen ve müşahade edilen nesnelerin değişken nitelikte oluşuyla ilgili düşüncelerine değinir.¹⁴⁷ Newton ve Einstein'ın yaklaşımlarının farkını bir örnekle anlatacak olursak:

*“Örneğin, Dünyanın kendi etrafında ve Güneş çevresinde dönme hareketini bir yana bırakırsak, dünya duruyor ve bir tren kuzey yönünde saatte doksan kilometre hızla gidiyor, ya da tren duruyor ve dünya güneye doğru saatte doksan kilometre hızla gidiyor diyebiliriz. Tren içinde hareket eden cisimlerle yapılan deneylerde, Newton yasaları geçerliliklerini korurlar. Örneğin trende ping-pong oynarken topunuz, rayların kıyısında bir masadaki top gibi Newton yasalarına uyar. O halde tren mi gidiyor yoksa dünya mı bilemezsiniz. Fakat trendeki topumuzun masada zıplayarak aynı noktaya birer saniye ara ile çarptığını düşünelim. Tren yolunda durmakta olan bir gözlemciye göre ise top masaya yirmi beş metre ara ile çarpmaktadır.”*¹⁴⁸

¹⁴³ İkbâl, İDD, s. 60.

¹⁴⁴ İkbâl, İDD, s. 61.

¹⁴⁵ Hawking, s. 42.

¹⁴⁶ Hem Aristo hem de Newton zamanın uzaydan tamamen ayrı ve bağımsız olduğunu, dolayısıyla mutlak zaman kavramını kabul etmişlerdi.

Hawking, s. 37.

¹⁴⁷ İkbâl, İDD, s.61.

¹⁴⁸ Hawking, s. 36.

Örnek bize göstermektedir ki; aynı olayın algılanış şekli trendeki gözlemci ve yol kenarındaki gözlemciye göre farklılık arz eder. Einstein buna *görelilik ilkesi* adını vermiştir. Einstein bu ilkeyle klasik fizikteki kütle, şekil ve hacim kavramlarına bakışı değiştirmiştir. Alman bilim adamı, görelilik ilkesiyle zaman ve mekânı anlamamızda bize yeni ufuklar açmıştır. Fakat Einstein ve onun gibi düşünen diğer fizikçiler uzay – zamanın yapısından gelme bir genişleme eğiliminde olduğunu, bunun da evrendeki maddenin birbirini çekmesini tam olarak karşılayarak evrenin statik olmasına yol açtığını savunmaktaydılar.¹⁴⁹ Alexander Friedmann ise genel göreliliği tam olarak değerlendirmiş ve evrenin genişlemekte olduğu sonucunu çıkarmıştır.¹⁵⁰ Daha sonraysa Edwin Hubble yaptığı deneylerle evrenin genişlemekte olduğunu mutlak olarak ispatlamıştır.¹⁵¹ İktbal, genişleyen evren fikrini açık bir biçimde ele almamışsa da onun evrenle ilgili ifadelerinden statik olmayan ve büyüyen bir evren anlayışını benimsediği anlaşılabilmektedir. Düşünürümüz, içinde yaşadığımız evrenin mahiyetini araştırırken evrenin büyüyebilecek şekilde yaratıldığını ve bunun Kur’ân’i ve İslami bir evren algısına ruhen zıt olmadığını yine Kur’an’dan Fâtır suresinin birinci ayetini ortaya koyarak iddia etmektedir.¹⁵² Ayet şöyle demektedir:

*“Bütün övgüler, gökleri ve yeri yoktan yaratan, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler kılan Allah’adır. O yarattıklarında dilediği kadar arttırır. Çünkü Allah’ın, her şeye gücü yeter.”*¹⁵³

Neticede İktbal’in hareketin ve mekânın varlığı hususundaki bu çetin problemin çözümünde ne sadece mekân ne de sadece zamana bağlı bir çözüme yaklaşmadığı anlaşılmaktadır. O, modern bilimin zaman ve maddeyi birbirine bağlayan ve mutlak zaman ya da mutlak madde fikirlerini değiştiren buluşlarından istifade etmiştir. İktbal cevherci görüşün izafiyet teorisi ile sarsılmasından bahsetmekte ve âlemi bu cevherci görüşe göre değil birbirine bağlı bir olaylar dizisi (Whitehead’ın tanımlamasıyla organizm) çerçevesinde değerlendirmeye

¹⁴⁹Hawking, s. 63.

¹⁵⁰ Hawking, s. 63.

¹⁵¹ Kaufmann, William J., **Rölativite ve Kozmoloji**, çev. Sacit Tameroğlu, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1994, s. 61.

¹⁵² İktbal, İDD, s. 27.

¹⁵³ Fâtır, 35/1.

Ömer Dumlu ve Hüseyin Elmalı, **Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Anlamı**, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 2005, s. 388.

çalışmaktadır.¹⁵⁴ Whitehead, algılayan varlığın, çevresindeki dünyaya karşı tepki gösteren bir organizma olduğu teziyle belirlenen biyolojik bir algı teorisi geliştirmiş ve böylece organizma felsefesini kurmuştur. Ona göre ne olay ne de nesne birbirinden yalıtılmış şekilde var olabilir, zira her olay belli bir karaktere sahiptir ve her nesne belli bir olayı tanımlar ve karakterize eder.¹⁵⁵ İkbâl, evreni Whitehead gibi sakin ve statik olmayan, sürekli yaratıcı akış halinde olan bir yer olarak telakki etmektedir.¹⁵⁶

İkbâl, İzafiyet teorisinin zamanı, mekâna ait zamana karıştırdığını ve maddenin artık bir şey olmaktan çıkarak bir olaylar zincirini ifade eder hale geldiğini gününün modern biliminden elde ettiği verilere dayanarak söylemektedir.¹⁵⁷ Düşünürümüz Whitehead’ın fikirlerinden de yararlanarak doğanın statik ve değişmez bir unsur olmaktan çıkarak sürekli yaratıcı özellikler taşıyan bir olaylar serisi olarak tanımlanabileceğini düşünmektedir.¹⁵⁸ İkbâl, Kur’ân’daki zaman kavramının statik algılanışına muhalif bir yorumcu olarak, El Kindî’de de kendini gösteren zaman, mekân ve hareket arası ilişkilerin (rölativite) çerçevesinde bir zaman anlayışı geliştirmiş ve hürriyet meselesinin bu yoldan bir halline çalışmıştır.¹⁵⁹ Ona göre zaman tasarlanmış bir süreci ifade etmez ve her an yeni olanaklar var eden, genişleyen bir sürecin ismidir. Bir bitmişlik yahut tükenmişliğin değil bir devam ve sürecin ifadesidir.

İkbâl’e göre Einstein’ın izafiyet teorisi beraberinde bazı problemler ortaya çıkarmaktadır. İkbâl en çok Einstein’ın zamanı dördüncü mekânsal boyutmuş gibi algılamasına karşı çıkmaktadır. Çünkü böyle bir yaklaşım geçmişle beraber geleceğin de öteden beri var olduğunu ve belirlendiğini kabul etmek demektir ki bu da hürriyetle çelişmektedir. Zaman kavramı böyle algılandığı anda “hürriyet” diye bir kavramın varlığı bile tartışılmaz hale gelmektedir. İkbâl’e göre zaman, hürriyet meselesinin tarifinde en önemli olgulardan birisidir. O, zamanı; bağımsız, özgür,

¹⁵⁴ İkbâl, İDD, s. 62.

¹⁵⁵ Cevizci, SÖZ, s. 1718.

¹⁵⁶ İkbâl, İDD, s. 70.

¹⁵⁷ İkbâl, İDD, ss. 56-57.

¹⁵⁸ İkbâl, İDD, s. 57.

¹⁵⁹ El Kindî şöyle diyordu: “Zaman ancak hareketle, cisim hareketle, hareket cisimle vardır.” Kindî, Einstein’dan çok önceleri görelilik konusunda Einstein ile benzer fikirler ortaya atmıştır. Bu konuda daha detaylı bilgi için; Bkz. Bayrakdar, Mehmet, **İslâm Felsefesine Giriş**, T.D.V.Y., Ankara, 2009, ss. 170-173.

yaratıcı bir hareket olarak tanımlamaktadır ve eklemektedir: “Bana öyle geliyor ki zaman, mekânın dördüncü boyutu gibi yorumlanırsa, zaman olmaktan çıkar.”¹⁶⁰

İkbal’ın zaman kavramını değerlendirmesine bakıldığında, seri zaman ve saf zaman olmak üzere iki farklı zaman yaklaşımı olduğu anlaşılmaktadır.^{161 162} İkbal’e göre günlük dilde kullanılan zaman kavramı serili zamanı niteler. Çünkü ona göre “dil, bizim günlük faal kişiliğimizin dilidir ki seri zamanın kalıbına göre oluşmuştur.”¹⁶³ Yaşanılan vakıaların zihnen soyutlanarak oluşturduğu bir sıralama şekli insan tarafından zaman olarak dile getirilmektedir fakat dilde kullanılan bu zaman ancak seri zamanı tanımlar ve zaman tabirinin saf zamandan ayrılması gereklidir.

İkbal gibi Bergson’un düşüncesinde de metafiziğin başlıca yanılgılarından birisi gerçek zamanı devamlı göz ardı etmesi hatta yok sanmasıdır.¹⁶⁴ İnsan zamanı güneşin doğuşu ve batışı, mevsimlerin değişmesi gibi birbirini takip eden olaylar dizisinin toplamı olarak düşünmektedir. İkbal’e göre saf zaman bu şekilde tariflenemez. İlahi zaman bir organik bütünlüktür. O, soyut ve tersine çevrilebilir anlardan müteşekkil bir dizi değildir.¹⁶⁵

Muhammed İkbal, mekâna bağlı veya mekânla sınırlı olan bir vücudu gerçek bir vücut olarak görmez.¹⁶⁶ İnsan ancak derin düşünceye dalmış olduğu bir murakabe halinde, yani faal zat veya benliğin devre dışı kalmış olduğu bir sırada benliğinin derinliklerine dalarak, duygu ve sezilerinin gerçek merkezine varma imkânı bulur. Bunun neticesinde de basiretli benliğin birliğinin bir *sürenin* birliği olduğunun farkına varır.¹⁶⁷ İkbal bu derin düşünce ve murakabe halini şöyle tanımlar:

*“Öyle ki, faal zât, mekân âlemiyle alışverişinde toz haline gelip ipliğe dizilmiş inci taneleri gibi bir şimdiler dizisi olur. Sözün kısası, bu şekilde mekân’ın karışmadığı mutlak ve net bir süre elde edilir.”*¹⁶⁸

¹⁶⁰ İkbal, İDD, s. 63.

¹⁶¹ İkbal, İDD, s. 74-75.

¹⁶² İkbal bu iki zaman kavramını orijinalinde serial time ve pure time olarak tanımlamaktadır. İkbal, **The Reconstruction Of Religious Thought In Islam**, Oxford University Press, London, 1934, (RCR), s. 46-47.

¹⁶³ İkbal, İDD, s. 74.

¹⁶⁴ Tokay, Medar, **Bergson’un Metafizik Anlayışı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İst., 1988, s. 5.

¹⁶⁵ İkbal, İDD, s. 75.

¹⁶⁶ İkbal, İDD, s. 73.

¹⁶⁷ İkbal, İDD, s. 74.

¹⁶⁸ İkbal, İDD, s.74.

Bu belki de öyle bir murakabe halidir ki, kişi daldığı düşüncenin tesiriyle önce mekânın zihninde yarattığı ve insanın kendi eliyle parçalara ayırdığı zamanı bir bütün olarak görür, ardından da aslında tüm bu birlik içinde her *an*'ın birbirinden farklı ve değişime açık halini sezinler. Bu; tüm takvim ve saatlerin kaldırıldığı bir odada, panjurları ve pencereleri kapatılmış, güneşin sızmadığı bir mekânda yani bize (bizim anladığımız manada) serili zamanı hatırlatacak tüm etkenlerden uzak bir ortamda dalınan düşünce ve murakabe halinde asıl zamanı yakalamaya çalışmak gibi bir hal olarak da düşünebilir. İkbal'in tanımlamaya çalıştığı ilahi zaman kavramı Belki de zamanı yakalamaya da çalışmakla değil, zamanla olmak, zamanın kendisi olmaya çalışmakla daha net anlaşılabilir.

İkbal'de saf zaman kavramı hürriyet meselesinin tahlili açısından önem arz etmektedir. Çünkü filozofa göre mutlak hakikat'in yeni ve önceden tahmin edilemeyen durumlar meydana getirmesi ancak zamanın gerçekliğine ve benzer anların tekrarından farklı bir şey olmasına bağlıdır. İkbal, Kur'ânı Kerim'de geçen “Onu (Cenab ı Hakkı) her an yeni bir iş meşgul eder”¹⁶⁹ ayetini birçok yerde kullanır ve seri zamanın zincirlerinden kurtulmanın ancak yaratıcı faaliyetle mümkün olduğunu söyler.

İkbal'e göre kâinat sadece bir eğlence yeri olsun diye yaratılmamıştır. filozof buna Kur'ân'ı Kerim'den de delil getirir:

*“Biz gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri eğlence olsun diye boşu boşuna yaratmadık. Onları ciddi bir sebep olmadan yaratmadık. Fakat onların çoğu bunu bilmezler.”*¹⁷⁰

Ve ayrıca evren bir genişleme sahibidir yani daha da büyüyecek bir şekilde var edilmiştir.

*“O (Allah) yaradılışı dilediği kadar arttırır. Kuşkusuz, Allah her şeye kadirdir.”*¹⁷¹

İkbal bu ayetlere vurgu yapmaktadır çünkü o, sınırlı, statik, hareketsiz ve değişmez bir âlem tasavvuruna muhaliftir. Yine Kur'ân-ı Kerim zamanın akışının insanlara gece ve gündüz şeklinde tecelli etmesini şöyle anlatır:

¹⁶⁹ Rahman, 55/29.

¹⁷⁰ Duhan, 44/38-39.

¹⁷¹ Fâtır, 35/1.

“Allah, gece ile gündüzü evirip çevirir; bunda gören gözler için elbette büyük bir ders vardır.”¹⁷²

Başlı başına bir benlik olan insan zaman ve mekân (evren) içinde yaşarken aynı zamanda zaman ve mekânla bir nevi mücadele halindedir. O, mekânı kontrolü altına alıp ona hâkim olma çabası içindeyken, öte taraftan zamana karşı durmaya çabalamakta ve ölümsüzlüğün yollarını aramaktadır. İnsan Allah tarafından eşref-i mahlûkat olarak yaratılmış ve emaneti yüklenmiştir.¹⁷³ Bu anlamda o, diğer varlıklar için geçerli olan takdir zincirinden sıyrılmanın yollarını aramakta, Kader çizgisinde ise kendisi için gelecek olan belirli bir geleceği beklemek yerine bu çizgide Allah’la beraber aktif rol oynamaya niyetlenmektedir.

İnsan, zaman ve mekânla hâkim olabilir. İnsana düşen kendi benliğini tanımak ve kendi benliğinin Mutlak Benlik (Allah) ile olan münasebetini kurabilmektir. Benliğini inkâr ederek ve kendinden geçerek bir fena makamına ulaşmak değildir. Bilakis insanın görevi, bizzat kendi benliğinin şuurunda olarak Mutlak Benliği kendi benliğine katabilmektir. Böyle olduğu zaman insanın hareketleri kâinat karşısında engel tanımaz, insan serili zamanda sıkışıp kalmaz ve Mutlak Benlikten aldığı güçle zamanı aşır, mekânı değiştirebilecek bir kudrete sahip olur ki bu da hürriyet kavramının İkbâl’in düşüncesindeki karşılığıdır.

M. Blondel’in dediği gibi: “Hareket insanla Allah’ın bir terkibidir.”¹⁷⁴ Benliklerin ilişkisi anlamında bu yüce birlikteliği keşfeden insan yaratanla arasındaki bağı kuvvetlendirmeye çalışarak (buna benliğini kuvvetlendirmek de diyebiliriz) hürriyeti önündeki engelleri aşabilir. Aslında, cüz’i rûhani ben, Külli Hak’tan ayrı değildir. Fakat bu tevhit bir hulul da değildir.

İkbâl’in zaman ve mekân tasavvuru ile alakalı olan bu ön bilgiyi verdikten sonra onun hürriyet anlayışına geçebiliriz.

¹⁷² Nûr, 24/44.

¹⁷³ Ahzâb, 33/72.

¹⁷⁴ Nurettin Topçu, **Varoluş Felsefesi – Hareket Felsefesi**, Dergah Yay., 2006, (VAR), s. 45.

İKİNCİ BÖLÜM

MUHAMMED İKBAL'DE BENLİĞİN HÜRRİYETİ

Muhammed İktal'in düşüncesi benlik eksenli bir düşüncedir. Filozof, ben kelimesi yerine Farsça kaleme aldığı eserlerinde *hodi*, İngilizce yazılarında ise *self* ya da *ego* kelimelerini kullanmaktadır. Aslında İktal'in hodi kelimesi ile ifade etmek istediğı şey İslam filozoflarının *nefs* dediğı varlıktır. Mesela, İbn Sînâ, Fârâbî gibi filozoflar nefsin mahiyetinden, mutluluğundan, ölümsüzlüğünden söz ederler.¹⁷⁵ Buradan anlaşılmaktadır ki nefis ya da İktal'in nefis yerine kullandığı tabir olan hodi kavramı kuvveden fiile geçirilebilecek bir donanıma sahiptir. Yani benlik, insanın kendini terbiye etmesi ve eğitmesi ile gelişebilecek, niteliğini yükseltebilecek bir mahiyettedir. İktal bunu şu sözlerle dile getirir: "Ego veya benlik donuk bir şey değildir. Benlik kendini zaman çerçevesinden düzenler ve disipline koyar. Kendi tecrübesiyle oluşur, gelişir."¹⁷⁶ Bir başka yerde ise karakterin kaderi tayinde payı olduğunu söyler ve "Karakter insanın en büyük donanımıdır. Zira bütün fiiller ondan kaynaklanır."¹⁷⁷ demektedir. Filozofun burada karakter olarak nitelediğı şey disipline edilmiş bir benliği işaret etmektedir. O bir şiirinde şöyle demektedir:

*"Benliğini o kadar yükselt ki her takdirden önce, bizzat Allah sorsun kuluna:
Nedir arzun?"*¹⁷⁸

İktal, benliğin ölümsüzlüğünü onun aralıksız mücadelesine bağladığı gibi¹⁷⁹ ona göre hürriyetin kazanımı da ancak benliğin kemale erdirilmesi ile olasıdır. Bu açıdan onun hürriyet kavramını ele alırken aslında tanımladığı şey benliğin hürriyetidir de diyebiliriz. Çünkü İktal'e göre her insan başlı başına bir bendir ve hürriyet, insan için geçerli bir şeydir. Filozofumuz insanın benliğine değinirken ya da benlik hürriyetini tartışırken konuyu salt bir kelam ya da felsefe problemi olarak görmediğı anlaşılmaktadır. O, insanı bir bütün olarak ele almakta ve hem fiziksel

¹⁷⁵ M. Said Aydın, "İktal'in Felsefesinde İnsan", **D E Ü İ F Dergisi**, Cilt XXIX, Ankara, 1987, (İNS), s. 83.

¹⁷⁶ İktal, İDD, s. 147-148.

¹⁷⁷ Riffat Hasan, "İktal'in Düşüncesinde İrade Hürriyeti ve Kader", çev. Ahmet İshak Demir, **İktal'in Düşünce Dünyası**, der. Ahmet Albayrak, İnsan Yay., İst., 2010, s. 98.

¹⁷⁸ İktal, Muhammed, **Cebrail'in Kanadı**, çev. Yusuf Salih Karaca, Furkan Yayınları, İstanbul, 1983, (CEBR), s. 72.

¹⁷⁹ İktal, İDD, s. 165.

hem de psikolojik açıdan insanın tahliline girişmektedir. Filozofun hürriyet mevzusunu ele alışımda akli (felsefi) ve kalbi (sezgisel) anlamda belirgin ayrıma gitmeden benlik hürriyeti konusuna hem akli (felsefi) hem de kalbi (sezgisel) olarak yaklaştığı görülmektedir. Bu yüzden biz tezimizde İkbâl’de ferdi hürriyet başlığı altında onun hürriyete bakışını akli hürriyet ve kalbi hürriyet olarak iki alt başlık biçiminde işlemeyi uygun gördük. Elimizden geldiğince İkbâl’in felsefi bütünlüğünü bozmadan onun benliğin hürriyetine bakışından bahsetmeye çalışacağız.

2.1. MUHAMMED İKBAL’DE FERDİ BENLİĞİN HÜRRİYETİ

2.1.1. Akli (Felsefi) Hürriyet

2.1.1.1. İkbâl’in Ezeli İlim ve Kader Kavramlarına Bakışı

İkbâl’e göre hürriyet ya da hür irade tartışması öncelikle şu sorulardan doğmaktadır: Eğer Allah her şeyi biliyorsa yenilik ve orijinallik vasfına haiz süreç nasıl izah edilecektir? Yine bu süreç planlanmış, düşünülmüş, iyice tespit ve tayin edilmiş bir yapının zaman içinde ortaya çıkışı mıdır? Oluşma süreci, Allah’ın ezelden bildiği ve belirlediği mahiyet ve istikamette devam etmek (zorunda) olduğuna göre topyekûn âlemin, özellikle de insan hayatında hürriyetin yeri nedir? Bu, İslam düşünce tarihinde kaza ve kader denilen problemdir.¹⁸⁰

İkbâl’in ezeli bilgi ve kader konularını tahlilinde zaman kavramı önem arz etmektedir. Filozofa göre aslında kader, açık imkânlar içinde belirlenimi hala belli olmayan zamandan ibarettir. O, bunu şu sözleri ile ifade etmektedir: “Saf zaman, soyut ve tersine çevrilebilir anlardan müteşekkil bir dizi değildir. İçinde, geçmişin arkada bırakılmadığı, aksine şimdiki zamanla hareket eden ve ilerleyen bir organik bütündür. Gelecek ise kat edilmesi gereken bir yol değildir. Geleceği biz sadece önümüzde buluruz. Var olduğunu söylüyorsak da sadece belirsiz bir imkân olduğu için. İşte *organik bütün* olarak bilinen zamanla ilgili bu kavram, Kur’ân – ı Kerim’in diliyle *kader* olarak addolunmuştur.”¹⁸¹

¹⁸⁰ Türer, Celal, **Muhammed İkbâl’de Din Felsefesi**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 1992, s. 58.

¹⁸¹ İkbâl, İDD, s. 75.

Süreççi düşünörlere göre şimdi, geçmişten etkilenir ve geleceği etkiler. Zaman, simetrik olarak geçmişten şimdi vasıtasıyla geleceğe akar. Bu, zamanın gerçekliğinin bir inkârı olmadığı gibi, onun döngüselliliğiyle ilgili bir öğreti de değildir. Her an, yenidir ve hiçbir şey tekrarlanmaz.¹⁸² Süreççi filozoflarla İkbal'in organik zaman fikri birbirlerine benzemektedir. İkbal zamanla ilgili hesabımızın izafi bir şey olduğunu Kur'ân-ı Kerim'den ayetler sunarak anlatmaktadır. O'nun bu konuda örnek gösterdiği ayetlerden bazıları şunlardır:

“Gece ile gündüzün birbiri ardına gelmesinde, Allah'ın göklerde ve yerde yarattığı şeylerde elbette kim O'ndan korkanlar için birçok işaretler vardır.”¹⁸³

“O geceyi gündüzün üstüne örtüyor, gündüzü de gecenin üstüne seriyor.”¹⁸⁴

“Gece ile gündüzün değışikliği de onun eseridir.”¹⁸⁵

“Görmedin mi Allah geceyi gündüzün içine, gündüzü de gecenin içine sokuyor. Güneş, Ayı kanunlara bağlamıştır. Her biri belirli bir zaman içinde akıp giderler.”¹⁸⁶

İkbal'in bu ayetlere işaret ederek vurgulamak istediği şey, doğanın zaman içinde geçiş özelliğidir. Evren boş yaratılmamıştır ve insana önemli ipuçları vermektedir. Doğa öylece olduğu yerde duran statik bir şey değil, içinde devamlı yenilik ve değışimlerin potansiyelini barındıran bir gerçekliktir. İkbal, Whitehead'in de evrenin sakin olmayıp sürekli, yaratıcı akış halinde olan bir olaylar zinciri olduğu yolundaki yorumunu hatırlatmaktadır.¹⁸⁷ Ancak derin düşünceye dalınarak, murakabe halinde seri zamandan sıyrılarak saf zamanı duyumsayabiliyoruz. Bu bir nevi olanı seyretmekten kurtulup olanın değışimine katılmak, fakat bu esnada benliği de yitirmemektir. Mekândan ve seri zamanın sınırlamalarından böylesi bir kurtuluş belki de hürriyetin ta kendisidir. İnsan dışındaki varlıkların dâhil oldukları takdir zinciri ile insanın hür iradesi arasındaki fark, insani benliğin geçirdiği evrim seyretilerek daha net görülebilmektedir. Tekâmül neticesinde varlıkların benlikleri de yükselmektedir. Fakat atlanan her seviyede bir önceki benlik durumu unutulur ve

¹⁸² John B. Cobb ve David Ray Griffin, **Süreç Teolojisi**, çev. Tuncay İmamoğlu, Ruhattin Yazoğlu, İz Yayınları, İstanbul, 2006, s. 20.

¹⁸³ Yunus, 10/6

¹⁸⁴ Zümer, 39/5

¹⁸⁵ Mü'minûn, 23/80

¹⁸⁶ Lokman, 31/29

¹⁸⁷ İkbal, İDD, s. 70.

bir sonraki ise bilinemez.¹⁸⁸ İnsanda ise diğer varlıklardan değişik olarak benliğin farkındalığı seviyesine ulaşılmaktadır. Bu şuur hali insanı diğer varlıklardan farklı kılmakta ve ona diğer varlıklara bahşedilmeyen bazı özellikler katmaktadır.

Akıl sahibi insan, determine edilmiş bir sistemde sebep – sonuçların katı denkleminde mi yoksa değişimin ve değiştirmenin mevcut olabildiği bir mümkünler dairesinde mi yaşamaktadır? İnsan katı bir kader çemberinde midir yoksa kâinatın organik yapısına bir etkisi var mıdır? Belki de insanın bunu sorguluyor olabilmesi bile hürriyetinin en bariz delillerinden birisi gibi durmaktadır. Şuursuz bir varlık takdir hattında sorgulamadan hayatını sürdürmektedir. Fakat benliğini yükseltme neticesinde elde edilen bir hürriyetin lezzetinden çok uzaktadır. Şuurlu olan insan ise İkbâl’in deyimiyle huzursuz¹⁸⁹ fakat hürriyete adaydır. Çünkü Kur’ân-ı Kerim’de belirtildiğine göre gökler, yeryüzü ve dağların üzerine almaktan kaçındığı göreve taliptir.¹⁹⁰

İkbâl, mekâna bağlı ya da mekânla sınırlı olan vücudu gerçek vücut olarak saymaz.¹⁹¹ İnsan, uçsuz bucaksız zaman ve mekâna kesin olarak egemen olabilir. İnsanın görevi Allah’ın alametlerini düşünmek ve bu şekilde tabiatı fethetme çarelerini bir hakikat olarak keşfetmektir.¹⁹² Filozofumuz, sebep – sonuç zinciri içerisinde insanın –yani benliğin- pasif bir eleman olarak görev almasını asla kabul etmemektedir. Her şeyden önce İkbâl’e göre kader, sebep – sonuç kuralları içinde

¹⁸⁸ İkbâl bu durumu daha iyi izah edebilmek için mürşidi olarak gördüğü Mevlana’nın şu şiirinden istifade etmektedir:

“İnsanoğlu ilk önce cansızlarda belirdi
Sonra cansızlardan bitkilere geçti
Yıllarca o fidanlardan biri olarak yaşadı
Çok farklı olan cansızların halinden habersiz olarak
Bitkiler dünyasından hayvani duruma geçince
Bitkilerin durumunu hiç hatırlamadı
Bitkiler dünyasına karşı olan eğiliminden başka
Bilhassa ilkbaharda ve çiçeklerin açtığı zamanda
Yavruların annelere olan meyilleri gibi
Hem de memelere olan meyillerin sebebini bilmeden
Yine, biliyorsun ki, Yüce Yaratamız,
İnsan’ı hayvani durumdan insanlık mertebesine yükseltti
Böylece insan iklimden iklime geçti,
Taâ şimdi olduğu gibi, akıl, irfan ve kuvvet sahibi oluncaya kadar
Daha önceki durumlarından hiçbir haberi bile yoktur
Şimdiki akıl kalıbı da değişecektir.” İkbâl, İDD, s. 168.

¹⁸⁹ İkbâl, İDD, s. 28.

¹⁹⁰ Ahzâp, 33/72.

¹⁹¹ İkbâl, İDD, s. 73.

¹⁹² İkbâl, İDD, s. 28.

bulunmayan bir *zamandır*.¹⁹³ Yani zamanın, gündelik dilde bizim kullandığımızın dışından bir başka manası vardır. O, Kur’ân – ı Kerim’de buyurulan, “Cenab- ı Hak her şeyi yarattı ve her şeyin kaderini tayin etti.”¹⁹⁴ ayetini yorumlarken bir şeyin kaderinin ona dışarıdan dikte edilen kanun ve kurallar dizini olmadığını aksine o şeyin iç yeteneği olduğunu söyler.¹⁹⁵ Filozofa göre bu iç yetenek misal yerindeyse eğer, yaratıcının çevirdiği, taneleri belli olan ve devir daim eden bir tespihin taneleri gibi dönüp durmaz. Her an, her saniye gerçek ve orijinaldir. Her an, kendine has olacak şekilde yeni ve önceden tahmin edilemez durumları meydana getirir. Bu, yaratıcının çevirdiği tespihin niteliğinden habersiz olduğu manasına gelmemektedir. Aksine Mutlak Ego, bilerek ve isteyerek yeni olasılıklar hayata getirmekte ve “O (Cenab – ı Hakkı) her an yeni bir iştedir.”¹⁹⁶ ayetini yarattığı evrende bize göstermektedir. Ayetin ve evrenin birbirine göre durumları, bir fotoğraf karesinin negatifi ile binlerce karenin art arda hareketi neticesinde elde edilen bir filmin durumuna benzetilebilir. Filmden bir kare çıkarılıp fotoğrafa bakılacak olursa, İkbâl’in tarifiyle; mantıki anlayışın bize empoze ettiği zamanın yanıltıcılığına düşülmüş olur ve tüm yaratıcı faaliyet flulaşabilir. Fakat film halinde iken bizim de beraberce yolculuk ettiğimiz bir akış söz konusudur ve bu bize daha açıklayıcı bir ufuk açabilmektedir. Dışarıdan bakan bir seyirci olarak Hakk’ın elinde çektiği tespihin ya da evirip çevirdiği kâinatın yenilik ve değişimden uzak olduğunu düşünebiliriz. Fakat bir an olsun seyirci konumundan kurtularak çekilen tespihin bir tanesi olmak yoluna gidilirse *an*¹⁹⁷ içindeki sınırsız imkânlar daha net görülebilecektir. Çünkü bunu yaparken mevcut zaman tasavvurumuzu da tamamen değiştirmiş olacağız ki, kanaatimizce bu bir nevi boyut değiştirmekten farksız bir şeydir. Fakat bu boyut değiştirme; mekânın dördüncü boyutu olarak düşünülen zamanı değil, ifade yerindeyse *saf zamanı* duyumsamayı ifade eder. İkbâl’in

¹⁹³ İkbâl, İDD, s. 75.

¹⁹⁴ Kamer, 54/49.

¹⁹⁵ İkbâl, İDD, s. 76.

¹⁹⁶ Rahman, 55/29.

¹⁹⁷ İslam tasavvufunda “An” tabiri aslında gündelik dilde kullandığımız geçmiş ve gelecekte kopuk olan bir şimdiyi ifade etmez. Sûfî istılahta bu kavramın daha derin bir manası vardır. “Ân-ı dâimdir hakikat güneşi, Ânım ben gitmezem, ben gelmezem” diyen Niyazi Mısri’nin de ifade ettiği gibi an; bölünmez zaman demektir. Zaman ise senelere, seneler aylara, aylar haftalara, haftalar günlere, günler yirmi dört saate, saat dakikalara, dakikalar saniyelere vesaire bölünerek devam eder. Hâlbuki hakikat güneşi ân-ı dâimdir, hiç bölünmez. Bkz. Seyyid Muhammed Nur, “Adı geçen beyt şerhi”, Mısri Niyazi, **Divan**, Haz. Mahmut Sadettin Bilginer ve H. Mustafa Varlı, Esmâ Yayınları, Dördüncü Baskı, İstanbul, s. 330.

Einstein'e getirdiği en ciddi eleştiri de; büyük fizikçinin zamanı, mekânın bir uzantısı olarak algılaması şeklindeki fikrinedir.¹⁹⁸

İkbal, hayatın özgünlüğüne kıymet veren bir filozoftur. O, determine edilmiş bir âlem tasavvurunu karşı çıkmaktadır. Ona göre Newton'un fizik bilimindeki buluşları ile Darwin'in biyolojideki yaklaşımları her ne kadar bir mekanizmayı gözümüzün önüne getirse de o, hayatın böylesi katı kurallarla örülü bir mekanizmadan farklı bir şey olduğunu iddia eder.¹⁹⁹ Filozof, müspet ilimlerin kıymetini kabul etmekle beraber müspet ilmin mutlak hakikatin yegâne sistematik görünümü olmadığını söylemektedir. Bizler, kâinattan bir anı koparmakta ve onu kendi tabii ilimler sahamızda değerlendirmekteyiz. Filozofumuza göreyse, bu, mutlak hakikatin kısmi görüşlerinin bir yığındır. Kısmi görüşler ise, birbirine uymayan, bütün bir tecrübenin parçacıklarıdır.²⁰⁰ Oysa ilahi zamanda kopukluk yoktur, zamanın işlemediği an yoktur. Evrenin esrarlı dönüşü bizlere gece ve gündüz olarak tecelli eder.²⁰¹ Oysa gece ve gündüzün ardında gözle göremediğimiz zaman sahibi vardır. İkbal, bu nedenle hazreti Peygamber'in "Zamana sövmeyiniz, çünkü zaman Allah'tır." hadisini hatırlatır.²⁰² Kısaca düşünürümüz, maddesel bir şekilde düzenlenmiş bir evreni devamlı aynı şeylerin cereyan ettiği bir makineye benzetir ki bu yaklaşımın benliği tümünden iradesizliğe ve hürriyetsizliğe götürdüğü aşikârdır.

İkbal, Celâleddîn ed-Devvânî tarafından da savunulan Allah'ın her şeyi ezeli bir şimdi olarak bildiği şeklindeki görüşte bir hakikat payı bulsa da bunu yeterli bulmaz. Devvani'ye göre kendilerine ait zamanlarda meydana gelen olayların hepsi, O'nun (Tanrı'nın) ilminde bir şimdidir. Devvani bunu *hâzıra* kavramıyla tarifler.²⁰³ Devvani'ye göre Allah, belli bir zamanda eve giren ve daha sonra, belli bir zamanda ondan çıkan Zeyd'i ilminde hiçbir değişiklik olmadan ezeli bir *şimdide* bilir.²⁰⁴ İkbal, Devvani'nin bu yaklaşımında gerçeklik payı bulmakta fakat bu görüşü katı ve geleceğe kapalı olarak değerlendirmektedir.²⁰⁵

¹⁹⁸ İkbal, İDD, s. 62.

¹⁹⁹ İkbal, İDD, s. 65.

²⁰⁰ İkbal, İDD, s. 66.

²⁰¹ İkbal, İDD, s. 27.

²⁰² İkbal, İDD, s. 28.

²⁰³ Özdemir, HÜR, s. 106.

²⁰⁴ Özdemir, HÜR, s. 106.

²⁰⁵ İkbal, İDD, s. 111.

Devvaniye getirdiği eleştiriden anlaşılacağı gibi İkbâl, Allah'ın bilgisinin ezeliiliği ile insanın hürriyeti arasındaki probleme Allah'ın bilgisinin geçmiş, şimdi ve gelecek şeklindeki tüm sürecin aynı anda bilinmesi şeklinde bir çözüm getirmemektedir. İkbâl, probleme süreç (duration) terimi üzerinden cevap aramaktadır. Onun için süreç denilen şey her an yeni faaliyetlerin hayata geldiği bir sistemi ifade etmektedir. İkbâl için evren; olasılıkların dışsal ve katı bir sistem tarafından tüm şekliyle belirlendiği bir sistemi ifade etmez. Onun için zaman, açık olasılıkları ifade eder ve evren de bu olasılıkların bir sergisi şeklinde telakki edilebilir. Onun bahsettiği süreç kavramı, zaten belirlenip önceden tasarlanmış bir resmi temsil etmez, bilakis zaman, hayata getirilebilecek açık olasılıkların bir şeklini ifade eder.²⁰⁶

Muhammed İkbâl, kader ve benliğin hürriyeti mevzusuna da zamana ve doğaya bakışındaki gibi dinamik bir anlayışla yaklaşmıştır. Problemi daha ziyade psikolojik ve şuura dayalı olarak değerlendiren düşünürümüz zaman ve kader hususundaki şu sözleri onu daha net anlayabilmemize imkan vermektedir:

“O halde, şuurlu tecrübemizin daha derinden tahlili sonucu görüldüğü gibi, saf zaman, soyut ve tersine çevrilebilir anlardan müteşekkil bir dizi değildir. İçinde, geçmişin arkada bırakılmadığı, aksine şimdiki zamanla hareket eden ve ilerleyen bir organik bütündür. Gelecek ise kat edilmesi gereken bir yol değildir. Geleceği biz sadece önümüzde buluruz. Var olduğunu söylüyorsak da sadece belirsiz bir imkân olduğu için. İşte organik bütün olarak bilinen zamanla ilgili bu kavram, Kur’ân-ı Kerim’in diliyle kader olarak addolunmuştur. Ne var ki bunu ne İslam dünyası ne de bunun dışındaki dünyalar iyi anlayabilmişlerdir. Aslında kader, imkânları hala belli olmayan zamandan ibarettir. Başka bir deyişle, kader, sebep-netice kuralları içinde bulunmayan zamandır. Bu aynı zamanda mantıki anlayışın buna empoze ettiği şemadan bağımsız bir zamandır. Bir tek kelime ile kader, bir fikir ya da hesap işi değil hissedilen bir zamandır.”²⁰⁷

Filozofa göre kader, harici bir kuvvet tarafından emredilen bir şey değil, daha ziyade her şeyin kendi iç yeteneğidir. Bu iç yetenek olgusu, İkbâl'in düşüncesinde her an yeni bir fiil üzerinde olan Mutlak Ego ya da Yaratıcının eşsiz ve sınırsız fiillerinin, sonsuz olasılıklarının ve her biri birbirinden farklı eylemlerin insani

²⁰⁶ Muhammed Munawwar, “Iqbal’s Idea of Taqdir”, <http://disna.us/allamaiqbal/2010/10/15/iqbals-idea-of-taqdir-destiny/#more-111>, (TAQ), (19.06.2011).

²⁰⁷ İkbâl, İDD, s. 75.

egodaki yansıması olarak düşünülebilir. İnsan, Yaratan’a benzemeye çalışarak yükselebilir. Allah tarafından insana diğer hiçbir varlığa verilmeyen bir hürriyet verilmiştir. İnsandaki iç yetenek demek, insanın önüne sunulan sınırsız olasılıklardan pay kapmakta ego ile karar verişini ifade etmektedir. Sir Seyyid Ahmet Han’ın verdiği bir örnekle bu iç yeteneği açıklayacak olursak: bir insanın boğulma sonucu öleceğini önceden haber veren bir müneccim bulunsa ve bu müneccimin dediği gibi bahsedilen kişi boğularak ölse, bu ölümden müneccimin sorumlu olduğu söylenemez. Allah’ın ilminde olan takdir insanın hürriyetine sınırlama getirmez.²⁰⁸ Neticesi ölüm de olsa bunu seçebilme ehliyeti bir yetenek olarak irade sahibi olan insanda potansiyel anlamda vardır ve İkbâl’in de dediği gibi Cenab-ı Hakk’ın yarattığı imkânlar herhangi bir dış baskı olmaksızın sırasıyla kuvveden fiile çıkabilirler.²⁰⁹

İkbâl, kader ve benliğin hürriyeti meselesinde icat ve yaratış ile tekerrürün farkına dikkat çekmektedir. Bilim, kendisine has yöntemlerle elle tutulabilecek genel geçer tarifler yapabilmek için evrendeki tekrarlama kurallarını ortaya koymaya çalışır. Hayat ise buna karşıt olarak bir belirsizliği bünyesinde barındırır. Düşünürümüz, her yaratıcı faaliyetin bir özgür faaliyet olduğunu anlatır ve hayatın mekanizma şeklinde tanımlanamayacağını söyler.²¹⁰ İkbâl’e göre serili zaman ve ilahi zaman (yahut süreç) arasındaki fark sürecin geçmişten, şimdi ve geleceğe doğru içerisinde açık olanakları barındıran bir hal olmasıdır. Süreç; hayatın, düşünce ve amacı içinde barındıran bir birlik ya da benliğin şahsi tecrübelerinin birliğine benzer bir halde ardışık olmayan değişimlerini ifade eder.²¹¹ Ego, gelişen arzu, istek ve umutlarıyla durmadan yeni idealler üretir ve böylece yaşamdaki her anın yeni ve bir başka an olduğu ifade edilebilir.²¹² İkbâl’e göre hayatın kendisi her an yeni cevherleri ortaya saçmaya hazır bir durumdur ve ilmi denklemlere sığamayacak bir orijinalitesi vardır. Bu da benliğin hür iradesiyle seçimler yapabileceği bir hali ifade eder.

²⁰⁸ İslâm Düşüncesi Tarihi, Ed. M.M. Şerif, çev. Ed. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990, s. 393.

²⁰⁹ İkbâl, İDD, s. 76.

²¹⁰ İkbâl, İDD, ss. 75-76.

²¹¹ Farooqi, Hafız Abdullah, “İqbal and Bergson On Time”, *Iqbal’s Thought And Art*, Ed. M. Saeed Sheikh, Bazm –i İkbâl Club Road, Lahore, 1987, s. 249.

²¹² Farooqi, s. 249.

Muhammed İkbâl, zaman hususunda dıştan getirilen tarif ve tanımlamalar bir yana zamanın anlaşılabilmesinin en doğru yolunun gerçek zamanı ortaya koyacak esas vasıta olan şuur tecrübemizin ruhi bir tahlilinde yattığını iddia eder.²¹³ O, her şeye egemen olan egonun hayatının, bitimli yahut geçici nefisle kıyas edildiğinde, Mutlak Benlik ya da Egonun zamanının sıra takip etmeyen bir değişme olduğunu söylemektedir.²¹⁴

Muhammed İkbâl, ilahi ilmi bir çeşit pasif ilim olarak görmekle de Mutlak ego yahut Yaratan'ın yanlış anlaşılacağı kanısındadır.²¹⁵ Hayat ya da tarih, evvelden bir dış kuvvet tarafından tasarlanmış bir oyunun yeri geldiğinde ortaya çıkan resimleri olarak telakki edilecek olursa, insan için ortada ne en küçük bir yenilik fırsatı ne de bir değişim şansı kalacaktır. İkbâl, kader ve insani benliğin hürriyeti arasındaki uzlaştırma çabasında, her biri önceden tahmin edilemeyen güçlerle donatılmış egolar olan insani benliklerin zuhurunun, insana bir hürriyet bahşedilmesine mukabil Sonsuz Ego olan Yaratıcının hürriyetine bir sınır koymak manasına geldiğinin de altını çizerek. Fakat ona göre bu sınır yine yaratanın kendi öz tasarrufu tarafından kendi kendisine konulmuştur ve dışarıdan konulmayan bir sınır olduğu için bu durum O'nun sonsuz özgürlüğüne bir hâlel getirmez. Bilakis kendi hürriyetini sınırlandırmakla fani ve geçici benliklerin kendi hayatlarındaki hürleşme süreçlerinde yarattıklarına desteklik etmektedir.²¹⁶

İkbâl, insani benliğe bağışlanan hürriyetin Mutlak Benliğin hürriyetine bir sınırlama getirilmesi demek olduğunun farkındadır. Fakat düşünürü göre bu sınırlama Allah'a dışarıdan gelen bir baskı neticesinde değildir. Bu sınırlama Mutlak Ego'nun yaratıcı hürriyetinden kaynaklanır ve bunun neticesinde insan, kendi hayatının, gücünün ve hürriyetinin katılımcısı olmak üzere sınırlı benlik olarak seçilmiştir.²¹⁷

Neticede şunu söyleyebiliriz ki; İkbâl, ne tam anlamıyla determinist (cebri), ne de tam manasıyla indeterminist (özgürlükçü) bir filozoftur. O, kader ve hürriyet kavramlarını uzlaştırmaya çalışmış bir filozoftur. Kişisel irade hürriyeti İkbâl'e göre,

²¹³ İkbâl, İDD, s. 108.

²¹⁴ İkbâl, İDD, s. 109.

²¹⁵ İkbâl, İDD, s. 112.

²¹⁶ İkbâl, İDD, s. 112.

²¹⁷ Hasan, s. 94.

katı ve belirgin bir gerçek olmadığı gibi sadece bir varsayım da değildir.²¹⁸ Bu anlamda İkbâl'in uzlaştırmacı bir filozof olduğu anlaşılmaktadır.

2.1.1.2. İkbâl'in İrade Hürriyeti ve Yaratma Kavramlarına Bakışı

Bir önceki bölümde İkbâl'in ezeli bilgi ve kader kavramlarını değerlendirişi dâhilinde Allah'ın mutlak bilgisi ve insan hürriyeti arasındaki paradokstan bahsedilmiştir. Hatırlayacağımız gibi filozof, insani benliğin hürriyeti namına Mutlak Ego'nun kendi kendisini bilerek ve isteyerek sınırlandırdığını söylemektedir. Yani İkbâl, her şeyden önce Allah tarafından insana bahşedilen bir irade serbestisinden bahsetmektedir.

İrade hürriyeti probleminin tarihi düşünce tarihi kadar eskidir denilebilir. İnsan, dış tesirlerin, meselâ; sosyal muhitin, yıldızların, tabiatüstü kuvvetlerin, istikbalini belirtmek hususunda müessir olup olmadığını çok eskidenleri kendi kendine sormuştur. Tabiatıyla böyle bir soru, insanın kendi kaderini tayin hususunda serbest olup olmadığı sorusunu da hatıra getirmiştir.²¹⁹

Kelam literatüründe irade özgürlüğü anlamına gelen *ihiyar* (serbestlik) ve insandan özgür iradeyi soyutlama anlamına gelen *cebîr* (zorunluluk) kavramları İslam düşünce tarihinde İlâhî irade ve insan hürriyeti bağlamında yoğun tartışmalara sebep olmuştur. Bu konu çerçevesinde farklı kelâmî ve felsefî yaklaşımların ortaya çıktığı görülmektedir. Kaderiyeciler, kader kelimesini kudret ve irade anlamında kullanmışlar ve genel olarak insan iradesinin varlığını ve hürlüğünü savunmuşlardır. Yine mutezile de insanın iradesinin hürriyetine vurgu yapmışlardır. Fakat bu durumda ilahî bilgi ve hürriyet tartışmasında Allah'ın ilmine eksiklik izafe edilmektedir ki Mutezileden ve Kaderiyeden buna doyurucu cevap alınamamaktadır. Cebriye ise insanın iradesini inkâr ederek hürriyetini yok eder. Cebriye'ye göre insan'ın fiillerini Allah yaratır. Bu durumda ise insanın iyi ve kötü tüm fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını iddia etmek gerekir ki bu da ciddi bir problemi beraberinde getirir. Kul, eğer hür değilse neden sorumlu tutulmaktadır? Eş'ârîye'nin irade hürriyeti tezi de tamamen doyurucu değildir. Eş'ârîye görüşünü savunanlar cüz'i iradenin Allah tarafından yaratıldığını, insanların yalnız isteme ve karar verme

²¹⁸ Hasan, s. 91.

²¹⁹ Güriz

kudretine sahip olduklarını, kararın icra edilmesiyle doğan neticenin ise Allah'ın eseri olduğunu beyan etmişlerdir. Yani insan fiili isteyebilir. Bununla beraber sonucu yaratmak Allah'a mahsustur.²²⁰ Yani Eş'ârîye irade ve fiillerde Allah'ın etkisinin ağır bastığı görüşünü desteklemiştir. Maturidiye ise bu konuda ibreyi insandan ve iradeden yana biraz daha çevirmekte ve Mutezileye biraz daha yaklaşmaktadır.

Gördüğümüz kadarıyla cebriye hariç diğer tüm İslami ekoller az ya da çok iradenin hürriyetinden söz etmektedirler. Allah'ın ilmi ile insani iradenin hürriyeti paradoksu tüm ekollerde tartışmanın merkezinde bulunmaktadır. İkbal de bunun farkındadır ve hürriyet meselesinin halli onun felsefesinde önem arz etmektedir. Filozofun, gerek içinden çıktığı cemiyetteki Müslümanların durumu gerekse dünya sathında İslam âleminin içinde bulunduğu ümitsiz durum ona göre İslam'ın kader anlayışının yanlış yorumlanmasının bir neticesidir. Bir taraftan İslam felsefesinin fatalist Grek fikrine göre yorumu, diğer yandan menfi kaderciliğin Emeviler döneminde siyasal araç olarak kullanılması ve olduğu gibi halka empoze edilmesi İslam ümmetinin dinamizmini tüketmiş ve onu tembelleştirmiştir.

Tarihsel gerçekler toplumun zihin yapısının belirlenmesinde önemli bir etkindir. Mesela Epikuros'çu etik anlayışının ortaya çıkmasında filozofun yaşadığı dönemin siyasal anlamda çalkantılı hali ve halkın maddi yetersizlikleri onun fikirlerinin tutunmasında önemli bir etkindir. Daha yakın döneme bakacak olursak II. Dünya Savaşı sonrası mevcut halin batılı fikir adamlarının dünya görüşünü nasıl etkilediği buna örnek gösterilebilir. Bu dönemde yaşayan birçok aydın ve düşünürün intiharla gelen ölümleri dünyanın değiştirilebileceğine olan inancın yitirilmesi ile yakından ilgilidir. İkbal, İslam âleminin içinde bulunduğu karanlık bir dönemde benlikten ve iradeden bahsetmekte, var olmanın iradeye inanmakla, arzulamakla, çabalamakla mümkün olabileceğini ifade etmektedir.

İkbal, İslam filozoflarının cüz-i irade/küllî irade perspektifinde tartıştıkları probleme ferdi ego ve Mutlak Ego çerçevesinde ve daha ziyade tecrübi şuura bağlı psikolojik bir cevap aramaktadır. Fakat onun ortaya koyduğu en farklı iddia Mutlak Benliğin kendi hürriyetini kısıtlayarak sınırlı bir benliğin varlığına müsaade etmesidir. Bu açıdan probleme süreççi bir çözüm getirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

²²⁰ Güriz

İkbal'e göre tüm tecrübelerimizin nihai temeli ego diyebileceğimiz uzağı görebilen ve yaratıcı yeteneği olan bir iradedir.²²¹

Descartes, insanın irade hürriyetine sahip olmasını ispatı dahi gerekli olmayan aşikâr bir gerçek, insanda doğuştan mevcut bir fikir olarak kabul etmektedir. Hatta varlığın kanıtı olarak *düşünmeyi* gösteren Descartes, iradenin serbestliğini, düşünmeye dahi takaddüm eden bir gerçek olarak benimsemektedir.²²² Descartes, metodik şüpheyi kullanarak bir dizi çıkarımlar neticesinde Tanrı'nın varlığına ulaşmaktadır. Ona göre şüphe ediyor olabilmesi bile irade hürriyetinin delilidir. İrade serbestliğinin düşünceye tahakkümüyle filozof bunu kastetmektedir. Başka hiçbir delil bulamayacak olsak bile sadece kuşkulanan bir varlık olması insanın özgür olduğunu gösterir.²²³ Hatta ona göre yanlış denilen şey; anlama yetisinin kapsam bakımından sınırlı olmasına rağmen, iradeninse kapsam bakımından sınırsız bir güç olmasıdır. Descartes'in benlik anlamında ferdi hürriyeti tanımlaması ve psikolojik tahlilleri İkbal'i andırmakla beraber aralarında ciddi farklar vardır. Descartes ahlak hakkında konuşurken şunları söylemektedir:

*“Üçüncü düsturum, her zaman talihten çok kendimi yenmeye ve dünyanın düzeninden çok kendi isteklerimi değiştirmeye ve genellikle, düşüncelerimizden başka hiçbir şeyin tamamıyla elimizde olmadığına; dolayısıyla, dışımızda olan şeyler hakkında elimizden geleni yaptıktan sonra, gücümüzün yetmediği tüm şeylerin bizim için mutlak olarak imkânsız olduğuna inanmak olduğuna inanmak alışkanlığını edinmeye çalışmaktı.”*²²⁴

Descartes'in sözlerinden İslami anlamda tevekküle benzer bir yorum çıkarmak mümkün olmakla beraber bizce bu onun düalizminden kaynaklanan bir kabul halidir. Descartes, maddi ve ruhsal (tinsel) töz olarak iki tür tözden bahseder. Tinsel tözün özü düşünme, maddenin özü ise yer kaplama yani *uzam*dır. Descartes'in bu fikri, mevcut gelişen bilime çok uygun düşüyordu. Fakat madde ve ruhtan yani beden ve zihinden meydana gelen bir varlık olan insan söz konusu olunca bu varlık görüşü çok ciddi bir güçlüğü sebep oluyordu. Aralarında hiçbir ortak yön olmayan, yer kaplamayan tin ile yer kaplayan fakat düşünemeyen maddi töz nasıl oluyor da etkileşimde bulunuyorlardı? Descartes bu soruyu yine bilindik mekanik materyalist

²²¹ İkbal, İDD, s. 91.

²²² Güriz

²²³ Orhan Hançerlioğlu, **Düşünce Tarihi**, Remzi Kitabevi, s. 203.

²²⁴ Rene Descartes, **Metot Üzerine Konuşma**, çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınları, s. 27.

yaklaşımıyla bir tür bilimsel – tıbbi probleme indirgemiş beden – zihin ilişkisinin beynin arkasındaki bir yerde, kozalaksı bezde hayat bulduğunu söyler.²²⁵ Yani Descartes, İslam felsefesindeki kavramlarla tanımlayacak olursak ruhun ya da nefsin bedenle olan sonsuz münasebetini bir çeşit sınırlı anatomik gerçekle açıklamaya çalışmaktadır. Hal böyle olunca iradeyi tahlil ederken dile getirdiği şeyin sadece ampirik benliğin ele alınmasından müteşekkil olduğu anlaşılmaktadır. Oysa İktbal’in felsefesinde beden ve ruh arasında kopukluk yoktur ve yeri gelince ruh bedene tesir edebilir. Bu zaviyeden, Descartes’in iradi yaklaşımları İktbal’in müştak insanını tarife yetmemektedir. İktbal’in tasavvur ettiği benlik, tabiatı kabullenmek yerine onu değiştirmek ve onunla beraber kaostan kozmosa doğru değişmeyi gaye edinmelidir. O, yaratıcıdır. Takdirin zincirine takılmaz, mücadele eder ve değiştirir.

Filozofumuza göre benliğin durumu, benliğin hayatı bir gerginlik halidir.²²⁶ Bu gerginlik hali ona göre menfi değil bilakis müspettir. Çünkü benlik bu hal vesilesiyle çevreyle temasa geçer, çevreden etkilenir ve çevreye etkir. Benlik bilerek ve isteyerek bu mücadele haline katılır. İktbal bu durumu şu sözleri ile anlatır:

*“Benlik karşılıklı saldırıların yapılmakta olduğu arenanın dışında kalmaz. Aksine, benlik, bu arenada yön veren bir enerji olarak durur ve kendi tecrübesiyle şekillenir, gelişir”*²²⁷

Benliğin gelişmesinde düşünce kadar faaliyet de önemlidir. Benliğin nihai gayesi bir şeyi görmek değil bir şey olmaktır. Bendeki bu bir şey olma çabasıdır ki onu daha derin bir ‘ben-im’ şuuruna iletir. İktbal, bu şuurun Descartes’in düşünüyorum’unda değil Kant’ın yapabilirim’inde aranması gerektiğini söyler.²²⁸

İktbal’e göre beden mutlak boşlukta olan bir şey değildir. Filozofa göre beden bir çeşit olaylar ve fiiller nizamıdır. Yine ona göre ego ya da ruh olarak tanımlanan deneyim ve tecrübe sistemi de bir hareket ve fiiller sistemidir. Bu durum ruh ve beden farkını ortadan kaldırmaz, aksine onları birbirine daha yakın hale getirir. İktbal beden, ruhun birikmiş fiil veya alışkanlıkları olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla da beden ruhtan ayırt edilemez.²²⁹ Filozof Kur’ân – ı Kerim’de geçen *Emir ve Halk* kelimeleri arasındaki farka dikkat çeker ve Allah - Evren ve Allah - Benlik arası

²²⁵ Cevizci, SÖZ, s. 463.

²²⁶ İktbal, İDD, s. 91.

²²⁷ İktbal, İDD, s. 143.

²²⁸ İktbal, İDD, s. 261.

²²⁹ İktbal, İDD, s. 146.

ilişki için kullanılan bu terimlerin farkından yola çıkarak ruhun gerçek mahiyetinin sevk ve idare edici olduğu neticesine varır.²³⁰ Düşünürümüze göre “Sana ruhu sorarlar. De ki: Ruh Rabbimin *emrindendir*. Zaten size az bir bilgiden başka bir şey de verilmemiştir.”²³¹ ayetinde geçen “ruhun rabbın emrinde olması”, ruhun esas sevk ve idare edici olduğuna bir delildir zira İkbâl ayete göre ruhun Zât-ı İlâhî’nin sevk ve idare edici kudretinden kaynaklandığına vurgu yapmaktadır.²³² Böylece ruh yahut ego hem kaynağını mutlak ve Sonsuz Hürriyet sahibinden alan kesin ve güçlü bir irade serbestîsinin sahibi hem de her anlamda yaratıcı bir hüviyetin naibi olmaktadır. Neticede filozofumuz şunu söyler: “Bu itibarla benim gerçek kişiliğim bir şey değil, bir ameldir.”²³³

İkbâl’e göre benliği daha etkin kılan düşünmekten ziyade eylemektir. Kant da bunu söylemektedir fakat İkbâl’in, benliğin eylemi ya da yaratıcılığına dair düşüncesiyle Kant’ın bu husustaki yaklaşımı arasında fark olduğu anlaşılmaktadır. Kant, hürriyet meselesinin hallini gneseolojik düalite (düalist bilgi teorisi) üzerine inşa etmiştir. Ona göre görünüş âlemi illiyet prensibinden ayrılamaz. Fakat kanunlara tabi olan varlık ancak görünüş âlemidir. Bir de görünüş âleminden başka olarak *kendi başına var olan* bir âlem vardır. Bu âlem ise kausalite (sebebi-sonuç) kaidelerinden ayırdır ve tabiat kanunları bu âleme tesir etmez. İnsan da diğer varlık âlemi gibi iki sahaya ayrılır: Beden ya da görünüş sahası (ki bu tarafa illi kanunlar hâkimdirler) ve akli varlık sahası. Kendi başına var olanla tanımlanmak istenen saha ise bir *ben* ya da akli varlık sahasıdır ki bu tarafa dair müspet bilgi temin edilemez ve bu sahada determinizmin kanunları işlemez. Kendi başına var olan bu âlemde hüküm sürense artık illiyet değil aklın kanunlarıdır. Kısaca Kant aklın kanunlarına göre hareket etmeyi hürriyet olarak telakki etmektedir. Kant’a göre hürriyet de bir nevi determinasyondur ancak kaynağı tabiat kanunları olan değil aklın kanunları olan bir determinasyondur.²³⁴

Bize göre İkbâl ve Kant’ın hürriyete bakışları arasında bazı önemli farklar olduğu anlaşılmaktadır. Öncelikle Kant’ın 1804 yılında ölümünden yaklaşık yüzyıl

²³⁰ İkbâl, İDD, s. 143.

²³¹ İsra, 17/85.

²³² İkbâl, İDD, s. 143.

²³³ İkbâl, İDD, s. 143.

²³⁴ Takıyettin Mengüşoğlu, **Kant ve Scheler’de İnsan Problemi**, Pulhan Matbaası, İstanbul, 1949, ss. 85 – 86.

sonra bilim dünyasının madde âlemine bakışını kökten değiştirecek gelişmeler yaşanmıştır. Kant, antinomilerini (çatışkıları) ifade ederken kendi döneminde etkili olan Newton'cu fiziğin mutlak zaman kavramından istifade etmiştir. Böylece o, evrenin yapısıyla ilgili düşüncelerini (bilimsel verilerin kendi zamanındaki seviyesi sebebiyle) tez ve antitezler ya da çatışkılar şeklinde sunmuştur. Zira Hawking'in de dediği gibi; "İnsanların çoğunun temelde statik ve değişmeyen bir evrene inandıkları dönemde, evrenin bir başlangıcının olup olmadığı sorusu daha çok fizik ötesi ve din bilimi kapsamına giriyordu."²³⁵ Oysa Einstein, formülleriyle uzay ve zamanı birbirine bağlamış, mutlak zamana dayalı felsefi düşünceyi değiştirmiştir.²³⁶ 1927 yılında Heisenberg, belirsizlik kuramını ortaya atınca Kant'ın üçüncü antinomisi²³⁷, Hubble'in deneysel yollarla uzayın genişlediğini ispatlaması neticesinde filozofun birinci antinomisi²³⁸ hakkında daha net şeyler söylenebilmiştir. İktbal pozitif ilmin kendisine verdiği bilgilerle Kant'tan daha farklı şeyler söyleyebilmiştir. İktbal'in madde ve beden tasavvurunda Kant gibi, determinasyona katı bir bağıllık yoktur.²³⁹ Kant, insanı beden ve akıl sahası olarak ikiye ayırıp hürriyeti bu düalliteye göre şekillendirirken İktbal'in ise beden ve ruh arasındaki bütünlüğe göre bir sistem kurduğu görülmektedir. Filozofumuz, ruh ya da ego denilen kuvveti Zat – ı İlahi'nin kuvvetine bağlayarak tabiatın takdir ya da kausalite zincirine takılmayan bir benlik inşa etme amacındadır.²⁴⁰ İktbal'in felsefesinde beden ve ruh için ayrı ayrı tanımlanan hürriyet sahalarından ziyade beden ruhtan güç aldığı birleşik bir hürriyet alanından bahsedilebilir. Ayrıca Kant, hürriyet de bir nevi determinasyondur ancak; kaynağı

²³⁵ Hawking, s. 24.

²³⁶ Taslaman, Caner, "Din Felsefesi Açısından Entropi Yasası", <http://www.canertaslaman.com/entropi/>, (09.08.2011).

²³⁷ Her şeyin bir nedeni vardır/Her şeyin bir nedeni yoktur.

²³⁸ Evren mekân bakımından sınırlıdır/Evren mekân bakımından sınırsızdır.

²³⁹ Kant, âlemdaki dengeyi maddenin kendi güçleri ve değişmeyen yasaları düzenler derken, kendisinin astronomi ve fiziğe bakışının, mekanistlerden ve hele hele Demokritos yolundan giden naturalistlerden kesin bir şekilde ayrı olduğunu söyler. Bkz. Heimsoeth, Heinz, **Kant'ın Felsefesi**, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2007, ss. 29-30.

²⁴⁰ Bu anlamda Kant'da da (İktbal'in Hegel'e getirdiği eleştiri gibi) Hegel'in Aklın Hilesi olarak tarif ettiği kurulu makine fikrine benzer bir düşünce biçimi bulunmaktadır. "İsteklerin mekanizması, yani tutkuların ve isteklerin zorlu dinamizmi, Kant'a göre tek tek insanların bilgisi ve niyeti dışında yüksek bir amacın hizmetindedir." Ayrıca Kant şunları demektedir: "İnsanların işlerinin anlamsız görünen gidişinde, sanki gizli bir plan saklıdır... dolambaçlı yollar sonunda insan türü için önceden çizilmiş olan amaca çıkar." Hegel ve Kant'ın tarih hakkındaki fikirlerinde Tanrısal bir önceden görme ve yönetmenin var olduğunu söyleyen Heinz Heimsoeth, Kant'ın bu düşüncelerinin sonradan Hegel'de biraz değişerek "aklın hilesi" şekline dönüştüğünü ifade etmektedir. Bkz. Heinz Heimsoeth, **Kant'ın Felsefesi**, ss. 183-184.

tabiat kanunları olan değil aklın kanunları olan bir determinasyondur derken kendi başına var olan *benin* hürriyetinde amprik benin illiyedinin bir yansıması olduğu anlaşılmaktadır. Bizim düşüncemize göre Kant'ın irade hürriyetine bakışı ile İkbal'in bakışı arasındaki en temel fark Kant'ın beden ve akıl ayrımındaki düalizmine karşıt olarak İkbal'in beden ve egonun birbirini tamamlar nitelikte olduğunu söylemesi ve ruhun yükseltici gücü ile bedenin de takdir zincirinden kurtulabileceğidir. Bunun en güzel misali İslam Tasavvufunda kendisini göstermektedir. Mürit, züht ve takva neticesinde bedenin esirliğinden kurtulabilmektedir ki bu amprik benliğin illiyet kanunlarından sıyrılması olarak düşünülebilir. Aynı zamanda masivadan uzaklaşan ruh kendi içine (mavera) dalmakta ve derinleşmektedir. Ruh ve beden bu ikili münasebeti neticesinde düalist bir hürriyet tasavvurunun tanımladığı bireyden daha vurucu, yaratıcı ve etkili bir bireye dönüşülebilmektedir. Hallac – ı Mansur'un, Hz. Ali'nin, Beyazid – i Bistami'nin kullukları akla getirilecek olursa bu tür kullukta kişi Hak'la birliktedir ve bir taraftan ihtiyarsızlık içinde bir ihtiyara sahiptir ki Mevlânâ bunu *seçkinlerin cebri*²⁴¹ diye nitelendirir.

Zorunluluk ve hürriyet kavramlarının çelişik ilişkisine dair söz söyleyenlerden birisi olan Fichte de irade özgürlüğüne dair ispatlarını *ben* orijini üzerine inşa etmektedir. Kant, öyle davran ki davranışın genel bir yasayı belirtsin diyordu. Yani ona göre iyi davranışlar ve kötü davranışlar vardı. Fakat Fichte, bu noktada Kant'tan ayrılmaktadır. Fichte'ye göre her davranış iyidir çünkü *davranmak* demek özgürlüğün hayat bulması için olmazsa olmazdır ve bu yüzden davranmak başlı başına iyidir.²⁴² “Bir şeyler düşünmek için değil, bir şeyler yapmak için yaşıyoruz”²⁴³ diyen Fichte'nin eylemci bir filozof olduğu açıktır.²⁴⁴ Onunla beraber Batı'da akılcılığın kurucusu sayılabilecek olan Descartes'in *düşünce*'si yerini *eylem*'e bırakmaktadır. Fichte var olmak için düşünmekten ziyade eylemek gerektiğini öne sürmektedir. Kısacası Descartes'in *düşünüyorum, öyleyse varım* ifadesini Fichte'de *eyliyorum, öyleyse varım* şekline dönmemektedir. Fichte'nin eylem kavramı yerine

²⁴¹ Ramazan Altıntaş, “Mevlana'da İrade Hürriyeti”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, ARALIK-2004, Cilt: VIII / 2, ss.1-15.

²⁴² Hançerlioğlu, s. 267.

²⁴³ Hançerlioğlu, s. 268.

²⁴⁴ Fichte'nin düşünceleri bize İkbal'in Âdem'in düşüşü kıssasını yorumlayışını hatırlatıyor. İkbal de Âdem'in eylemi için her ne kadar şeytana uyularak yapılmış ve kötü bir fiil olsa da Âdem'in iradesini kullanması dolayısıyla kıymetli olduğundan söz etmektedir.

İkbal’de *yaratma ya da faaliyet* kavramı konulabilir. Bu açıdan iki filozof birbirine çok benzemektedirler. Fichte, Monizm ve hürriyeti, yani uyuşamaz gibi görünen iki şeyi sentezlemeye çalışmıştır. Panteist bir düşünür olan Fichte, aşkın Tanrı fikrini kabul etmemesine gerekçe olarak şahsi bir varlık, bir süjenin, kendini sınırlayan bir obje olmadan var olamayacağını; ister kendi tarafından ve isterse başka bir şey tarafından sınırlanmış olsun, neticede sınırlanan bir varlık olduğunu ve Tanrı’nın bu şekilde telakki edilemeyeceğini iddia etmektedir.²⁴⁵ Ona göre gerçek ve yaşayan Tanrı insan – Tanrıdır. Alfred Weber’in ifadesiyle o, Tanrı’nın kişiliğini inkâr etmekle, aynı zamanda hem mutlak bir ben, ben – olmayan’ı yaratan bir ben fikrini, hem de kendi *a priori* inşa metodunu mahkûm etmiş olmaktadır.²⁴⁶ İkbal ise Mutlak ve aşkın bir Yüce Benliğe inanmaktadır ve yine İkbal’e göre insani benliğin irade gücü de bu Mutlak Benle olan temasından kaynaklanmaktadır.

İkbal’in benliğin hürriyeti problemine bu derece eğilmesinin en önemli sebeplerinden birisinin Doğu’nun Batı’ya karşı içinde bulunduğu yeniklik psikolojisini ortadan kaldırmaya dair yeni fikirler üretmeye çalışması olduğu anlaşılmaktadır. Bahsedilen psikoloji bir iradesizlik ve hürriyetin inkârı durumudur ve kabul edilebilecek bir şey değildir. İkbal, bu güçsüz benliği ve hür iradeyi inkar durumunu şöyle eleştirir:

*“Senin varlığında benlik yok. Sen üstü altın işlemeli bir kına benziyorsun ama içinde kılıç yok. Sen Allahın varlığına inanmıyorsun. Ben de senin varlığına inanmıyorum.”*²⁴⁷

İslam âleminde yıllarca kelim, felsefe ve tasavvuf sahasında tartışmalara konu olan irade hürriyeti ve benlik problemlerine getirilen çözümlerin Müslümanların dirilişi ve kendilerine özgüvenlerinin tazelenmesi için ne derecede kullanılabilir ve yenileyici yaklaşımlar olduğunun tartışmaya açık bir konu olduğu görülmektedir. İkbal’in konuyla alakalı değerlendirmesinde insanı bir bütün olarak ele aldığı, hem tabii hem de psikolojik ve manevi bir analiz neticesinde çözümler ürettiği görülmektedir. İkbal hem kelim hem de felsefe sahasında oldukça derin bir bilgiye sahip olmasına rağmen sadece metafizik ve soyut yaklaşımlarla Müslümanların benliğinin diriltilebileceğine itibar etmemektedir. Onun

²⁴⁵ Weber, Alfred, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1993, s. 337.

²⁴⁶ Weber, s. 338.

²⁴⁷ İkbal, DARB, s. 16.

düşüncesinde, cebri görüşe ve fatalizme karşı bir tedavi yöntemi bulunacaksa bunun hem felsefî (ya da akli) hem de kalbi taraftan doyurucu olması gerektiği aşîkârdır. İkbâl'in *manevi şeyhim* dediği Mevlânâ da aynı yükü sırtlayanlardan birisi olarak kabul edilebilir. Mevlana da problemin hem akıl hem de kalbi doyuracak uygun bir cevapla çözülebileceğini düşünmüştür. Mevlânâ'ya göre, insanın eylemlerinde zorunlu (cebri) olduğunu ilk savunan şeytan, insanın eylemlerinde özgür (ihtiyari) olduğunu ilk savunan da bir insan olan Âdem peygamberdir.

O bu konuda şunları söyler:

"Ey parlak alınlı! Babandan öğren; bundan önce "Rabbimiz; zulmettik"²⁴⁸ dedi. Ne bahane aradı, ne hilekârlık yaptı; ne de düzen ve hile bayrağını kaldırdı. O iblis yine tartışmaya başladı: "ben kırmızı yüzlüydüm, beni sararttın. Renk senin rengindir; beni boyayan sensin. Günahımın aslı ve afet ile yaram sensin." Dikkat et! Cebri olmamak ve yanlış davranmamak için Rabbim, "beni azgınlığa uğrattığından dolayı"²⁴⁹ ayetini oku. Ne zamana kadar cebir ağacına sığıracaksın? O iblis ve soyu gibi Allah ile savaşta ve tartışmada olacaksın?"²⁵⁰

Mevlana, suçunu kabullenen Âdem ya da insanın sorumluluk yüklenen bir varlık olduğu neticesini çıkarmakta ve benliğin hür olduğuna vurgu yapmaktadır. Oysa şeytan cürümünü kabul yerine iradesizliğine dair bazı deliller ortaya koymaya çalışarak ilk cebriyeci olmak durumuna düşüyor. İkbâl'in Hubut – u Âdem kıssasını yorumlayışının da aynı paralel de olduğu görülmelidir.

Mevlana ve İkbâl'in içinde yaşadıkları toplumların sosyal ve kültürel yapıları da birbirine oldukça benzemektedir. İki arif de İslam âleminin çalkantılı dönemlerinde yaşamışlardır. Sosyal durumun kader, irade ve benlik hürriyeti gibi problemlere cevap olarak üretilen çözümlere etkisi olduğu açıktır. Hatta ulemanın itirazlarına rağmen sosyal durumun etkisiyle menfî bir kadercilik bir cemiyette yer edinebilir. Bu durumu anlatırken İkbâl, Emevîler'in yaptıkları zulmü halka kabullendirmek için sadece Allah'ın emrini yerine getirdiklerini söylemelerine karşılık Hasan Basri Hazretlerinin bunları söyleyenleri Allah'ın düşmanı, yalancılar

²⁴⁸ A'râf, 7/23.

²⁴⁹ A'râf, 7/160.

²⁵⁰ Mevlana, **Mesnevi**, çev. Adnan Karaismailoğlu, Akçağ Yayınları, Ankara, 2009, (MESN), s. 489.

olarak nitelemesine dair bir rivayeti hatırlatır.²⁵¹ Yine Hz. Hasan Basri, Emevi meliki Abdülmelik B. Mervân'a kader hakkında yazdığı mektubunda şöyle demektedir:

*“...Ey Emirel Müminîn! Bilmiş ol ki Allah kullara yapılacak işleri kesin olarak mukadder kılmamıştır, fakat şöyle yaparsanız size böyle yaparım, böyle yaparsanız size şöyle yaparım, diyor ve onları ancak yaptıkları amellere göre cezalandırıyor...”*²⁵²

Müslüman ulemanın tüm muhalefetlerine rağmen küçük düşürücü bir kader anlayışının İslam âleminde yer edinmesinden yakınan İkbâl²⁵³, hem şiirleri hem de felsefi eserlerinde bu kapalı kader anlayışı ile savaşımıştır. İkbâl, benliğin hürriyetinin inkârını kişinin kendi varlığını inkârâ benzetir. O'nun bu konudaki yaklaşımı Mevlana ile benzerlik göstermektedir. Mevlana Mesnevi'de şunları söylemektedir:

*“Hak'tan acizlik ihtimalini kovdun, ama cahil, şaşkın ve bilmez dedin ona. Kaderiye mezhebinden olandan, Hakk'a acizlik isnadı yoktur; olsa da cahillik acizlikten daha kötüdür.”*²⁵⁴

Görüldüğü gibi Rumi, cebrî görüşü kaderî görüşten daha kötü bir konumda görmektedir. Zira hürriyeti inkâr, kişiyi tüm maddi ve manevi değer yaratıcılığından alıkoymakta ve onu tembel bir varlık haline getirmektedir ki bu insanın yaradılış gayesi ile çelişir.²⁵⁵

İkbâl, Mevlana'dan farklı olarak irade hürriyetini kendi içinde sonlu olarak telakki etmemektedir. Ona göre hürriyetin sonu, insanın üst kişiliğine uygun olarak yaşamaya serbestçe karar vermesi demektir.²⁵⁶ Genel manada sûfiler, mutlak bir 'ihtiyar' düşüncesi taraftarı değildir.²⁵⁷ Sûfizm'in nihai anlamda varmayı arzuladığı nokta fena makamıdır ki bu bir benlikten sıyrılma halidir. Mevlânâ birçok yerde bu benlikten sıyrılma haline vurgu yapar:

*“Bensiz, bizsiz olduğu halde hoş olanın, benlikten kurtulduğu için mutlu olanın kulu kölesiyim.”*²⁵⁸

²⁵¹ İkbâl, İDD, s. 153.

²⁵² Fıglalı, Ethem Ruhi, **Günümüz İslâm Mezhepleri**, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2008, s. 164.

²⁵³ İkbâl, İDD, s. 153.

²⁵⁴ Mevlana, MESN, s. 673.

²⁵⁵ Altıntaş, ss. 1-15.

²⁵⁶ Hasan, s. 103.

²⁵⁷ Altıntaş, ss. 1-15.

²⁵⁸ Mevlana Celaleddin-i Rumi, **H. Mevlana'nın Rubailer**, çev. Şefik Can, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, (RUB) Rubai no: 264

*“Kendi kusurunu gören, kendi benliğini yok etmeye uğraşan her dervişi, hayal peşinde koşuyor sanma. O hoş gidişlinin otağının bulunduğu yer, varlıktan da, mekândan da ve bütün evrenden de ileridir.”*²⁵⁹

Fakat İkbâl, mutlak ego ile direkt temasa geçildiği anda bile kendi kişiliğini yitirmeyen şuurlu bir benlik halinden bahsetmektedir.²⁶⁰ O, Allah karşısında bile kendinden geçmeyen benliğin ne derece bir kudret ve hürriyete sahip olduğunu şöyle tarif eder:

*“Eğer bu nurun huzurunda sabit kalırsan, kendini Allah gibi Hayy ve Kayyum san!”*²⁶¹

Annemarie Schimmel, bu dizeyi şöyle şerh etmektedir: “Allah’ın huzurunda fena fillâh olmayan, Büyük Ego’nun karşısında tahammül edebilen Küçük Ego, bu mertebeye ulaştıktan sonra artık bu fani dünyada ve geçici zamanda değil, ezeli ve ebedi bir şimdide yaşamaktadır.”²⁶²

Benlikten sıyrılma yerine benliği terbiye etme ve onu yükseltip, yüceltmenin hakikatine inanan İkbâl’in hür benlik tasavvurunun mevcut sûfi gelenekten ayrılarak meydan okuyan bir tavra kaydığı görülmektedir. Bunun sebebinin, filozofun zihnindeki ayakları yere basan karakterin inşası için cemiyete güç aşılama olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu meydan okuyan tavrından dolayı ondaki benlik anlayışı Mutlak İradeden kopukmuş gibi düşünülemez. O, hiçbir yerde insanın tümüyle hür olduğunu iddia etmemektedir. Sadece Allah, yani Mutlak Benlik tam hürriyetin sahibidir.²⁶³ İkbâl sadece hürriyetin, benliğin inkişafı ile orantılı olduğunu göstermek istemektedir. O bir dizesinde şunları söylüyor:

*“Çiğ danesi misin? Düşmek senin takdirindir! Bir derya mısın? Devam senin takdirindir.”*²⁶⁴

İkbâl’de hür benlikle donanmış olarak karşımıza çıkan şahsiyet düşüncesinin *üst insan* olarak sistematize edilmiş hali Nietzsche’de bulunmaktadır. İkbâl, Alman filozoftan iktibaslar yapmakla beraber onun ebedi dönüş temelli felsefesini çok sıkı bir mekanizma olarak yorumlamakta ve böylesi bir teoriyle benliğin ancak tahrip

²⁵⁹ Mevlana, RUB, Rubai no: 269

²⁶⁰ Hasan, s. 103.

²⁶¹ İkbâl, **Cavidname**, çev. Annemarie Schimmel, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1999, (CAVİD), s. 87.

²⁶² Annemarie Schimmel, “125. Bend şerhi” , İkbâl, CAVİD, s. 87.

²⁶³ Hasan, s. 102.

²⁶⁴ İkbâl, CAVİD, s. 272.

olacağını ve zayıflayacağını düşünmektedir. Hatta İkbâl, Nietzsche'nin telkin ettiği fikri fatalizmden bile daha ümitsiz olarak değerlendirmektedir.²⁶⁵ Muhammed İkbâl'in hür insanı gücünü Allah'tan alırken Nietzsche'nin üstün insanı kendisini Tanrı yerine koymakta ve bir taraftan meydan okur bir benlik içinde görünürken diğer taraftan güçsüz düşmektedir. İkbâl'de ise bilakis tevhit inancı benliğin itici gücü konumunda bulunmaktadır.²⁶⁶ Yine de İkbâl, Alman filozofun şahsiyete verdiği değeri görmüş ve değerlendirmiştir. Nietzsche, *Özgürlük ve Özgürsüzlük* belirtisi başlıklı bir yazısında şunları söyler:

*“Zorunlu gereksinimlerini yetersiz de olsa olabildiğince kendi başına karşılamak, tinin ve kişiliğin özgürlüğü doğrultusundadır. Aralarında gereksizlerin de bulunduğu birçok gereksinimi, başkalarının ve olabildiğince eksik karşılamasına izin vermek özgürsüzlüğe eğitir. İçine ve dışına giydiği her şeyi kendisi dokumuş, kendisi dikmiş olan sofist Hippias, böylelikle tinin ve kişiliğin en üst özgürlüğü doğrultusuna karşılık düşer. Her şeyin aynı ölçüde iyi ve mükemmel işlenmiş oluşu değildir önemli olan: gurur en yıpranmış yerleri bile onarır.”*²⁶⁷

Nietzsche'nin Hippias'ı bir irade insanı olarak değerlendirdiği bu sözler İkbâl'in bir ruh ve irade adamı olarak bize tanıttığı Evrengzib'i²⁶⁸ hatırlatır. İkbâl'in düşüncesinde de kula kulluk etmeyen, kendi ihtiyacını kendisi gideren, mücadele eden ve yaratan şahıs, benliğini yükselten ve hürleşen şahıstır.

İkbâlin felsefesinde ferdi benliğin Allah ile olan münasebeti insanî iradenin tanımlanmasında önemli yer arz etmektedir. İnsan müşahhas bir Allah'a inanmaktadır ve cüz-i egosu Külli Ego ile münasebet halindedir. Bu münasebet kişiye hürriyet sağlamaktadır. İkbâl elbette tam anlamıyla hür olunmadığının bilincindedir. Fakat o, Kant gibi, beden – ruh ikileminde ampirik benliğin tamamıyla

²⁶⁵ İkbâl, İDD, ss. 158 – 159.

²⁶⁶“Ferd, tevhitten dolayı lahuti oluyor; millet, tevhitten dolayı cebruti olur.” İkbâl, CAVİD, ss. 435-436.

²⁶⁷ Nietzsche, Nietzsche, **Gezgin Ve Gölgesi (İnsanca, Pek İnsanca 2)**, çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, İstanbul, 2005, (GEZ), s. 170.

²⁶⁸ Burada İkbâl'in birçok yerde adını zikrettiği, veli ve fakir yönünden övgüyle söz ettiği Evrengzib'i hatırlamakta yarar var. İmam- ı Rabbani'nin zindandan yazdığı mektuplarla kalbini yumuşattığı Cihangir'den* sonra gelen sultan olan Evrengzib, maişetini kendi eliyle ördüğü kepler ve eliyle yazdığı Mushaf-ı Şerifleri sattırarak geçimini sağlamış ve devlet hazinesinden bir kuruş para bile almamıştır. Bu âli şahsiyetinden dolayı Evrengzib, İkbâl'in insan-ı kâmiline örnek bir fakr sahibi zattır. Bkz. Yusuf Salih Karaca, “Pencap'ın Şeyh Torunlarına İsimli Şiire Dipnot”, İkbâl, **Cebrail'in Kanadı**, Furkan Yayınları, İstanbul, 1983, s. 160.

*Ekber Şah'ın oğlu.

illiyet prensiplerinin emrinde olduğunu da düşünmemektedir. Zira İkbâl'in düşüncesinde ruh bedene tesir eder ve gerekirse onu yükseltir.

Varoluşçu filozoflar gibi İkbâl'de hürriyetin risk ve sorumluluk taşıdığının farkındadır.²⁶⁹ Ama insandan önce Allah riske girmiş ve insana hürriyet bahşetmiştir. İlahi iradenin bu tehlikeyi göze almış olması, Allah'ın insana olan güvenini gösterir. İkbâl'in Hubûl-ı Âdem (Hazreti Âdem'in dünyaya indirilişi) kıssası hakkındaki yorumu da bu yöndedir. Filozof'a göre insan'ın ilk günahı, onun hür iradesi ve isteğiyle şuurlu olarak işlediği günahı. Bu vesileyle Âdem'in ilk günahı affedilmiştir.²⁷⁰

İnsan hürdür, fakat bu hürriyet başka hiçbir canlının mesul olmadığı sorumlulukları da beraberinde getirir. Şeytan, Âdem'i gizli *ilim ağacının*²⁷¹ meyvesinden yemeğe ikna etmiştir ve Âdem de aslında kötü olduğundan değil fakat fitratında acelecilik olduğundan bilgiye kısa yoldan varmak istemiştir. İkbâl'in değerlendirmesine göre insanın bu huyu ancak içinde yaşayacağı çeşitli sıkıntı ve elemelerle dolu bir yere gönderilerek terbiye edilebilirdi.²⁷² İnsan'a hürriyet verilmesi bu taraftan bakılınca oldukça trajik bir hali de beraberinde getirir. İnsan hürdür fakat aynı zamanda şeytanla mücadele edecek ve ya kaybedecek ya da bu savaşta düşmanını bir bileği taşı gibi kullanarak benliğini keskinleştirecek, hürleşecek, bir nevi kanatlanacaktır.

İkbâl, insani benliğin kendisine sunulan imkânlar dâhilinde yol alırken karşılaştığı tehlikelerle mücadelede insanın şahsiyetine güvenmektedir. Filozofun şahsiyet kavramına önem atfettiği anlaşılmaktadır. Zira o, karakteri insanın en büyük donanımı olarak görmektedir. Ve kişinin kaderinin de karakterinde yattığını söylemektedir.²⁷³ Filozofa göre, benliğin tekâmülü esnasında kişinin dert ve sıkıntılarla mücadelesinin sırrını tam olarak anlayamamakla beraber bunun amacının benliğimizi istikrara kavuşturmamız ve böylece ebediyete ulaşmamızı sağlamak olduğunu düşünebiliriz.²⁷⁴ İkbâl, benliğin tekâmül halinde ve ferdileşme arzusunda

²⁶⁹ Hasan, s. 95.

²⁷⁰ İkbâl, İDD, s. 120.

²⁷¹ Tevrat'ta ilim ağacı ifadesi yerine *iyiyle kötüyü bilme ağacı* tabiri kullanılmaktadır. Bkz. **Tevrat**, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 2009, s. 3.

²⁷² İkbâl, İDD, s. 121

²⁷³ Hasan, s. 98.

²⁷⁴ İkbâl, İDD s. 124.

olduğunu düşünmektedir. İnsan, bedenlen ölümlü olabilir ama ruhen kendi egosunda Mutlak Ego'yu eritmeye taliptir. Bunun ise bir nevi ölümsüzlük halini tanımladığı anlaşılmaktadır. Biz, bu hürleşme ya da ölümsüzleşme halinin daha detaylı tahlilini Kalbi ya da Sezgisel Hürriyet başlığı altında incelemeyi uygun görmekteyiz.

2.1.2. Kalbi (Sezgisel) Hürriyet

Muhammed İkbal'in sezgi yahut mukaşefe yoluyla elde edilen tecrübelerle bakışında geleneksel tasavvufi çizgiden farklı bir görüş ortaya koyduğu görülmektedir. O, bilhassa kendi zamanında elde edilen yeni teknik veriler ve bilimsel genişlemelerin de imkânıyla (hem kâinatın hem de insan vücudu ve bilhassa zihne dair yaklaşımlar) sezginin akıldan kopuk bir gerçek olmadığını söylemiştir. İkbal, Kant'ın rasyonalizminin aklın sınırlarını ortaya koyduğunu fakat bu büyük düşünürün rasyonel yaklaşımıyla hesaba vurulmaya çalışılan dinin dogmatik yanının bu yöntemle ispatlanamayacağını anlayan Avrupa'da dinin dogmadan arındırılması yoluna gidildiğini ifade eder.²⁷⁵ Düşünürümüze göre İslam âlimi Gazâli de Tanrı'yı tanıma ve ona yakınlaşmada aklın belini kırmış ve Mutlak Benliği tanımada geçerli yol olarak mistik tecrübeyi göstermiştir.²⁷⁶ Filozofumuza göre Gazâli'nin keşf sayesinde edindiği deneyim ve ruh hali onun düşünce ile sezginin alanlarını ayırmasına sebep olmuştur.²⁷⁷ Mutlak Benliğin algılanması hususunda İkbal, hem Kant hem de Gazâli'nin yöntemlerini eleştirmektedir. O, sezginin yoğunlaşmış aklın bir sıçraması neticesinde elde edilen bir veri çeşidi olduğunu düşünen Bergson'un nazariyesinde haklılık payı bulmaktadır.²⁷⁸ Zira filozofumuza göre düşünce aslında sınırları olan bir değer değildir. Sonsuzluğun varlığı düşüncüyü diri tutmaktadır ve onun arayışının da ateşleyicisi görevini görmektedir.²⁷⁹

Muhammed İkbal Hakikatin kavranması hususunda düşünce ve sezgi arasındaki organik bağın temin edilmesine vurgu yapmaktadır. İkbal, Şark'ın benliğinin zayıflamasına sebep olan en önemli şeylerden birisinin Sonsuz Benlikle kurulması gereken temasta aklın ya da düşüncenin inkâr edilerek salt sezgisel

²⁷⁵ İkbal, İDD, s. 21.

²⁷⁶ İkbal, İDD, s. 22.

²⁷⁷ İkbal, İDD, s. 22.

²⁷⁸ İkbal, İDD, s. 19.

²⁷⁹ İkbal, İDD, s. 23.

yöntemin belirleyici kabul edilmesi olduğunu düşünmektedir. Çünkü düşünöre göre benlik eğer şuuruz (sarhoşluk hali) bir şekilde bahsedilen temas halini arzuluyorsa bu ruhun azat olması değil, olsa olsa bir çeşit uyku halidir.

Düşünürümüz, Kur'an'ı Kerim'in esas amacının insanın benliğinde, Allah ve evren arası olan çok yönlü ilişkilerin şuurunu temin edebilmek olduğunu söylemektedir.²⁸⁰ Yani o, evrenin realitesine dikkat etmenin insanla Mutlak Benlik arasındaki bağın kuvvetlenmesini sağladığını düşünmektedir. İnsanın içinde yaşadığı âlemle yakınlaşması ise akıl vesilesiyle gerçekleşen bir durumdur. Akıl, dünyayla olan temasında aslında bir şekilde Sonsuz Yaratıcı ile de yan yana gelmektedir. İkbâl evrenin bu bağlantı sağlayan tarafını Kur'an'ı Kerim'den şu ayeti hatırlatarak anlatır:

*“Biz gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri eğlence olsun diye boşu boşuna yaratmadık. Onları ciddi bir sebep olmadan yaratmadık. Fakat onların çoğu bunları bilmezler.”*²⁸¹

Öyle anlaşılmaktadır ki evren İkbâl'in düşüncesinde Allah ile kontak kurulmasını sağlayan bir anahtar rolündedir. Bu anahtar kesinlikle hayal değil, bilakis reeldir. Onun realitesinin derinliklerine daldıkça da hakikatin anlaşılmasında çeşitli merhaleler kat edilmektedir. Sufî, sadece sezgiye dayanarak, mukâşefe esnasında parmağını dokundurduğu bu anahtarın saçtığı aydınlıkla kendinden geçmekteyken²⁸² şuurlu benlik kendisine bahşedilen akılla Sonsuz Benliğin aslında her an yeni manzaraları gözler önüne serdiğini idrak edebilmektedir. Yani parmağı devamlı anahtarda ve devamlı aydınlanmaktadır. Yoğunlaşmış aklın her an tetikte olma ve her an yeni tecellilere mazhar olma potansiyeli böyle anlaşılabilir. Bu yüce ve zengin hal ise ancak akıl ve gönlün beraberliğinde insana bahşedilen bir durumu tanımlar.

²⁸⁰ İkbâl, İDD, s. 25.

²⁸¹ Duhân, 44/38-39.

²⁸² Bu hali daha iyi tanımlayabilmemiz için verilebilecek en güzel örnek belki de Bayezid Bistami'nin “benim şanım Muhammed'in (s.a.v)'in şanından yücedir” sözüdür. Hz. Mevlana Şems-i Tebrizi ile ilk karşılaşmasında Şems, Mevlana'dan bu durumu açıklamasını istemiştir. Mevlana, Bayezid'in bu sözü söylediği esnada benliğinin yitirdiğini ve sarhoş bir halde bu sözü sarf ettiğini ifade etmiştir. Buna karşılık, Peygamber (s.a.v)'in durmadan yeni merhaleler kat ettiğini, denizleri kendi benliğinde erittiğinden tek damlanın etkisiyle mest olmadığını, akli ve sükûnu elden bırakmadığını söylemiştir. İkbâl'in şuurlu benlik ve fenâillâh neticesinde mest olan benlik ayırım büyük İslâm arifi Bayezid Bistami'nin içine düştüğü durum ve İslâm Peygamberi'nin ayakları yere basan hali düşünülünce çok daha net anlaşılmaktadır.

Haşmetullah Riyazî, **Dastanha ve Peyamhai Mesnevi**, İntişarat ı Hakikat, Tahran, 1385, s. 15.

İkbal, manzum eserleri ve şiirleri ile geleneksel sûfî şairlerin mesnevi tarzında sözler söylemiş olsa da yazım tarzından ziyade önemli olanın şiirinin ne ihtiva ettiğidir. Onun şiirlerinde kendi düşüncelerinden ve derin tahlillerinden mesajlar bulmaktayız ki, şiirin kalıbından ziyade içerdiği manalar klasik tasavvufî gelenekten başka şeyler söylemektedir. İkbal, İslam ve Kur'ân'ı Kerim'in anti klasik yorumunu yapmak isteyen bir mütefekkir olarak klasik bir okumayla algılanan İslami öğretinin statikleştiğini ifade etmiştir. Onun şu sözleri dikkate değer:

“Tasavvuf edebiyatının ahlak ve amel ile ilgili kısmı çok değerli, çünkü bunu okuyunca insanın ruhunu heyecan kaplıyor. Felsefe kısmı ise tamamen yararsız ve bazı durumlarda bence Kur'ân öğretisine aykırı. Bu felsefe, son devir sûfîlerinin dikkatini gabya ait suret ve şekillerin müşahedesine yöneltmiş ve böylelikle bu, tasavvufun tek ülküsü haline gelmiştir. Oysa İslami bakış açısından nefsin temizlenmesindeki amaç, sadece görüş ve dayanıklılığın arttırılmasıdır. Ahlak ve amel açısından İslam mutasavvıflarının hikâye ve sözleri son derece değerli, fakat dinin asıl gerçeği din büyüğü ve âlimlerin kitaplarını okumakla anlaşılır. Gerekli olan dini ilmin elde edilerek İslam'ın işlevsel yönünün son derece ayrıntılı biçimde sunulması günümüzde bir gereklilik halini almıştır.”²⁸³

İkbal, İslam âleminin içinde bulunduğu duruma bağlı olarak Müslümanların asıl ihtiyaçlarının dinamik bir hayat anlayışıyla değer yaratabilen ve takdir zincirine körü körüne takılı kalmaktan kurtulabilmeyi başaran bir toplum hayata getirebilmeleri olduğuna dikkat çekmektedir.

İkbal'in sezgisel anlamda hürriyete bakışından bahsetmek demek onun *insan ı kâmil*'inden bahsetmek demektir. Çünkü İkbal'in tanımladığı yüksek seciyeli insan yahut, beden ve maddi âlemin kabuğunu kırmaya muktedir olup kendi benliğinin sonsuz benlikle olan ilişkisinden hayata gelen gücünü görebilen insan hürleşen insanın örneğidir. Bu insana yine İkbal'in deyimiyle *merd-i mümin* ya da *insan-ı kâmil* denilebilir. Tezimizin bir sonraki bölümünde benliğin hürriyetine bakışıyla yakın alakalı olmasından dolayı Muhammed İkbal'in İnsan-ı Kamil anlayışını incelemeyi uygun görmekteyiz.

²⁸³ Muhammed İkbal, **Mektuplar**, çev. Halil Toker, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002, (MEK), ss. 77-78.

2.1.2.1. İkbalde İnsan ı Kamil Tasavvuru

Felsefe ve düşünce tarihinden anlaşıldığı kadarıyla ilk çağlardan beri üstün ya da ideal insan tipine dair çeşitli tanımlamalar yapılmıştır. Eflatun, ideal insan için filozof terimini kullanmaktadır. O, üstün ya da örnek insanını öz varlığı arayan, bilgi dostu bir karakter olarak nitelemektedir.²⁸⁴ Filozofun hassalarınıysa şöyle sıralamaktadır: Bilime düşkün, varlığı tümüyle seven, özü, sözü bir olan, içinde hiçbir aşağılık taraf olmayan, sağlam bir belleğe sahip olan ve tüm bunlarla beraber ölçülü ve ince olan bir şahıs.²⁸⁵ Fârâbi de Eflatun’a benzer olarak ideal insan’ın nazari erdem, fikri erdem, ahlaki erdem ve pratik sanat’a sahip olması gerektiğini dile getirir.²⁸⁶ Tasavvuf literatüründe ise İnsan – ı kâmil, Allah’ın vekilidir ve kendine has özellikleri vardır. Kuşeyri, sûfilerin makâm ve hâllerinden bahsederken hürriyeti de bu hallerden birisi olarak zikreder.²⁸⁷ Hürriyet, kemâlâtan ayrılamaz. İnsan hem iradi anlamda hür olması hem de manevi anlamda yükselebilecek ve hürleşecek potansiyelde var edildiğinden dolayı İkbal’in merd-i mü’min olarak da nitelediği ideal insanın aslında özgür insanın hâl tercümesi olduğu görülmektedir.

Düşünürümüzün İnsan-ı kâmil tasavvuru yüksek seciyeli bir karakterin tarifidir. O, mükemmel insan kavramını karakterize eden ilk filozof ya da arif değildir. Ondan evvel İbn Sinâ ve İbn Tufeyl ideal insan tipini meşhur Hayy bin Yakzan isimli hayali karakter vesilesiyle anlatmaya çalışmışlardır. İbn Arabî ise insan-ı kâmil kavramının belirli bir tanımına değinen ilk İslam düşünürüdür.²⁸⁸ Abdülkerim İbrahim El Cili’de detaylı olarak hatları çizilmiş bir olgun insan bulunmaktadır. İkbal, her ne kadar seleflerine borçlu olsa da onun tanımladığı insan tipi oldukça canlı ve dinamiktir. Düşünür, kendi ideal insanını anlatırken, şiir ve düz yazılarında *Merd – i Mümin*, *Merd – i Hak*, *Fakir*, *Kalender* gibi isimler kullanmaktadır.²⁸⁹ Mevlânâ’da da buna benzer isimler bulabiliriz. Mevlana, bu tür

²⁸⁴ Eflatun, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2004, s. 155.

²⁸⁵ Eflatun, ss. 158-160.

²⁸⁶ Ahmet Arslan, “Önsöz”, Farabi, **Mutluluğun Kazanılması**, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, s. 33.

²⁸⁷ Kuşeyri, **Kuşeyri Risalesi**, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009, s. 298.

²⁸⁸ Jamillah Khatoon, “Iqbal’s Perfect Man”, **Iqbal’s Thought And Art**, Edited by M. Saeed Sheikh, Bazm –i İkbal Club Road, Lahore, 1987, s. 125.

²⁸⁹ Khatoon, s. 125.

yüksek seciyeye sahip insanları tanımlarken *Merdan – ı Hôda* (Allah Adamları) tabirini kullanmaktadır.

İkbal'in insan-ı kâmil'i aslında tam manasıyla bir Müslüman'ın nasıl olması gerektiğinin yanıtıdır. Filozofumuz, Kur'ân- ı Kerim'in de işaret ettiği gibi insanın diğer varlıklara olan üstünlüğünün altını çizmiş ve kemâlîn Mutlak Zât olan Allah'a benzemeye çalışmakla mümkün olabileceğini anlatmıştır. Ona göre ideal insan ya da merd-i fakir yaratana benzemeye çalışan, hürlerin hürü olan sonsuz benlikle birliktelik halinde olmak için çabalayan şahıstır. Burada özellikle çabalamaktan bahsediyoruz çünkü İkbal'in irfânî ıstılahında kâmil bir insan olabilmek, ancak ciddi bir mücadele sürecinin (bu bitmeyen bir süreçtir) eseridir. İnsana düşen de bu yaradılışı daha güzele doğru geliştirmektir.

Her an yeni oluş ve gelişmelere sahne olan evrende yaratıldığı şekilde kalan bir fert düşünülemez. İnsan, ahlâkını yükseltebilecek kapasiteye sahiptir. Fakat İslam tasavvuf düşüncesinde bunun tartışmaya açık bir konu olduğu görülmektedir. Sühreverdî, bazı âlimlerin ahlakın değişmediğine dair yorumlar getirdiklerini ve bu şekilde düşünenlerin “Allah'ın yarattığında değişiklik olmaz.”²⁹⁰ ayeti ile “Rabbiniz, bedenleri, ahlâkları, rızık ve ecelleri takdir edip tamamlamıştır.”²⁹¹ hadisi şerifini delil göstererek yaradılışın ve huyun aynı kaldığını ileri sürdüklerini söylemektedir.²⁹² Fakat insanın zahirinde değişme olmadığı (vücudun belli bir evreden sonra gelişimini tamamlaması ve o hal üzere kalması) fakat ahlakların değişmesinin ise mümkün olduğu söylenebilir.²⁹³ Ayrıca yine Sühreverdî'nin bu konuda delil olarak ortaya koyduğu “Ahlakınızı güzelleştirin.”²⁹⁴ hadis-i şerifi de bunu destekler niteliktedir.²⁹⁵ İkbal, kendisinin dinamik dünya ve insan görüşü çerçevesinde, ilahi sıfat ve ahlâk anlamında yüksek bir derecede olmayı, kemâlat

²⁹⁰ Rum, 30/30.

²⁹¹ Tabarani, **El-Evsat**, No: 1583, Suyûfî, **Câmiu's-Sağîr**, II, s. 212., (Had. No: 5847), Heysemî, **Mecmau'z-Zevâid**, VII, s. 195'den aktaran Dilaver Selvi, “Tasavvufta Edeb Bölümünde Dipnot Olarak”, Şihabuddin Sühreverdî, **Gerçek Tasavvuf**, çev. Dilaver Selvi, İstanbul, 2008, s. 353.

²⁹² Sühreverdî, s. 353.

²⁹³ Sühreverdî, s. 353-354.

²⁹⁴ Zebîdî, **İthâfu's-Sâde**, VII, s. 619.'dan aktaran Dilaver Selvi, “Tasavvufta Edeb Bölümünde Dipnot Olarak”, Şihabuddin Sühreverdî, **Gerçek Tasavvuf**, çev. Dilaver Selvi, İstanbul, 2008, s. 354.

²⁹⁵ Sühreverdî, 353-354.

olarak görmüş ve bu derece ile şereflenmiş ferdi de insan-ı kâmil olarak düşünmüştür.²⁹⁶ Düşünür bir beytinde şöyle der:

*“Allah’ın, Kahhar, Gaffar, Kuddüs ve Cebbar sıfatları dört unsur halinde bir toplanırsa Müslüman vücuda gelir.”*²⁹⁷

Düşünürümüze göre bu ilahi sıfatlardan pay almaya çalışmak ve bu vesileyle benliği kuvvetlendirmek gerekmektedir. Ona göre, sıfatların esas sahibine benzemeye çalışmak bir nev’i kanatlanmak ve sınırlar ötesine çıkabilmenin yoludur. Onun eserlerinden bilhassa Cavidnâme’deki dikkat çeken unsurlardan birisi, benliklerin zaman ve mekâna takılıp kalmaları, beş duyunun hapsinden çıkamamalarıdır.

*“Âlem; göz ve kulağın putundan başka bir şey değildir. Bak, onun her yarını, dünü gibi oluyor.”*²⁹⁸

Bu durum sıradan insanın içine düştüğü durumdur. Oysa insan-ı kâmil zaman ve mekânı, İbrahim (a.s)’ın putları kırdığı gibi kırmalı, ilahi zamana varmalıdır.²⁹⁹

İkbal’in insan ı kâmil tanımlamasının bir irade insanının açıklaması olduğu anlaşılmaktadır. O, cebrin kısılcısından kurtulup özgürlük yolunda çabalayan insanı anlatmıştır. Düşünürümüz cüz’i benliğin Mutlak Benlikle kaynaşmasını tanımlamaya çalışmıştır. Tasavvuf literatüründeki fena fillahtan farklı olarak İkbal, kendi benliğini yitirmeden mutlak benliği kucaklamaktan bahsetmektedir. İkbal, Cavidnâme’de, mürşidim dediği Mevlânâ ile feleklere olan seyahatini kısaca ederken Huzur babında, Mevlânâ’nın İkbal’i yalnız bıraktığını ve yanından ayrıldığını görülmektedir. Bir nev’i Miraç olan bu yolculukta İkbal, Hz. Peygamberin Miracından esinlenir ve Cebrail’in (a.s) bir kademedan sonra Resulullah’ı yalnız bırakmasına bir nazire yapar.³⁰⁰ Benlik, değişim esnasında bazı şeyleri kendisine vesile kılabilir: belki bir şeyh ya da diğer yol gösterici etkenlerden istifade edebilir. Fakat son mertebede fert artık Mutlak Ego olan Allah ile tek başına karşı karşıyadır. Ayrıca Hz. Peygamber’in ulaştığı mertebeden dünyaya geri dönmesi onun benliğinin sarhoşluğa kapılmadığının yani tam bir şuur halinde olduğunun da ispatı olarak düşünülebilir.

²⁹⁶ Muhammed Tahir Faruki, “İkbal’e Göre Mü’min Kişi (Merd-i Mü’min) Tasavvuru”, **İkbal’in Düşünce Dünyası**, Der. Ahmet Albayrak, İnsan Yayınları, İstanbul, 2006, s. 195.

²⁹⁷ İkbal, DARB, s. 26.

²⁹⁸ İkbal, CAVİD, s. 118.

²⁹⁹ Annemarie Schimmel, “239. Bend şerhi”, İkbal, CAVİD, s. 118.

³⁰⁰ İkbal, CAVİD, s. 425.

İkbal'in ne peygamber ne de yüksek benlikli fert tasavvurunda herhangi bir şuarsuzluk yahut benlikten geçmişlik haline rastlanılabılır. O, mutlak şuur sahibinden alınan güç ile insanın, eşref i mahlûkat olduğunun bilincine varmasını ve kendindeki yaratıcı, değıştirici güce inanmasını vurgulamıştır.

İnsan, hür benliğe sahip oluşuyla melekten ya da diğér nefissiz varlıklardan ayrılmaktadır. Bu belki de insan için hiç bitmeyecek bir huzursuzluğun³⁰¹ da kaynağıdır. Fakat ne olursa olsun o hürdür ve kendisine meleklerden daha âli mertebelere çıkma şansı sunulmuştur. Hazreti Mevlânâ insan ı kâmil'i tanımlarken *merdân-ı hoda* ifadesini kullanır, *yani Allah'ın adamları*. Allahtan bir nefes olan insan bu nefesin kuvvetiyle kâinata meydan okuyabilir. Yeter ki kâinatın yaratıcısı olan Mutlak Ego ile ilişkisini okuyabilsin ve kaostan kozmosa akan bu tekâmül sürecinden kendisine doğru bir pay çıkarabilsin. Bu süreçte öncelikle; pasif kalmak yerine sürece dâhil olmak, benlik denilen çekirdeğin nasıl bir potansiyele sahip olduğunu hissedebilmek gereklidir. Fakat daha önemli olan, bir şeyin bilincinde olmak değıl bir şey olmaktır.

“Külle yevmun huve fı şen”³⁰² ayeti İkbal tarafından çokça yerde Allah'taki hareketi, değışiklikleri ifade etmek için kullanılmaktadır. İnsan-ı kâmil de dünyevi bağılıklardan kendi kudretince sıyrılabilen ve ilahi zamanda yaşamasını bilen bir karakterdir. İkbal, bir şiirinde kâmil insanı şöyle tanımlar:

*“Daima onun vücudunda başka bir vahiy var, daima onun – hakkın olduğu gibi- başka bir şanı var.”*³⁰³

İkbal'in ideal insanı her an yeni bir iş üzerinde ve yeni bir haldedir. Bu, kelimenin tam manasıyla bir yaratma, üretme, mücadele halidir. Kemal, nadiren ulaşılabilir ideal bir insani hal olmasına rağmen, kişi bu yolda olmakla, bu çaba ve mücadele haliyle, içe dönüş ve murakabe durumuyla olgunluğa talip olmaktadır ve bunun pozitif etkisini benliğinde mutlaka görecektir.

³⁰¹ Amerikalı yazar, editör ve çevirmen Eliot Weinberger bu huzursuzluğu Hz. Muhammed'le ilgili şiirsel biyografisinde şöyle anlatır: “...Allah, Âdem'in ruhuna bedenine içine girmesini buyurdu. Fakat ruh gireceği yerin çok dar olmasından yakındı. Allah da ruhun, bedene, sonsuza kadar hoşnutsuz olarak girmesini ve bu fânî ikametgâhı sonsuz kadar hoşnutsuz olarak mesken tutmasını buyurdu...”

Eliot Weinberger, **An Elemental Thing**'den aktaran Atakan Yavuz, **Gerçek Hayat Dergisi**, Sayı: 2011-01, s. 12.

³⁰² Rahman, 55/29.

³⁰³ İkbal, CAVİD, s. 225.

Peygamber'in görevi kendisine vahiy edileni cemiyete bildirmek ve insanlara örnek olmaktır. Her ne kadar mucizeler göstermiş olsalar da nebilerin her hâl ve hareketini olağan üstü hallerle ifade etmeye çalışmak nebinin hayati fonksiyonlarını rafa kaldırmak manasına gelecektir. O'nun yolunu takip eden velilerin ve büyük şahsiyetlerin ya da diğer ifadeyle insan-ı kâmillerin varlığı ancak yaşayan ve yaşatılan bir peygamberden sirayet eden değerlerin hayata geçirilmesiyle mümkün olabilir. Peki, Kur'ân-ı Kerim'de tanımlanan üstün ya da ideal insan nasıl bir şahsiyettir? Kur'ân-ı Kerim'in ortaya koyduğu kâmil insan, ortalama anlamda her insanın anlayacağı, kavrayacağı, her zaman ve her yerde yaşayabilecek bir insan tipidir. Aynı şekilde ne tasavvufçularınki gibi hayal mahsulü ne de felsefecilerin dediği gibi metafizik düşünce mahsulüdür. O, insan gerçeklerine uygun ve hepsini kapsamasını öngören Allah'ın mahsulüdür.³⁰⁴ Bu açıdan bakıldığında, her ne kadar ismi insan-ı kâmil yahut ideal insan olsa da İkbal'in çizmeye çalıştığı insan profili elle tutulamayan, asla ulaşılamayan bir karakteri temsil etmez. Böyle bir fikir en baştan dinamizm ve hareketin ölmesinden başka bir manaya gelmeyecektir. Ali Şeriatî'nin insanla alakalı şu düşünceleri İkbal'in insana bakışını anlamamıza yardımcı olabilir:

*“İnsan, tabiattan ve fizik evrenden daha üstün bir zâttır. İnsana ilişkin en üstün analizleri yapan, en aşırı hümanist ekollerde bile insanlığın bu kadar yüceltilmediği İslam terminolojisine göre insan, Tanrı'nın akrabası, Tanrı'nın benzeri, Tanrı'nın tabiat âlemindeki temsilcisi ve halifesidir. Ayrıca bütün varlıklar ve tüm tabiat kuvvetleri insanın emrindedir. Allah'ın bütün melekleri, insanın önünde secdeye kapanmış ve boyun eğmişlerdir. Dünyada işte böyle bir efendidir. O, Tanrı'nın evrende yaptığı işin aynısını maddi dünyada ve tabiat âleminde yapabilir. Ne işi? Yaratmak, bilmek, yönetmek, seçmek ve bütün belirlemelerden bağımsız olmak. Evrende sadece Allah'a özgü olan bu sıfatlar, daha düşük düzeyde insana nispet edilmiştir. Bilgili, iradeli, seçici, yaratıcı, değiştirici, bütün tabiat sistemini emri altına alan ve tarihinin, toplumunun ve kendi özünün kaderini alt üst eden.”*³⁰⁵

³⁰⁴Hüseyin Atay, “İslâm'da Olgun İnsan (İnsan-ı Kamil)”, **Ankara üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt XV, 1967, s. 163.

³⁰⁵Ali Şeriatî, **Ne Yapmalı**, çev. Hicabi Kırlangıç ve Murat Demirkol, Fecr Yayınları, Ankara, 2009Fecr Yayınları, Ankara 2009, (NY), s. 166.

İnsan, Şeriatî'nin de ifade ettiği gibi Allah'ın sıfatlarından –kendi nispetinde- pay almıştır ve Mutlak Benlik olan Yaratan'ın ruh üflediği bir varlıktır. İradesi vardır ve katı determinizme zıt olarak sebep-sonuç zincirinden kurtulabilmekte, yaratıp değiştirebilmektedir. Cebri nazariyelerle tarif edilemeyecek bir iktidarı vardır ve İkbâl'in deyimleriyle takdir zincirinden kurtulup kaderde etkin rol alabilmektedir. Bütün bunlar ise onun hürriyetinin tanımlanması olarak düşünölebilir.

Hazreti Mevlânâ'nın Hür Gönüllöler (*Azade-i Dîlan*) olarak isimlendirdiği seçkin insanların kendine has nitelikleri ve başkalıkları vardır. Rûmî, bir rubaisinde şöyle demektedir:

*“Bizim, bu dilden başka bir dilimiz vardır. Cehennem ve cennetten ayrı, başka bir yerimiz vardır. Hür gönüllöler, başka bir canla diridirler. Onların o tertemiz cevherleri başka madendendir.”*³⁰⁶

İkbâl'in, *İslâm'da Dini Düşöncenin Yeniden Doğuşu* isimli eserinde ifade ettiği gibi Kur'ân-ı Kerim'de baştan sona kader mevzusundan bahsedilmiştir.³⁰⁷ Eğer yaratıcı güce sahip, kâinata meydan okuyabilen bir karakterin, bir üst insanın varlığından bahsedilecekse o zaman kader probleminin de doğru çözümlenmesi gerekir. Çünkü fatalist bir yaklaşım daha en başından kulun yahut ferdin ayağına zincir vurmaktadır. İkbâl, bu çelişkiyi görmüş ve kader – insan-ı kâmil düşöncesi arasındaki bağı doğru şekilde tesis etmeye çalışmıştır. İkbâl'in merd-i mümin olarak birçok yerde isimlerini zikrettiği zatların sahip oldukları kader inançlarının, daha sonra çarpıtılarak fatalist ve cebri yorumlamalara maruz bırakıldığını görmekteyiz. İkbâl, dünyaya sahip olabilmenin zihni ve hayati yolla mümkün olduğunu düşünmekte ve bu iki yoldan birincisinin evreni katı bir sebep-sonuç sistemi içinde düşünmekten ibaret olduğunu, diğöerininse bütün olarak hayatın kaçınılmaz gereğini mutlak surette kabul etme olduğunu anlatır.³⁰⁸ O, evrene böyle hayati bir yöntemle yaklaşmayı *iman* olarak tanımlar ve şunu ekler:

³⁰⁶ Mevlana, RUB, Rubai no: 248.

³⁰⁷ İkbâl, İDD, s. 150.

³⁰⁸ İkbâl, İDD, s. 151.

“İman, bir takım kaide ve kurallara sadece pasif bir şekilde inanmak değildir. Aksine, insanın ender ve engin tecrübeleri sayesinde elde ettiği hayat dolu ve hayat verici inanç ve güvenidir.”³⁰⁹

İkbal’in fikirlerine bakıldığında kaderi, iman kavramından ayırmadığı anlaşılmaktadır. Fakat bu, insanın tüm zerrelere harekete geçiren bir dinamizmin de kaynağı olan etkin bir inancın tarifidir. İkbal belki bir kadere teslimiyet tanımı yapmaktadır fakat bu teslimiyet yüksek bir tecrübe seviyesinden ve yüce bir kader inancıdır. Yaşadıkları çağlarda hem zihinsel hem de pratik anlamda çağ açabilen bazı karakterler vardır ki bunların tüm iç enerjilerini sarsılmaz bir iman ve kuvvetli bir kader inancından aldıklarını görebiliriz. İkbal, büyük şahsiyetlerdeki dinamizmi imana bağlamış ve bu insanların gücünü inançlarının bir yansıması olarak görmüştür. İkbal, bu mertebeden bir kadere teslimiyete ancak dayanıklı ve güçlü kişiliğe sahip olanların yükselebileceğini düşünmektedir.³¹⁰ Mansur’un “E’nelhak” (Ben Hakkım, ben yaratıcı gerçeğim), Hz. Peygamber’in “E’neddehr” (Ben Zamanım), İmam Ali’nin “Ben konuşan Kur’ân’ım ve Ba’yezid’in “Ma âzam şanı” (Büyüklik bana aittir) ifadeleri İkbal’in tanımladığı aşkın kaderciliğin örnekleridir. İkbal’in şeyhim dediği Hazreti Mevlânâ, Mesnevi’de bu türden kadere teslimiyeti kendine has üslubuyla gayet güzel ifade etmiştir. Mevlânâ, bu dinamik kaderciliği sıradan bir cebirden farklı görmekte ve şöyle tanımlamaktadır:

“Bu, Hak’la beraberliktir, cebir değil. Bu ayın görünmesidir, bulut değil.

Bu, cebir olsa da halkın cebri değildir; o bencil ve emredici cebir değildir.

Ey oğul! Cebri Allah’ın gönüllerinde göz açtığı kişiler³¹¹ tanır.

Gayb ve gelecek bunlara açıktır. Onlara göre maziye anmak değersizdir.

Onların irade ve cebri başkadır. Damlalar sedeflerde incidir.”³¹²

Mevlana’nın beyitlerinden anlaşılmaktadır ki o, insan-ı kâmilin cebir anlayışını çaresiz bir kader tutsaklığı değil, aksine hürriyet olarak telakki etmektedir. Mevlana’nın hakla beraberlik olarak tanımladığı hali İkbal, Sonsuz Benlik ya da Egonun fani benliğin sevgi dolu kucağına girmesi olarak anlatır.³¹³ Kaderin böyle

³⁰⁹ İkbal, İDD, s. 151

³¹⁰ İkbal, İDD, s. 151.

³¹¹ Mevlana bu kişileri *dil-i besar* ismiyle anlatır.

³¹² Mevlana, MESN, s. 84.

³¹³ İkbal, İDD, s. 151.

algılanması benliği inkâr yerine benliğe hayat veren ve engel tanımamasına vesile olan bir sonsuz gücün de kaynağıdır.

2.1.2.2. Hürleşme Yolunda Benliği Takviye Eden Kuvvetler

Muhammed İkbâl, benliğin yoğunlaştırılması ve güçlendirilmesine vurgu yaparken bu gelişme halinin yol haritasını da çizmektedir. İkbâl her şeyden önce bireysel benliğin özgürleşmesinin sonu olmayan bir terbiye sistemiyle mümkün olabileceğini ifade etmiş, hürriyetin dışarıdan şahsa bahşedilen bir hal olmadığını altını çizmiş, iç mücadele olmadan bu halin gerçekleşmeyeceğini anlatmıştır. Bu noktada Peyami Safâ'nın hürriyete dair aşağıdaki yorumu hürriyetin elde edilmesinde şahsi çabanın gerekliliği konusunda İkbâl'in anlatmaya çalıştıklarını anlamamıza yardımcı olabileceği için buraya almayı uygun gördük. Safâ, *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* isimli romanında, romanın kahramanlarından birisi olan Aziz karakterinin ağzından hürriyet mefhumuna dair şunları söylemektedir:

“...Hürriyeti yanlış anlayan bir dünyadayız. İnsan hür doğmaz. Eğer kendi ben'i ile mücadeleye başlayan bir irade destanının kahramanı değilse, eğer kendi nefsine galebeden ve kendi ihtiraslarına hâkimiyetten başlayan bir hürleşmeye doğru merhale merhale yol almıyorsa, eğer hürriyeti şahsiyeti ile beraber geliştirmiyorsa, insan en hür nizam içinde de hür değildir. Doğarken, hürriyetimize de, şahsiyetimizi de sahip olamayız. İkisini de yaşadıkça ve liyakatimiz nispetinde kazanırız. Burada ferdiyetle şahsiyeti birbirine karıştıranların ezeli hatasına düşmeyelim. Ferdiyet sadece biyolojik vahdetimizi ifade ettiği halde şahsiyet onu aşan ve emri altına alan sosyal hüviyetimizdir. Ferdiyetin şahsiyete bu yenilişi herkeste olmadığı ve olanlarda da müsavi derecede bulunmadığı için, şahsiyetle beraber gelişen hürriyet, herkes için eşit bir hak sayılamaz...”³¹⁴

İkbâl'in düşünce dünyasında da hürriyet hazır olarak insana sunulan bir nimet değildir. Âdem, yaradılışı itibarıyla yaratılanların en şerefli ve irade kuvvetine sahip yegâne varlık olsa da, tek başına bu irade etme yeteneği ancak ferdiyet denilen nimeti ifade eder ki, bunda bireyin çok ciddi bir dahli yoktur. Oysa hürriyet, ferdiyete nazaran çok daha olgunlaşmış bir meyveyi ifade eder. İnsan bu yolda çaba içinde olmak zorundadır. Birey öncelikle kendi benliğinde yaratıcının bir yansıması

³¹⁴ Peyami Safa, *Matmazel Moraliya'nın Koltuğu*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 283.

olduğunu idrak edecek (bu belki de ilk merhaleyi tanımlar) ardından bu yansımanın verdiği güven ve imanla olgunlaşma sürecini devam ettirecektir. Bu hal ise ancak benliğin takviyesi neticesinde kazanılabilecek bir durumu ifade eder.

İkbal'in düşüncesinde şahsiyeti kuvvetlendiren ve gerçek manada hürriyete vesile olan başlıca amillerin; aşk, fakr, cesaret, faaliyet ve arzu kavramları olduğu görülmektedir. Kemâlat yolundaki insan için iman ve tevhit kavramları esas mayayı teşkil ederken, bu amillerse insanı cevherleştiren bir bütünü teşkil etmektedir. İkbal'in düşüncesinde özel yere sahip olan bu kavramların birbirlerinden ayrı gibi görülmelerine rağmen aslında hepsinin birbiriyle ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Mesela aşk, beraberinde yaratıcı bir etkiyi insana aşılar. Faaliyet ve arzu kavramları birbirlerinden kopuk değildir. Benliği geliştiren bu amillerin İkbal tarafından aynı zamanda hürleşmeye vesile olan etkenler olarak kullanıldığı görülmektedir. İkbal'in felsefesinde benliğin takviyesi ve insan-ı kâmil modeli gözden geçirildiğinde tanımlanan insanın aslında tam anlamıyla hür şahsı işaret ettiği görülecektir. Ruhun tene hâkimiyeti olarak da ifade edebileceğimiz hürriyeti Le Compte du Nouy'un sözleriyle anlatacak olursak;

“İnsan, hayvanlar için normal, dolayısıyla da kendisi için kötü olan bir esareten boynunu kurtarmalıdır. İnsanın ruhu, tenine tam bir hâkimiyet ister.”³¹⁵

Ruhun bu kідeme ulaşmasında atlanacak çokça merhaleler ve tasavvufi ıstılahta çokça hal isimleri olmasına rağmen biz burada İkbal'in felsefesinde öne çıkan amilleri anlatmaya çalışacağız.

2.1.2.2.1 Muhammed İkbal'de Aşk

Aşk için, insanı belli bir varlığa, bir nesneye ya da evrensel bir değere doğru sürükleyip bağlayan gönül bağı, insan tarafından temelde kendisi dışındaki en yüce varlığa, varlıklara veya güzelliğe duyulan yoğun ve aşırı sevgidir denilebilir.³¹⁶ Elbette bu, hakkında sonsuz tanımlar yapılabilecek bir şey için uygun gördüğümüz bir yorumu seçmekten ibarettir. Kalpte ortaya çıkan ve seveni yakan bu ateş,³¹⁷

³¹⁵ Pierre Lecomte du Nouy, **Human Destiny**'den aktaran Muhammed Münevver, **İkbal ve Kur'ân'ı Hikmet**, çev. M. Ali Özkan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 175.

³¹⁶ Cevizci, SÖZ, s. 159.

³¹⁷ Seyyid Cafer Seccadi, **Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 49.

âlemin yaradılışı ve hareketinin tarifinde ilkçağlardan beri kullanılmaktadır. Aşkı ilk kez sistemli bir felsefe bağlamında ele alan Eflatun'a göre aşk; ölümlü ile ölümsüzün, bollukla yokluğun, bilgi ile bilgisizliğin arasında bir aracıdır. Yani bir anlamda eksiktir ve tamamlanmak için iyiyi arar.³¹⁸ Plotinos'a göreyse aşk; her varlığı kendi iyisini aramak için harekete geçiren evrensel bir güçtür.³¹⁹ Dünyevi bir muhabbeti ifade etmek için kullanılabilse bile aşkın daha çok ilahi sevgiyi yani Allah'a olan kuvvetli alakayı anlatmak için kullanıldığına şahit olmaktayız. Tanrı'yı mutlak iyi olarak telakki eden Augustinus'a göreyse aşk; insanın kendi kendisini aşmasından başka bir şey değildir ve onu kaçınılmaz kılan şey de insanın kusurlu ve eksik bilgisidir.³²⁰ Augustinus, sözlerini Mezmurlar 73/28'e de dayandırarak şunu söyler: "Sadece Tanrı'da var olduğuma göre, iyiliğim ona bağlanmakta yatıyor."³²¹ Eflatun ve Plotinos gibi Augustinus'un da aşk telakkisinin mutlak güzel ve iyi olan yaratıcıya yakın olma yolunda, kendi eksikliğini hissetme ve esas iyi olanın peşinde olmak olduğu anlaşılmaktadır.

Düşünce tarihinde aşkın insan üzerinde müspet bir etkisi olduğunu düşünen ve onu bir iç dinamik olarak gören filozoflar olduğu gibi menfi yanlarına vurgu yapan fikir adamları da vardır. İslam felsefesi ve irfan tarihinde ise aşkın oldukça özel bir konumu olduğu görülmektedir. Aşk sûfî ıstılahta ve İslami tasavvufta hem âlemin hem de insanın esas varlık sebebidir. Er – Razi, beş kadim ilkesinden yola çıkarak âlemin yaradılışını yorumlarken evrensel ruhun maddeye olan meftunluğu sebebiyle madde ile birleşme mücadelesi içine girdiğinden bahseder.³²² Yani ruh tecessüm etmek için şiddetli bir arzu sahibiydi.³²³ Razi'de, âlemin ilk yaradılışında aşkın maya rolünü üstlendiği görülmektedir. Tasavvufta aşkın daha ziyade Allah aşkını tarif etmekte kullanıldığını görülmektedir. Arabî, aşk için; iki ruhun

³¹⁸ Buna benzer bir bakış açısına Said Nursi'de de rastlıyoruz. O fani sevgiliden gerçek sevgiliye geçişi şu sözleriyle anlatır: "Aşk şiddetli muhabbettir. Fani mahbuplara müteveccih olduğu vakit ya o aşk kendi sahibini daimi bir elemde bırakır veyahut o mecazi mahbup, o şiddetli muhabbetin fiyatına değmediği için Baki bir mahbubu arattırır. Aşkı mecazi, aşkı hakikiye inkılab eder." Said Nursi, **İman ve Küfür Muvazeneleri**, rnk Neşriyat, İstanbul, 2008, s. 158.

³¹⁹ Zerrin Kurtoglu, **Plotinos'un Aşk Kuramı**, Asa Kitabevi, Bursa, 2000, s. 21.

³²⁰ Cevizci, SÖZ, s. 159.

³²¹ Augustinus, ss. 136-137.

³²² Cevizci, SÖZ, s. 1407.

³²³ Lenn, E. Goodman, "Muhammed B. Zekeriyya Er-Razi", **İslâm Felsefesi Tarihi**, Ed. Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul, 2007, s. 243.

yekdiğerine iltifat ve teveccühü tanımını yapmaktadır.³²⁴ İmam Gazali ise İhya'nın Muhabbet Babında, muhabbete layık olanın ancak Allah olduğunu söyler ve Hasan-ı Basri'nin de Allah'a olan muhabbetle alakalı sözlerini aktararak şunları söyler:

*“Marifet ne nisbette kuvvetli olursa muhabbet de o nisbette kuvvetlenir. Bunun için Hasan-ı Basri: ‘Rabbini bilen onu sever, dünyayı bilen ondan nefret eder.’ demiştir. Zaten insanoğlunun kendisini sevip, kendisini yaratanı sevmemesi düşünülemez. Güneşin yakıcı sıcağı ile karşılaşan gölgeyi sever. Gölgeyi seven, zaruri olarak gölge veren ağaçları da sever. Mevcudatta ne varsa hepsi Allah’a nispetle gölgenin ağaca, aydınlığın Güneşe nispeti gibi, hepsi onun kudretinin eseri ve hepsinin varlığı onun varlığına bağlıdır.”*³²⁵

Muhammed İkbal'de İlahi aşkın insana dinamizm katan bir etkisi olduğu görülmektedir. Aşk, onun felsefesinde çekirdek hükmündedir. Benlik, ancak terbiyeden geçirilerek hakkın yumruğu haline getirilebilir ve bu terbiye neticesinde insan meyve verir. “Ne sultana muhtaç olur ne de sultandan korkar, Aşk hürriyeti kazanmaktır, aşk kimseye minnet etmemektir.”³²⁶ diyen filozof, aşk ve hürriyet arasındaki sıkı ilişkiyi veciz şekilde dile getirmiştir. Gerçekten de aşk, hem Batı hem de Doğu düşünce dünyasında insanda değişime vesile olan bir iç kuvvet olarak görülmüştür. Herkes yaşadığı derin duyguları yine aynı derinlikte ifade etme yeteneğine sahip değildir. Fakat fânî bir mahbuba yönelik şiddetli bir alakanın bile insanda ne derece derin tesirler meydana getirdiği bilinen bir gerçektir. Mevlana, aşk vesilesiyle insandaki değişimi anlatırken şunları söyler:

*“Aşk ateşinden soğuklar ısınır, aşkın sıcaklığıyla taşlar yumuşar. Ey dost, âşıkların günahlarına pek bakma. Çünkü insan aşk şarabı içince utanmaz olur.”*³²⁷

Aşkın, insanı baştan ayağa farklılaştırabilen bir etki yapabildiği görülmektedir. Sûfî gelenekte fenafillâha erıştiren bir hal olan aşk için tasavvuf ehlinen hayli değişik yorumlar gelmiştir. Çoğunluğunun ortak paydasının aşkın insanı maşukta yok olmaya sevk eden bir güç olduğu anlaşılmaktadır. Meşhur sûfîlerden bazılarının aşkı tanımlamalarına örnek verecek olursak:

³²⁴ İbn Arabî, **Marifet Kitabı**, çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 228.

³²⁵ İmam Gazâlî, **İhyâu’ Ulûmi’d – Din**, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul, Cilt 4., s. 546.

³²⁶ İkbal, CEBR, s. 143.

³²⁷ Mevlana, RUB, Rubai no: 847.

Cüneyd'e mahabbetten sorulunca: 'Âşıkın kendi sıfatlarını terk etmesi ve bunun yerine sevgilisinin sıfatlarına girmesidir.'³²⁸

Cüneyd-i Bağdadi'nin değerlendirmesine göre aşkın, aşığı kendi sıfatlarından uzaklaştıracak bir etki olduğu anlaşılmaktadır.

Seriyü's Sakâtî ise aşkı şöyle tarif etmektedir: "Biri diğerine 'Ey ben' demedikçe, iki kişi arasında mahabbet sâlih ve sahîh olmaz." Yani o, iki âşıktan her birinin kendini diğerinde fani kılmasından bahsetmektedir.³²⁹

Ebu Yezid el-Bistâmi ise aşkı şöyle anlatıyor: "Her kimi Hakk'ın muhabbeti öldürürse, bu ölümüne karşılık fidyesi, Hakk'ı görmesidir."³³⁰

Ebu Abdullah el-Kuraşî ise: "Muhabbetin hakikati, senin sevdiğine bütün varlığını hibe etmen ve sende hiçbir şeyin kalmamasıdır." demiştir.³³¹

Hüseyin b. Mansur Hallac ise: "Hakiki mahabbet kendi vasıflarını söküp atmak suretiyle sevgili ile beraber bulunmaktır."³³² demektedir.

Aşka dair yapılan tanımlamalarda genel vurgunun maşukta yok olmayı öğütlemek yönünde olduğunu görülmektedir. İkbâl, aşkın bu coşkun ve derin, insanı kendine çekip baygın bir hale koyan kokusunu inkâr etmemekle beraber şuurlu bir mest olmayı öğütlemektedir. İkbâl'de şahsiyetin inkârı ve imhasına yer olmadığı, bilakis onun nazarında aşkın, tüm imkânları genişleten ve ona hakiki kıymet veren bir kudret olduğu anlaşılmaktadır.³³³ İkbâl, benliği unutmanın aslanlıktan koyunluğa dönmek olduğunu söylemiş ve Eflatunculuğu da koyunluğa özenmek olarak telakki etmiştir. İkbâl'e göre Eflatun, hayatın sırrını ölmekte bulmuş³³⁴ ve onun bu hükmü sûfi ruhuna da sirayet etmiştir. Ona göre Eflatun, hayat parçalarını analizle o kadar uğraşmıştır ki, pratik çabadan mahrum kalmış ve çalışan ruhunu yok etmiştir.³³⁵ Oysa İkbâl için aşk, çok daha cevval, benliğe takviye rolü üstlenen ve insani yükselişe vesile olan bir hürriyet iksiridir. İkbâl'in aşağıdaki dizeleri onun aşkı nasıl anladığını bize göstermektedir:

³²⁸ Kuşeyri, 407.

³²⁹ Kuşeyri, 412.

³³⁰ Sühreverdi, s. 653.

³³¹ Sühreverdi, ss. 653-654.

³³² Kuşeyri, s. 409.

³³³ Annemarie Schimmel, 'Önsöz', İkbâl, CAVİD, s. 36.

³³⁴ İkbâl, **İslami Benliğin İç Yüzü**, çev. Ali Yüksel, Hece Yayınları, Ankara, 2007, (İBİY), s. 45.

³³⁵ İkbâl, İBİY, s. 46.

*“Aşk, kâinatta hem savaştır hem de barıştır. Aşkın kılıcının cevheri hayat suyudur. En sert taşlar, aşkın bir bakışıyla yarılır. Hak aşkı, baştanbaşa Haktır. Âşık olmayı öğren ve sevmeyi ara. Hz. Nuh’un gözünü ve Hz. Eyyub’un yüreğini iste.”*³³⁶

Muhammed İkbal’in aşk kavramına esas kuvveti veren, onun mayasını Allah’a iman ve peygamber sevgisinin teşkil ediyor olmasıdır. Felsefesinin ve hikmet görüşünün her yanında din ve peygamber temelli bir çıkış görülen Muhammed İkbal, Kur’ân-ı Kerim’in anti klasik yorumuyla bizlere seslenmektedir. O, aşka bakışını da bu zaviyeden tarif eder. Benliğin temelini aşk ve sevgiye dayandıran İkbal, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) sevgisinin gönüllerde yatan esas sevgi olduğunu anlatır ve müminlerin asıl değerinin (buna benliğin esas değeri de diyebiliriz) Resulullah’a dayandığını dile getirir. İkbal, “Her Müslüman’ın gönlünde Mustafa makamı vardır. Bizim değerimiz Mustafa’nın (s.a.v.) namındandır.”³³⁷ derken de peygamberin esas aşk kaynağı olduğunu ifade etmektedir.

Muhammed İkbal’de aşk, değişim meydana getiren esaslı bir amildir. Onun kıymeti, iman ve nebi kaynaklı bir terbiye yöntemiyle insanı kavurmaya yarayan bir ateş olmasıdır. Kişi bu vesileyle benliğinde Mutlak Benliği arzu eder ve şuurlu halde bu sarhoşluğu tadarak Sonsuz Ego ile hem dem olmanın verdiği heyecanla değişen, değiştiren ve yaratan bir varlık halini alır. Böylece o içinde olduğu cemiyeti değiştirir, yeni değerler yaratır, bozuk olanları istikamete koyar. Benlik için, içine düşülecek tehlikelerden en büyüğü *taklit* olmakla beraber, *Peygamber’i taklit* ferdi benliği en kısa ve en doğru şekilde kemalâta erdiren düsturlardan birisidir. Zira benliğin temeli aşk ve sevgidir. Resulullah da gönüllerin ta en derinindeki sevgilidir.³³⁸ O, peygamberi taklidin kıymetine değinirken şunu der:

*“Sevgiliyi taklit et ve sağla. Senin kemendinin avı, Allah’a layık bir av olsun.”*³³⁹

İkbal’in İslam temelli bir aşk ve sevgi tasavvuru ortaya koymuş olduğu, imanı her şeyin merkezine yerleştirdiği, Peygamberi yegâne örnek gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu şekilde karılan bir aşkın kâinatı değiştirecek gücüne işaret ettiği görülmektedir. Değiştirmek ve gerektiğinde menfi değişime karşı durabilmek hür

³³⁶ İkbal, İBİY, s. 33.

³³⁷ İkbal, İBİY, s. 34

³³⁸ İkbal, İBİY, s. 33.

³³⁹ İkbal, İBİY, s. 36.

benliğin kazanılmış olduğunun ispatıdır. Bu yolda aşk kanat görevi üstlenmektedir. Düşünürümüz, aşkın bu yönünü şu dizeleriyle anlatır:

“Ne sultana muhtaç olur, ne de sultandan korkar

Aşk, hürriyeti kazanmadır, aşk kimseye minnet etmemektir.”³⁴⁰

2.1.2.2.2. Muhammed İkbâl’de Fakr

Fakrın iki anlamı vardır. Bunlardan birisi; ihtiyaç, yoksulluk, mahrumiyet, züğürtlük, yokluk, hiçlik gibi anlamlara sahiptir. Diğer ise, kişinin her bakımdan kendini Allah’a muhtaç bilmesidir.³⁴¹ Allah, Kur’ân-ı Kerim’de şöyle demektedir:

“Bu yardımlar, kendilerini Allah yolunda vakfeden yoksullar içindir. Bunlar yeryüzünde dolaşma imkânı bulamazlar. Halktan istemekten geri durmaları sebebi ile onların gerçek hallerini bilmeyen kimse, onları zengin sanır. Ey Resûlum, sen onları simalarından tanırsın. Onlar yüzüstlük ederek halktan bir şey istemezler. Hem hayır adına her ne vererseniz mutlaka Allah onu bilir.”³⁴²

Fakr, yüce şahsiyetlere has değerli bir hali ifade etmektedir. Muhammed İkbâl, İslam’da çok önemli yeri olan bu kavramı hakkıyla değerlendirmiştir. İkbâl’in fakr kavramının benliğin inkişafı ve özgürlüğü yolunda ne ifade ettiğini enine boyuna anlatmaya çalıştığı onun düşüncelerinden anlaşılmaktadır.

İkbâl’in fakra vurgu yaptığı yerler oldukça fazladır. Onun düşüncesinde bu kavram, hürleşme yolunda benliği sırtlayan bir iskelete benzetilmektedir. “Kur’ân bulunmasaydı, aslan tilki kalır; Kur’ânın ortaya attığı fakr, hakiki saltanatın aslıdır. Kuranın öğrettiği fakr zikir ve fikrin karışmasıdır; fikrin, ancak zikir ile beraber tamam olduğunu gördüm.”³⁴³ diyen mütefekkir tilki ve aslan istiaresi ile hürlik ve köleliğe vurgu yaparken bu hürleşmenin ancak Kur’ân’ın öğrettiği fakr, yani zikir ve fikrin ittifakı ile hayat bulacağını düşündüğü sözlerinden anlaşılmaktadır.

Peygamberin (s.a.v)’in fakirlik hakkında hem “Fakr az kalsın küfür hükmündedir.”³⁴⁴ Hem de “ fakirlik benim iftihar kaynağımdır.”³⁴⁵ şeklinde hadisleri vardır. Fakrın, insanı küfre götüreceğine dair hadislerle alakalı şunu diyebiliriz ki;

³⁴⁰ İkbâl, CEBR, s. 143.

³⁴¹ Süleyman Uludağ, “Fakr Bahsi Hakkında Dipnot”, Kuşeyri, s. 359.

³⁴² Bakara, 2/273.

³⁴³ İkbâl, CAVİD, s. 230.

³⁴⁴ Aclûni, II, s. 241.’den aktaran Süleyman Uludağ, “Fakr Bahsi Hakkında Dipnot”, Kuşeyri, s. 363.

³⁴⁵ Hadisin Arapçasından Aktaran Seccadi, s. 148.

Hazreti peygamber bu tür bir mahrumiyet halinde kişinin kanaatlerinin temelden sarsılmasına ve imana olan bağının zayıflamasına vurgu yapmaktadır.³⁴⁶ Üstad Ebu Ali Dekkak’a bu hadis hatırlatılınca aynı paralelde şu açıklamayı getirmiştir: “Bir şeyin âfeti, o şeyin zıddının fazileti, kadri ve kıymeti ölçüsünde olur. Bir şey ne nisbette faydalı olursa, o şeyin zıddı da o nisbette kusurlu ve zararlı olur. Mesela; iman en güzel ve şerefli bir meziyet olduğu için, zıddı olan küfür en aşağı bir şeydir. Fakrın Allah’ı inkâr tehlikesi taşıması onun en şerefli bir meziyet olduğunu gösterir.”³⁴⁷ Hazreti peygamberin iftihar ettiği fakr küfrün kapı komşusu olan fakr değildir.³⁴⁸ Meseleye bu açıdan bakılınca iki çeşit fakr ortaya çıkmaktadır ki bunlardan birincisi Resullah’ın (s.a.v) “fakirlikten Allah’a sığınırım” dediği fakirliktir, diğeri ise Peygamber’in “Fakirlik iftiharımdır” dediği fakirliktir. Birincisi küfre yakinken, diğeri Hakka yakındır. Resullullah, küfre yakın olan fakirlikle kalbin fakirliğini nitelemiştir ki bu; ilim, hikmet, ahlak, sabır noksanlığını ifade eder. İftihar olan fakr ise kişinin dünyadan arınması ve bu vesileyle Hakka yakın olmasını tarif eder.³⁴⁹

İkbal’in Müslümanlara tavsiye ettiği fakirlik hali Peygamber’in ve Kur’ân’ın tanımladığı fakirliktir. İkbal, aynen hodî terimine kazandırdığı gibi fakr kavramına da teknik ve gündelik kullanımına zıt bir mana yüklemektedir. Aslında muhtaç olmak manasına gelen bu terim filozofun düşüncesinde içinden varlık ve zenginlik fışkıran bir yokluğu işaret etmektedir. İkbal’in, bu kavramın sûfî literatürde sahip olduğu derin manayı bilerek ona yeni anlamlar yüklediği görülmektedir. O, her an yeni oluşlara sahne olan ve genişleyen âlemle paralel olarak müminin de genişleyen bir gönlü olmasını arzulamakta ve yine kendi ifadesiyle âlemin manevi bir yorumunu yapacak olan Müslüman’a bu yolda anahtar görevini görecektir değerleri anlatmaktadır. İkbal’in dünyayı hükmü altına alabilecek karakterleri, İslam’ın temel değerlerini kendi benliğinin genişlemesinde esas güç olarak kullanacak bireyler olarak düşündüğü anlaşılmaktadır. O, fakr kavramını da aynen böyle yorumlamaktadır. İkbal, sebeplere, zamana, mekâna takılan bireyin tüm bunlardan kurtulabilmesi için fakrın doğru anlamıyla gönülde yer etmesinin gerekliliğinden

³⁴⁶ Muhammed Münevver, **İkbal ve Kur’ân’i Hikmet**, çev. M. Ali Özkan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, (HİK), s. 44.

³⁴⁷ Kuşeyri, ss. 363-364.

³⁴⁸ Münevver, HİK, s.44.

³⁴⁹ Ensarî, **Keşful Esrar**, 58/1, 167/4, 180/5 ‘den aktaran Seccadi, s. 148.

bahsetmiştir. İzzeddin Kâşânî'nin tanımlamasıyla fakr; hakikat yolcusunun sebeplere bağlanmamasıdır ve bu makama ulaşmak için zühd makamı aşılmış olmalıdır.³⁵⁰ Sebeplere bağlanmaktan kurtulmak hürriyettir ve İkbâl de fakrın tam bu tarafına vurgu yaparak ona büyük değer vermektedir.³⁵¹

Filozofumuzun insan-ı kâmil tasavvurunun esas değerlerinden birisinin de yine fakr kavramı olduğu görülmektedir. O, kâmil insanlara örnek gösterdiği Hz. Ali ve Hz. Ömer'den bahsettiği birkaç dizesinde fakr, hürriyet ve kemâlat arasındaki bağı anlatır:

*“Bizim dinimizde ululuk, hizmet etmekle kabildir. Hz. Ömer’in adaletini, Hz. Ali’nin fakrını şiar edinmekle olur. Birçok memleket ve din işleri ile karşılaştığın zaman kendi nefsinde yalnız kal, gönlünü murakabe et. Bir an kendi nefsi ile yalnız kalabilen insanın kemendinden hiçbir av kurtulamaz. Padişahlık elbisesi içinde fakir hayatı yaşa. Daima uyanık, daima hakkı düşünerek yaşa.”*³⁵²

İkbâl'in düşüncelerini anlatırken verdiği örneklerle dikkat edildiğinde, onun fakir şahısla kast ettiğinin; tüm dünyaya hükmetme şansına sahip olsa dahi, kendisini, yaratanın bir kulu olarak görmekten vazgeçmeyecek bir bireyin tanımı olduğu görülecektir.

Tasavvufun değerini asla yadsımayan İkbâl, sûfî cereyanlarda tenkide açık noktaları eleştirmekten de geri durmaz. Muhammed İkbâl, dünyadan el etek çeken, cemiyetinden habersiz bir sûfî meşrepliği değil, bilakis fakr vesilesiyle terbiye edilip yükseltilmiş hür benlikle diğer insanlara örnek olabilecek fertleri övgüye değer bulmaktadır.

İkbâl'in müdafaa ettiği fakirliğin ferdin mal bakımından yoksul olması değil, Allah'a muhtaç olması anlamına gelen fakirlik olduğu anlaşılmaktadır. Devlet ve milletin iktisaden kuvvetli olması ve fertlerin huzur içinde yaşamaları gerekli bir

³⁵⁰ İzzeddin Kaşani, **Misbahul Hidaye**, s. 375'den aktaran Seccadi, s. 145.

³⁵¹ Avusturya'lı şair Rainer Maria Rilke, bir şiirinde fakirlikten şöyle bahseder:

“Çünkü onlar daha saftır en duru taştan
Ve hayata yeni başlayan kör bir havyan gibi,
Son derece saf ve son derece sana bağlı;
Hiçbir şey istemezler, yalnızca tek bir şeyi:
Gerçekte ne kadar fakirseler öyle olmayı.
Çünkü fakirlik içten gelen büyük bir ışımadır...”

Alman şairin fakirlik tanımı İkbâl'in fakr tanımı paraleldir. Şair kavramı veciz şekilde ifade ettiğinden buraya almayı uygun gördük. Rainer Maria Rilke, **Dua Saatleri Kitabı**, çev. Yüksel Özoğuz, YKY, İstanbul, 2009, s. 138.

³⁵² İkbâl, ŞARK, s. 20.

haldir. Fakirlikle esas kast edilen; maddeye mahkûm olmamak, bilakis ona hâkim olmak, menfaate kul olmamak, tersine menfaat hissini ve ihtirası, aklın ve mantığın kölesi haline getirmekle ulaşılabacak bir bir haldir.³⁵³ İkbâl'in de bahsettiği yüce fakirlik budur. Benliği kölelikten kurtaran bu fakr halini İkbâl şöyle anlatmaktadır:

“Avcıyı av yapan bir fakirlik vardır.

İnsana fetih sırları öğreten fakirlik de vardır!

Milletleri miskinliğe ve zillete düşüren fakirlik olduğu gibi,

Bir fakirlik de var ki değdiği eşyayı altın yapma sanatı ondandır!

Bir Hüseyin fakirliği var ki bu fakirliktir asıl zenginlik,

Hazreti Hüseyin'in bu sermayesi Müslüman'ın öz mirasıdır.”³⁵⁴

2.1.2.2.3 . Muhammed İkbâl'de Cesaret

Düşünce tarihinde sistemli birer etik teorisi ortaya koyan, ideal insan tanımı yapan filozofların model insanlarının ortak özelliklerine bakıldığında cesaretin hepsinde önemli bir vasıf olarak bulunduğunu görülmektedir. Eflatun'un sisteminde cesaret faziletli insanda bulunması gereken dört amilden birisidir.³⁵⁵ Aynı şekilde Aristo'nun etiğinde yiğitliğe değinilmekte ve öneminden bahsedilmektedir.³⁵⁶ İslam filozoflarından Fârâbi, *Mutluluğun Kazanılması* isimli eserinde yönetici vasfı olan kişilerin cesaretli olması gerektiğine vurgu yapmaktadır.³⁵⁷ Keza İbn Miskeveyh de “filozoflar faziletlerin dört olduğunda birleşmişlerdir ve bunlarda hikmet, iffet, şecaat ve adalettir.” derken şecaat yani cesaretin önemini vurgulamıştır.³⁵⁸ Cesaretin ideal bir ahlakın tamamlayıcısı olduğu anlaşılmaktadır. İkbâl'in düşüncesinde meydan okuyan insanın gücünü inançlı bir gönlün kendisine kazandırdığı cesareten, cesaretini ise gücünden aldığı görülmektedir. İkbâl için cesareti değerli yapan; faal insanı terakkiden uzak tutan ve ayak bağı olan güçsüzlüğü, kudretsizliği ortadan kaldırmaya yarayan bir vasıf olmasıdır. Bu gücün esas kaynağı benliğin devamlı bağlantı halinde olduğu ve esas kuvvet sahibi olan tanrıdır. İnsan Tanrısal gücün

³⁵³ Uludağ, Süleyman, “Fakr Bahsi Hakkında Dipnot”, Kuşeyri, s. 367.

³⁵⁴ İkbâl, CEBR, s. 162.

³⁵⁵ Eflatun, Devlet, , s. 108.

³⁵⁶ Aristoteles, NİK, , s. 59.

³⁵⁷ Fârâbi, s. 74.

³⁵⁸ İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma*, çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu ve Cihad Tunç, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1988, ss. 23-24.

yansıması sonucu eyleme koyulmakta tereddüt etmeyen, korkusuz bir varlık haline gelebilecek bir potansiyele sahiptir. İman neticesinde elde edilen bu üstün hal, eyleminde tereddüt eden ve dış sebeplerden çekinen insana işe koyulma kabiliyetini kazandırmaktadır. İktbal'in nazarında her türlü entelektüel donanıma sahip insanın eğer kendisini harekete geçirecek cesareti yoksa, eksik ve faaliyetten mahrum olduğu anlaşılmaktadır.

İktbal, "aklın sermayesi korku ve şüphedir, aşk; avını pazusunun kuvveti ile elde eder, akıl hilekârdır, tuzak kurar."³⁵⁹ derken buna işaret etmektedir.

O, "Faruk'tan³⁶⁰ bir bakış kap ve âlemde pervasız adım at"³⁶¹ der ve cesaretin insanı özgürlüğe götüren enerjisinden bahseder. Yine *Armağan'ı Hicaz* isimli eserinde Müslümanları Hakk'a gönül bağlayıp Mustafa'nın yolunda yürümeye davet eden düşünür, Müslüman'ın sesini La Tehaf'ten³⁶² alması gerektiğini söylerken³⁶³ Kur'an'ı Kerim'in korkmayın emrine vurgu yapmaktadır.

Düşünürünün otuzlu yaşlarında kaleme aldığı gençlik notlarında onun güç kavramıyla ilgili fikirleri görülmektedir. Güç batıla dokununca, batıl hakka dönüşür³⁶⁴ diyen İktbal, daha sonraki dönemlerinde kaleme aldığı *Rumuz-i Bihôdi* isimli eserinde de aynı paralelde: "Hak, Hüseyin'in kudreti ile hayat kazanır. Bâtıl, hasret yarası içinde ölüp mahvolur."³⁶⁵ demektedir. İman kuvvetini hayat arttıran bir kaynağa benzeten İktbal, Hak'tan gayrı şeylerden korkmayı insanda hayat ve faaliyet damarlarını kurutan bir hastalığa, hayatın yolunu kesen ve yağmalayan bir eşkıyaya benzetmektedir.³⁶⁶ Eylem (faaliyet) ve özgürlüğün birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğu İktbal'in sisteminde eylem gücünü tüketen, arzuların gerçekleşmesine mani olan, insanın elini kolunu bağlayan korkuya yer yoktur. Cesaret hayat kaynağıdır ve mücadele gücü veren önemli bir hassadır. Filozof, buna karşıt olarak korkunun

³⁵⁹ Muhammed İktbal, **Esrar ve Rumuz**, çev. Ali Nihat Tarlan, Sûfî Kitap, İstanbul, 2010, (ESR), s. 106.

³⁶⁰ Faruk Hz. Ömer'e işaretettir.

³⁶¹ İktbal, KUL, s. 520.

³⁶² Kur'an-ı Kerim'de korkmayın ayetine işaret eder. Tâhâ, 20/68.

³⁶³ İktbal, KUL, s. 523.

³⁶⁴ İktbal, Muhammed, **Yansımalar**, çev. Halil Toker, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2007, (YANS), s. 50.

³⁶⁵ İktbal, ESR, s. 107.

³⁶⁶ İktbal, ESR, s. 96.

altındaysa gizli şirkin bulunduğunu söyler ve kalpte gizlenen her şerrin korkudan hayata geldiğini anlatır.³⁶⁷

Aşk, bünyesinde korkusuzluğu barından bir haldir. Bu açıdan bakılında İkbâl'in merd-i mümin'i cesaretini aşkından alan bir varlıktır. O, korkulacaksa eğer yalnızca esas aşka değer olandan korkulması gerektiğini de şu dizesiyle anlatır:

*“Tefekkürünü aşk ile tutuştur. Hakk'ın tilkisi ol ve aslanlık şiarın olsun. Yalnız Hak korkusu imanun unvanıdır.”*³⁶⁸

İkbâl'in kalender insan tasavvurunda esas gücünü Hak aşkı ve imandan alan birey yeri geldiğinde kendisini gösterdiği ve ispatladığı cesareti bir yana koyarak yine Hakk'a teveccüh edebilen insandır. Onun mümin anlayışında Yaratıcı'dan aldığı cesaretle dünyaya meydan okuyan, Hak'ın huzurunda ise yokum³⁶⁹ diyebilen bir şahsın tanımı görülmektedir. Bunu becerebilen gönlün yeriye ancak hür müminin kalbidir.³⁷⁰

2.1.2.2.4. Muhammed İkbâl'de Faaliyet

Ego yahut benliğin terakkisinde aşk ve fakrın rolü büyük olmakla beraber, İkbâl'in nazarında faaliyet çok daha yüksek bir makama sahiptir. Daha önceden de ifade ettiğimiz gibi; onun sisteminde benliği takviye eden amiller birbirinden ayrı değillerdir. Faaliyet de aynı şekilde aşk ve arzu ile beraber gider. İkbâl, faaliyet derken yaratan ve yeni bir şeyler meydana getiren insanın dinamik yanına değinmektedir. Yani yaratıcı faaliyetten bahsetmektedir.

Descartes, Kartezyen kuşku neticesinde düşünebilmesinden yola çıkarak varlığının ispatına ulaşmıştır. Fakat daha sonra, Kant ve Fichte gibi Alman idealistleri eylemeyi, düşünmekten daha yüksek bir makama koymuş ve yapabilmeyi varlığın delili olarak göstermişlerdir. Aynı eksende İkbâl, faal benliğe dair şunları söyler: “Benliğin nihai amacı bir şeyi görmek değil, bir şey olmaktır. Benlik bir şey olmak gayreti içindedir ki, o kendi nesnelliğini güçlendirmek ve daha esaslı bir ‘En’el mevcut’u (Ben varım) elde etmek için nihai fırsatı yakalar. Öyle bir En’el

³⁶⁷ İkbâl, ESR, s. 97.

³⁶⁸ İkbâl, ESR, s. 99.

³⁶⁹ “Hakk'ın kolu Hak huzurunda yokum der; kendini yok eder. Bâtıl karşısında ise bütün varlığı ile evet der ve kaya gibi durur.” İkbâl, ESR, s. 99.

³⁷⁰ İkbâl, ESR, s. 99.

mevcut ki hakikatin delilini Descartes'in 'düşünüyorum' felsefesinde değil, ancak Kant'ın 'yapabilirim' teorisinde bulur."³⁷¹

Filozofumuza göre güçlü insan ortam yaratan insandır. Zayıf insan ise bu ortama uyum göstermek zorunda kalan kişidir.³⁷² Uygarlık demek, daha ziyade insanın eylem yanına bakan bir mana içerir ki İkbâl uygarlığı yine güçlü insanın tasavvuruna bağlarken, Tanrı ve insani yaratıcı güç arasındaki kuvvetli bağı şu sözleriyle açıklar: "Güçte içtenlikten çok ulûhiyet vardır. Tanrı güçlüdür. Öyleyse sen de cennetteki baban gibi güçlü ol!"³⁷³ O, bu sözlerinden de anlaşılacağı üzere, yaratanla kurulan kavi bir bağın, insanın düşünce ve eylem ufkunu sınırlandıran her türlü bağı kırıp atacağına ve Allah'tan alınan gücün kişiyi faal kılacağına işaret etmektedir. Mevlana'da da Faaliyete aynı eksende bir bakışı görebilmekteyiz:

*"İnsan, Musa'nın sopası gibidir; insan İsa'nın nefesi gibidir. Müminin kalbi adalet ve ziynet için Hakk'ın avucunda, iki parmağı arasındadır. Dış görünüşü bir sopa, fakat boğazını açtığında kâinat, önünde bir lokmadır. Sen, İsa'nın nefesinden harf ve ses görme; ölümün ondan kaçtığını gör. Sen onun nefesinden değersiz sözler görme; ölünün sıçrayıp oturduğunu gör. Sen o asayı kolay bulunur görme; yeşil denizi yardığını gör. Sen uzaktan siyah şemsiye gördün; öne bir adım at, orduyu gör. Sen uzaktan ancak toz görüyorsun; biraz ilerde, toz arasında adam gör. Onun tozu gözleri aydınlatır; onun adamlığı dağları koparır. Musa çölün uzak yerinden belirince Tûr dağı onun gelişiyile raks etti."*³⁷⁴

İnsanın düşünce ve eylem ufkunun genişletilmesinden bahsederken, insanın insan olan yanı görmezden gelinemez. Zira Ali Şerati'nin de dediği gibi; insan, topluma, hayata ve maddeye bağlıdır; tek başına kendisini onun dışında tutamaz. Birey, toplum kervanı ile hareket etmektedir ve kendisine ondan ayrı bir yol seçemez.³⁷⁵ Fakat yine insanın kendisine değer katan bir tarafı vardır ki o da; sahip olduğu gelişim, kültür ve bilinç ölçüsünde, çevresini değiştirmek, sosyal reform ve devrim yapma gücüne kavuşmak, kendisinin ve toplumunun kaderini bizzat

³⁷¹ İkbâl, İDD, s. 261.

İkbâl, yazılarında Kant'ın pratik ve eyleme dönük tarafına atıfta bulunurken bir yerde şunları dile getirir: "İnsani düşünce alanında Hz. Muhammed (s.a.v), Buda ve Kant büyük olasılıkla en büyük devrimcilerdir." İkbâl, YANS, s. 33.

³⁷² İkbâl, YANS, s. 50.

³⁷³ İkbâl, YANS, s. 50.

³⁷⁴ Mevlana, MESN, s. 422.

³⁷⁵ Ali Şerati, **Biz ve İkbâl**, çev. Derya Örs, Fecr Yayınları, Ankara, 2007, (BVİ), s. 41.

şekillendirmek veya onda pay sahibi olmaktır.³⁷⁶ İktbal, Mevlana'nın da dediğı gibi İsa'nın nefesinden bir nefesin, günün Müslüman'ının göğsüne dolabileceğini, Musa'nın asısından bir asayı da yine Müslüman'ın eline alabileceğini anlatmaya çalışmıştır. İktbal, faaliyeti bir anlamda varlıkla eşdeğer tuttuğı için yaratıcı ve müştak olmayı kâfir ve zındık mesabesinde görmektedir.³⁷⁷ O, müminin içi boş ve kof bir insan olamayacağını söylemiştir. İnanan, yaşayacaksa eğer, kendi yaşayacağı dünyayı var edecektir. Çünkü bu, bahşedilen hürriyete karşılık Allah'a bir şükür kadar kıymetli ve önemlidir. Başkalarının dünyasında yaşamak, hür insana zor geliyor³⁷⁸ diyen filozofa göre insanı insan yapanın onun biyolojik varlığı olmadığı anlaşılmaktadır. Onu esas var eden kendisindeki var edebilme ve yaratabilme kudreti, yani bir yerde faaliyet ruhudur. "Ey kabile içinde bulunan! Hepsinden ayrı ol, hepsiyle beraber git."³⁷⁹ diyen İktbal, insanın faaliyet vasfıyla beraber kendi içine dönebildiğı derecede, kendi omuzlarına binen sosyal dönüştürücülük vasfını da yüklenmek zorunda olduğunu ve bunun bir namus borcu olduğunu veciz şekilde anlatır.

İktbal, Tanrı görünömlü bir insan ya da insan-ı kâmil'in vasıflarını tanımlamış, Batı'da bir çeşit sarhoşluk haline dönüşen dinden ve maneviyattan uzak, meydan okuyan eylem adamını eleştirmiştir. Muhammed İktbal, Ali Şeraiti'nin tanımıyla, *eylemin*, Batı'da aldığı mekanik ve faydacı şekle, pratik aklın hilesine, içgüdüsel hayatın ilerlemesini güçlendirmeye yarayan, ancak insanın işine yaramayan, onun varlıksal yüceliğinin değişiminde hiçbir etkisi olmayan halini eleştirir.³⁸⁰

İktbal'e göre nihai hareket entelektüel bir hareket değildir. Nihai hareket, egonun tüm varlığını derinleştiren hayati bir harekettir. Böylece benlik, yaratıcı güvenle iradesini keskinleştirir ve dünyanın sadece görülüp anlaşılabilecek bir şey olmadığını fakat sürekli olarak yeniden inşa edilen bir yer olduğunu anlar.³⁸¹ İnsanı hürleştiren de bu dur durak bilmeyen, her an yeni tecellilerle değişen ve var eden

³⁷⁶ Şeriatı, BVİ, s. 46.

³⁷⁷ İktbal, CAVİD, s. 434.

³⁷⁸ İktbal, CAVİD, s. 434.

³⁷⁹ İktbal, CAVİD, s. 440.

³⁸⁰ Şeraiti, BVİ, s. 153.

³⁸¹ İktbal, RCR, s. 187.

durumdur. İkbâl’de hayat demek üretmek demektir. O, sonu olmayan bu hali *Hayat* ve *İş* isimli şiirinde şöyle ifade eder:

“Düşkün, âciz sahil, ‘Ben gerçi çok yaşadım. Ne yazık ki, ne olduğum anlaşılmadı.’ dedi. Kendinden geçmiş ve sarhoş bir dalga, şiddetle sahile çarptı ve: ‘Gidersem varım; gitmezsem yokum!’ dedi.”³⁸²

2.1.2.2.5. Muhammed İkbâl’de Arzu ve Hasret

İkbâl’e göre benliğin temeli aşk ve sevgidir. Benliğin varlığı ise gayeler üretmesi ve oluşturmaya bağlıdır. İnsanı faaliyete çeken bu iç ses, İkbâl’de *arzu* ile tanımlanmaktadır. “Kokular ve renkler dünyasının ruhu arzudur. Her varlığın fitratını istek oluşturur.”³⁸³ diyen İkbâl, insanın kendine has bir yanına da işaret etmektedir: İnsan, arzusuz yaşayamaz. Ama büyük, ama küçük herkesin mutlaka onu yaşama çeken dilekleri vardır. İkbâl, bu dünyada hemen herkes tarafından hor görülerek reddedilmiş olan en basit ve zavallı insan bile varlığı ve kişiliğinin bir önem taşıdığına inanır³⁸⁴ derken, biraz da arzusunun bu yaşam kaynağı olan tarafına işaret etmektedir. Bir insan yaşıyorsa ve az da olsa kıymet taşıyan bir benliğinin olduğuna inanıyorsa bu; ancak hayattan beklediği yahut hayata katacağı bazı şeylerin var olabilmesine bağlıdır. İnsan kendisine bahşedilen benliğiyle diğer canlılardan ayrılmıştır ve bu benliğe olan güveniyle çok daha yüksek varlık mertebelerine erişme kabiliyetine sahiptir. Bu esnada insana yaşama kuvvetini katan da ancak arzularıdır. İkbâl’in arzu kavramıyla vurgulamak istediğinin, benliğin var olabilme kaygısıyla gönlün yanıp kavrulması olduğu görülmektedir. Mümin, bu yanan kalple her an yeni bir hal üzere olacak ve yeni şeylere yaratmaya meyledecektir. Onun arzudan anladığı nefse tabii, ona uyan, keyfine kul olmuş bir gönül durumu değildir. Bilakis o, nefsi arzulara kul olmamayı öğütlemekte ve bu vesileyle insana yeni hazinelerin kapılarının açılacağını anlatmaktadır. Kalbin, her an Allah aşkıyla ve onun için faaliyette bulunma istekleriyle dolu ve temiz halini Abdulkadir Geylani şu sözleriyle anlatır:

“Nefsinden, şahsi olan kötü arzularından, iyi olmayan huylardan kurtulan ve halkı kalbiyle terk eden için, sonuç çok iyi ve çok güzeldir; nimetler boldur. Bu halleri

³⁸² İkbâl, ŞARK, s. 82.

³⁸³ İkbâl, İBİY, s. 31.

³⁸⁴ İkbâl, İDD, s. 125.

benliğinde derleyen bir insanı, Hak, sağa sola çevirir ki, Ashab-ı Kehf'i de böyle yapar. Hak Ashab-ı Kehf hakkında şöyle buyurdu: 'Biz onları bir sağa, bir de sola çeviririz.' ”³⁸⁵ ³⁸⁶

Mutlak Ego ile saf bir bağ kurabilen gönül, yenilenen arzularla var etmeye düşkündür. Zira Mutlak Benlik ona âlemi değiştirme arzusu vermiştir. İkbal'de insanın benliğindeki dinamik yaratma arzusunun, her şeyden önce Mutlak Ego ile olan bağın kaviliğinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Gönül, ancak arzuları vesilesiyle hürleşebilir. Bu arzular benliğin tekâmülüne yardımcı olmakta ve kişiyi kendisine ayak bağı olan şeylerden kurtarmaktadır. “Eğer gönül kuşu arzu edemiyorsa kanadı kırılıp uçmayı unutacaktır.”³⁸⁷ diyen filozofumuz, benliğin gayeler üretmesine bağlı olan varlığı ile arzu arasındaki güçlü bağı anlatmaktadır. Bu yanık gönül durumunda arzu, hasret ve feryatla arkadaştır. İkbal, arzu derken, hasret dolu gönlün durumunu ifade eder. Eflatun, âlemin hayal olduğunu ve gözle görülenlerin idelere olan hasretini anlatmıştı. Keza, Er – Razi, Neoplatoncu düşünüş miti ve beş kadim ilkenin etkileşimi neticesiyle tanımladığı âlemin ortaya çıkışı teorisinde yine bu hasrete değinir. Razi'ye göre; başlangıçta Tanrı, nefis, zaman, mekân ve madde vardı. Tanrı ve nefis, zaman ve mekânın ötesinde idi. Madde henüz sükûnet halindeydi. Ama nefis, tecessüm etmeye dair şiddetli bir arzu sahibiydi, madde içinde karmakarışık bir haldeydi ve âlemi de karmakarışık ve nizamsız bir şekilde harekete geçirdi. Tanrı, nefse bilgi vererek ve tabiatın hareketlerine nizam vererek müdahale etti; bir felaketi önledi ve nefsin kendi hareketlerinin canlandığı âlemin onun gerçek vatanı olmadığını anlamasını sağladı. Tanrı, onun düşmesine sebep olmadı fakat izin verdi. Şimdi nefsin vazifesi, tarih istikameti boyunca, tüm nefislerin tek olduğu ruhani âleme dönmektir.³⁸⁸

Arzu, benliğin aslına olan hasretidir aslında. Bu, Mesnevi'nin girişinde iyi bilinen şu dizelerle ifade edilir:

“Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor; ayrılıkları nasıl anlatıyor.”³⁸⁹

³⁸⁵ Abdulkadir Geylani, **İlahi Armağan**, çev. Abdulkadir Akçiçek, Bedir Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 316.

³⁸⁶ Kehf, 18/18

³⁸⁷ İkbal, İBİY, s. 31.

³⁸⁸ Goodman, ss. 243-244.

³⁸⁹ Mevlana, MESN, s. 39.

Benlik, neyistandan kopup dünyaya düşmüştür ve aslına döneceği, kavuşacağı günün hasretiyle yanıp tutuşmaktadır. Benliği, bu kavuşma gününde Sonsuz Benliğin karşısına hakkıyla çıkabilecek şekilde terbiye etmek ve yükseltmek gereklidir. Bu ise ancak gönülden gelen bir arzunun eseridir. Düşünür, benliğin kendisini gösterme arzusu ile Yaratıcının arasındaki ilişkiyi şöyle anlatmaktadır:

*“Yarabbi, şu varlıkta ne lezzet var ki, her zerrenin gönlünde bir zuhur arzusu kaynıyor. Dalını yarıp doğan gül koncası, varlık zevkiyle gülümsemeler saçıyor”*³⁹⁰

Her ne kadar bu sazlıktan kopuş metaforunun benlik ve arzuyla olan yakın alakasında şeyhim dediği Mevlânâ gibi düşünüyor görünse de, İkbâl’in bu kadim düşünüş mitine bakışı daha başkadır. O, bu kopuşla beraber çekilen ayrılık acısından bahsederken bu vesileyle benliğin kendini bulması için açılan bir kapıya işaret etmektedir. İkbâl, Mesnevi’nin ilk beytine nazire olarak söylediği şu dizesinde benlik ve Mutlak benlikten kopuşa kendisinin nasıl baktığını anlatır:

*“Ney, kamışlıktan ayrılınca değer buldu, o vakit nağme onun zindanından kurtuldu.”*³⁹¹

İkbâl, büyük sûfilerin ‘aramızdaki Ben’i kaldır’ diye münacatta bulundukları gibi münacatta bulunmamaktadır. Ona göre en büyük saadet, tamamen yok olmak, ya da şuursuz bir rahat değil, bilakis, sonu olmayan bir hayat, hasret ve arzularla genişleyip, büyüyen bir hayattır.³⁹² “Eğer kurtuluşumuz aramaktan hali kalmakta bulunursa, o zaman mezar, renk ve koku cennetinden daha iyidir.”³⁹³ diyen düşünür arzu, hasret ve faaliyet arası münasebeti ifade etmektedir. Onun gayesi fenafillâh değil, bitmeyen ve tükenmeyen bir arzular denizinde ebedi hayat ve inkişaf demektir.³⁹⁴ İkbâl, bu hasret ve yanış dolu arzulu gönülden çokça güzellik devşirmiştir ve arzuyu hayatın baş kaynağı saymıştır. O, arzuyu hayatın sırrının çözülmesine vesile olan şarap olarak telakki eder:

“Ey hayat sırrından habersiz olan kalk, hedefler şarabını iç ve sarhoşça kalk. Doğan Güneş gibi bir maksat seç ve onun dışındaki her şeyi yak. Öyle bir maksat ki, göklerden daha yüce, gönül alıcı ve gönül çekici bir dilber olsun. Öyle bir maksat ki,

³⁹⁰ İkbâl, ŞARK, s. 28.

³⁹¹ İkbâl, İBİY, s. 32.

³⁹² Annemarie Schimmel, “244. Bend şerhi” , İkbâl, CAVİD, s. 119.

³⁹³ İkbâl, CAVİD, s. 119.

³⁹⁴ Annemarie Schimmel, “244. Bend şerhi” , İkbâl, CAVİD, s. 119.

eskimiş hurafeleri yağma etsin ve yakasında baştan aşağı mahşer kadar bir fitne bulunsun. Biz, hedefler oluşturarak yaşıyoruz. Biz arzular ışıyla parlıyoruz.”³⁹⁵

İkbal, insan-ı kâmil tanımında arzuya büyük değer vermiş ve arzulu insanın benliğini terakki ettirebileceğinden bahsetmiştir. Onun için goncanın açılması nasıl ki gülün kendini gösterme arzusundansa insani benliğin yükselişi de yine ben varım diyebilmekte, benliğini gösterebilmekte ve kendini ispatta gizlidir. “Kendini gösterme arzusundan yoksun hayat ölümdür, ilahi meziyetlere eriş benliği tamirle mümkündür, biline!”³⁹⁶ diyen filozof ölümsüzlüğe aday ve hür benliğin arzulu halinden bahsetmektedir. O, arzuyla beraber takviye edilmiş benliğin nasıl bir seviyeye ulaştığını, nasıl zaman ve mekân halkasından koptuğunu şöyle anlatır:

*“Senin arzu ve iraden dünyanın kaderine binmiş, bir bakıver onu nasıl idare etmektedir.”*³⁹⁷

2.1.3. Muhammed İkbal’de Mücadele ve İblis Tasavvuru

İkbal’in felsefesi için bir mücadele felsefesi denilebilir. Daimi hareket ve faaliyetin talep edildiği, her an yeni haller içinde olunmasını öğütleyen bu felsefede cüz-i benlik Mutlak Benliğe benzemeye çalışacaksa, bu ancak kişinin şahsi çabaları neticesinde kazanılacak bir nimettir. Hal böyle olunca hürriyet de ancak ve ancak kişinin ferdi mücadelesini gerektiren bir hal olmaktadır. Eylem konusunda İkbal’in fikirleri ile varoluşçuların fikirleri bazı yerlerde paralellikler göstermektedir. Sartre, varoluşçuluk eylemsizliğe karşıdır dedikten sonra şunları ekler:

*“Eylemsizlik, yangeldimcilik, ‘Ben yapmazsam, elbet bir yapan çıkar! Benim yapamadığımı başkaları yapabilir!’ diyen kişilerin davranışdır. Size anlattığım öğreti (varoluşçuluk) ise tam tersidir bunun: Çünkü o, ‘Ancak eylem içinde, iş içinde gerçeklik vardır’ der. Hatta daha da ileri gider: ‘İnsan kendi tasarısından başka bir şey değildir; kendini yaptığı, gerçekleştirdiği ölçüde vardır; yani hayatından, edimlerinin (fiillerinin) toplamından ibarettir!’*³⁹⁸

³⁹⁵ İkbal, İBİY, s. 32.

³⁹⁶ İkbal, CEBR, s. 70.

³⁹⁷ İkbal, CEBR, s. 139.

³⁹⁸ J.P. Sartre, **Varoluşçuluk**, çev. Asım Bezirci, Yazko, İstanbul, 1981, s. 77

İkbal'in ferdi çaba ve kendini oluşturma konusunda ferdi benliğe yüklediği olması gereken eylem bilinci öğretisinin Varoluşçulardan eksik olmadığı görülmektedir. Muhammed İkbal için hayata manasını veren şey yoluna maniler teşkil eden şeylerle savaşımdır.³⁹⁹ Kendini gerçekleştirme, İkbal'in Merd-i Mümin ya da İnsan-ı Kamil anlayışında her şeyden önde gelen kavramdır. "Hayat çalışmaktır, hak istemek değildir. Bu ise ancak enfüs ve âfâkı bilmekle olur."⁴⁰⁰ diyen düşünür, çalışmadan bir yere varılamayacağını çok yerde tekrarlamıştır.

İkbal'in düşüncesi incelendiğinde onun mücadele hususundaki temel dayanaklarını yine İslam'dan yani Kur'an'ı Kerim ve Peygamber(s.a.v.) ile büyük şahsiyetlerin yaşayışlarından çıkarmış olduğu anlaşılmaktadır. Onun kendisine örnek aldığı şahıslar Allah'ın ahkâmından dışarı çıkmamış ve onun kitabına bağlı bir hayat sürmüşlerdir. Yüce yaratıcının hükmü neyse onu uygulamışlardır. Peygamberlerin hayatlarına bakıldığı zaman hepsinin büyük imtihanlar geçirdikleri ve çok ciddi sınavlar verdikleri görülmektedir. Hz. İbrahim'in Nemrud ile arasında geçenler, Hz. Musa'nın firavunla olan Hak-batıl mücadelesi, Hz. Yakub'un kendi evladını kaybı gibi büyük bir acıyla imtihan edilmesi, Hz. Yusuf'a en yakınları tarafından reva görülenler, Hz. Lut'a kendi hanımının, Hz.Nuh'a öz evladının inanmayışı gibi kıssalar Kur'an'ı Kerim'de anlatılmaktadır. Resulullah (s.a.v) ise daha çocukken anne baba desteğinden uzak kalmış ve kendi kavminin en acımasız uygulamalarına maruz kalmıştır. Tüm bu örneklerde dikkat çeken en önemli şey; hiçbir nebinin hak bildiği yoldan dönmediği ve karşılına çıkan her türlü dert ve sıkıntı ile savaşmış olmalarıdır. Yine İkbal'in kâmil insanlara örnek olarak gösterdiği Hz. Ömer, Hz. Ali, Ebû Zer Gıfârî, Hallac-ı Mansur, Bayezid Bistâmî, İbrahim b. Ethem, Evrengzib gibi zatların hayatlarına bakıldığında; sıkıntı ve dertle boğuşan şahsiyetler görülmektedir.⁴⁰¹ Hatta bundan daha da öte olarak, bu zatların sıkıntı ve dertleri kendilerine davet eder halleri vardır. Onlar bu mücadele içinde olmaktan deyim

³⁹⁹ Annemarie Schimmel, 'Önsöz', İkbal, CAVİD, s. 40.

⁴⁰⁰ İkbal, ŞARK, s. 19.

⁴⁰¹ Mansur, darağacında derisi yüzülerek öldürüldü. Bayezid Bistâmî, kendisine sorulan bu marifeti neyle elde ettin sorusuna: "Aç karın ve çıplak bedenle." diye cevap vermiştir. (Kuşeyri, s. 107) Evrengzib ise İkbal'in örnek aldığı bir şahsiyettir ve Hint Sultanlığı makamındayken kendi eliyle ördüğü takkelerin parası ve yazdığı Kur'an'ı Kerimlerin bedeliyle geçimini sağlamıştır. (İkbal, CEBR, s. 160) İbrahim b. Ethem, bir melikin oğlu iken, ava çıktığı bir gün bir tavşan ya da tilkiyi takibi esnasında hâtiften duyduğu "sen bunun için mi yaratıldın?" sesi üzerine tüm hayatını değiştirmiş ve mücadele ve fakr içinde bir züht hayatına koyulmuştur. (Kuşeyri, s. 96)

yerindeyse haz alıyorlardı. Zorluklarla dolu olan bir dünyada yaşamak, rahat içinde yaşamaktan çok daha dinamik bir hale vesile oluyor olmalı ki İkbâl'in –eğer ifade yerindeyse– Allah'tan dert dilenen dizelerinde bu gerçek rahatlıkla görülebilmektedir.⁴⁰²

İkbâl örneklerini İslâm'ın kendi bağrından çıkarmış bir düşünürdür. Onun yazdıklarından ve yaşantısından Müslümanların çabalamadan bir yere varamayacaklarını anlattığı net bir şekilde anlaşılabilir. İkbâl dirilişin bizzat mücadeleye iştirak etmekle mümkün olduğunu söylemiş ve herkesi birer eylem insanı olmaya davet etmiştir. Bunu manzum olarak şöyle anlatmaktadır:

*“İskender Hızır'a ne ince ne güzel bir söz söylemiş: demiş ki 'biz denizde karada uğraşıp duruyoruz. Sen de bu savaşa katıl. Sen, bizi kenardan seyredip duruyorsun; savaşta öl de daha diri daha canlı ol!'”*⁴⁰³

İkbâl, her ne kadar ebedi dönüş teorisini tenkit etse de Nietzsche'nin hayatla savaş ve mücadeleye bakışı Muhammed İkbâl'inki ile benzerlik göstermektedir. Nietzsche de üstün insan'ın ancak zorluklar içinde yoğrulan bir benlikten hâsıl olabileceğini anlatmıştır. Şöyle der Alman filozof:

*“Ben eğer bir falcıysam ve büyük bir kavs üstünde ve iki denizin arasında dolaşan falcı zekâsına sahipsem ve yorgun olan ve ne ölmek ne yaşamak isteyen her şeye ve bütün basık vadilere düşmansam, karanlık kucakta yıldırıma ve kurtarıcı ışık huzmesine hazır ve evet diyen gülen, istikbal keşfeden yıldırım huzmelerine ve yıldırıma gebe isem. Böyle bir gebeliğe ne mutlu! Ve gerçek istikbalin ışığını ateşlemek isteyen, uzun zaman sıkıntılı bir hava halinde dağlarda asılı durmaya mecburdur.”*⁴⁰⁴

Alman düşünür yine bir başka yerde şunları söyler:

“(…) işiniz gittikçe daha zor ve daha sert olmalı. Ancak bu suretledir ki insan, yıldırımın çarpacağı bir irtifaa yükselir ve parçalanır: yıldırıma uygun bir yükseklik! Benim fikrim ve hasretim uzağa, uzuna gider. Sizin küçük, kısa ve çeşitli sefaletlerinizden bana ne? Çektiğiniz ıstırap bence kâfi değil. Çünkü kendinizin ıstırabını çekiyorsunuz. Henüz insanın ıstırabını çekmiyorsunuz. Başka türlü

⁴⁰² Sultan Veled'in “Derman hep derttedir.” (Ez derdest hemişe derman) ve “Ben, dertte her zaman deva görüyorum; kahırda ve cefada sevgi ve vefa görüyorum.” (Der derd hemişe men deva mîbinem, der kahr û cefâ lûtf û vefa mîbinem) dizelerinde İkbâl'in bu dert dilenen haline benzer hali görebiliriz. Sultan Veled, **Rubailer**, çev. Veyis Değirmençay, Kurtuba Kitap, İstanbul, 2010, s. 114. , s. 128.

⁴⁰³ İkbâl, ŞARK, s. 30.

⁴⁰⁴ Nietzsche, **Zerdüş Böyle Dedi**, çev. Sadi Irmak, İkbâl Kitabevi, İstanbul, Dördüncü Baskı, (ZER), s. 252.

konuşursanız yalan söylemiş olursunuz. Sizlerin bütün ıstırapınız, benim çektiğim ıstırap nevinden değildir.”⁴⁰⁵

“Hayatın yumuşak ve tehlikesiz olduğu sahilde kurulup oturma. Denize dal, dalgalarla pençeleş; ebedi hayat mücadeledir”⁴⁰⁶ diyen İkbâl’in sözlerinden anlaşılmaktadır ki; onun düşüncesinde dünyada oturarak rahata ermek gibi bir şey yoktur. O, rahat ve huzurdan; yolda olmayı anlamaktadır. Hem ferdi hem de içtimai anlamda faal olmayı, emelleri uğrunda çabalamayı tavsiye etmektedir.

Muhammed İkbâl, eylem ve mücadele insanı olmayı, dünyevi anlamda hayatla savaşımlı halinde bulunmayı öğütlerken belki daha derin ve kıymetli olan gönül mücadelesine de değinmektedir. Onun için kalbin yanıışı ve yarasının iyileşmeyen hali bir iç enerji kaynağı gibidir.

“Onun hayali gözün içinde daha güzeldir. Aşkının ıstırapı artıp canı azaltsın; bu daha güzeldir. Bir ehl-i dil bana ne ince ve ne güzel bir söz söyledi: kıvrıla kıvrıla giden yol menzilden daha güzeldir.”⁴⁰⁷

İkbâl’in mücadeleye bakışı aşktan bağımsız ya da kopuk değildir. O, aşkı her şeyi evirip çeviren kuvvet olarak görürken, aşksız bir mücadele olmayacağını da bizlere anlatmaktadır. Dünyaya karşı bir duruş yahut dünyaya yeni bir şekil verme arzusunda olan insan önce kendi iç dünyasında bir dizi acı ve ıstırapla tava gelmelidir. “Gizli derdi olmayan insanın teni vardır ama canı yoktur. Eğer can istiyorsan sonsuz bir aşk ve hummalı bir çırpınışı iste!”⁴⁰⁸ diyen filozof, yürek yangınından varlık çıkarmaktadır.

İkbâl’in tüm bu dediklerinden anlaşılmaktadır ki, o felsefi sorgulamalar ve ontolojik düşüncelerle karşıdan hayatı seyredip yorum yapmak yerine, hayata dalan bir insandır ve böyle bir insanın hayalini görmektedir. Ona göre; ateşin yaktığını, yanarak ispatlamak en iyisidir denilebilir.

Yaşamak İstersen Tehlike İçinde Yaşa başlıklı bir şiirinde İkbâl şunları söylemektedir:

“Bir ceylan, diğer bir ceylana dert yanıyordu: Bundan sonra diyordu, Kâbe’de, Harem’de yaşayacağım. Orada otlarım, orada yatar kalkarım. Ovalarda avcılar pusu kurmuşlar, gece gündüz ahûlârin izinde dolaşıyorlar. Avcı derdinden

⁴⁰⁵ Nietzsche, ZER, ss. 311-312.

⁴⁰⁶ İkbâl, ŞARK, s. 35.

⁴⁰⁷ İkbâl, ŞARK., s. 37.

⁴⁰⁸ İkbâl, ŞARK, s. 39.

*aman bulmak istiyorum. Biraz da gönlüm huzura kavuşsun. Arkadaşı: “Ey akıllı dostum dedi, yaşamak istiyorsan tehlike içinde yaşa. Daima kendini bileği taşına vur, cevheri temiz kılıçtan daha keskin yaşa. Tehlike, kudreti imtihan eder. Cisim ve canın nelere kadir olduğunu o bize bildirir.”*⁴⁰⁹

Daima kendini bileği taşına vur diyen İkbâl’in düşüncesinde insanın kendisini en çok imtihan ettiği ve kendisiyle en çok bilendiği şeylerden birisi olarak *Şeytan* ya da *İblis* kavramı karşımıza çıkmaktadır. İkbâl’in, Allah’ın lanetlediği bir varlık olan İblis’i, benliğin sınanmasına vesile olan bir varlık ya da kavram olarak gördüğü anlaşılmaktadır. İkbâl’in kötülüğü ifade eden asli varlık olan *Şeytan*’a dair gayet olumlu bir bakışı vardır denilebilir. Muhammed İkbâl, şeytanı, ayrılık halkının üstadı olarak nitelemekte⁴¹⁰ ve “feryadının ekiminden şuleler çıktı; o mecbur olmaktan seçme hürriyetine erdi”⁴¹¹ sözleriyle İblis’in mecazi fakat insani benlikle ilişkisi bakımından gayet kuvvetli bir tahlilini yapmaktadır. İkbâl, İblis’i insanlara iradelerini kullanmasını öğreten bir üstat olarak tanıtmaktadır. Eğer o itaatsizliği ile Âdem’i yanıltıp cennetten kovulmasına sebep olmasaydı insan, iyi ve kötü arasındaki farkı göremez ve seçme zevkini bulamazdı.⁴¹²

Kur’ân-ı Kerim’de İblis lanetlenmiş bir varlık olarak anlatılmaktadır. Hicr suresinde Âdem’in (a.s.) çamurdan yaratılışı ve İblis’in secde etmeyişi tafsilatlı olarak anlatıldıktan sonra, onun lanetlenişi ile alakalı olarak şu ayetler geçmektedir:

*“Allah: ‘Ey İblis, neden saygı sunanlarla birlikte olmadın’ dedi. O: ‘Benim kuru balçıktan, kararmış, şekillenmiş çamurdan yarattığın bir insana saygı göstermem uygun olmaz’ dedi. Allah şöyle dedi: ‘ Haydi defol oradan. Çünkü sen kovuldun. Kıyamete kadar sana lanet olsun.’”*⁴¹³

Kur’ân’da lanetlenmiş olarak zikredilen şeytan, insanın düşmanı olarak tanıtılmakta ve insanın da onu düşman olarak bellemesi ve ondan sakınması gerektiği anlatılmaktadır.⁴¹⁴ Şer’i anlamda sakınılması ve kendisine karşı her an tetikte olunması gereken şeytan kavramı, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İkbâl’in düşüncesinde insanın gürleştiği bir rakip olarak telakki edilmektedir. İnsan bu mücadelesi esnasında benliğini ve yeteneklerini geliştirmekte, tabiri caizse İblisle

⁴⁰⁹ İkbâl, ŞARK, ss. 79-80.

⁴¹⁰ İkbâl, CAVİD, s. 337.

⁴¹¹ İkbâl, CAVİD, s. 340.

⁴¹² Annemarie Schimmel “1243. Bend şerhi”, İkbâl, CAVİD, s. 340.

⁴¹³ Hicr, 15/32-35. Dumlu ve Elmalı, , s. 231.

⁴¹⁴ Fâtır, 35/6. Dumlu ve Elmalı, s. 388.

olan bu mücadele insan için bir çeşit var oluşun kapısı haline gelmektedir. İkbâl’de dilerek ve isteyerek İblis ile olan bir çatışma arzusu, onun bileğini bükme ve neticede güçlenerek bu savaştan çıkma hali göze çarpmaktadır. O bu hali şu dizelerinde açık olarak anlatır:

“Nerede bu hâdisat, bu şişebaz felek? Cennette bu dönen gök kubbesi yoktur. Cennetin Yusuf’u zindan derdi çekmemiştir. Züleyhâ’sı dertli dertli ağlamaz. Halil’i ateş adamı değildir. Kelîminin canında bir kıvılcım bile yoktur. Kayığı fırtınalara tutulmaz. Tufan felaketinden mahsundur. Orada her şey iyice bilinir; şüphe, ihtimal üzüntüsü olmaz. Visalinde hicran endişesi yoktur. Orada yanlılara saplanıp kalan akıl ne gezer? Çünkü menzil yolu dolambaçlı değildir ki!. Bu zevksiz âlemd e yaşamak isteme. Çünkü orada Allah vardır, şeytan yoktur.”⁴¹⁵

İblis kavramına dair İslam âleminde birçok arif ve düşünür değişik yorumlarda bulunmuşlardır. Hallac’ın, Ahmet Gazali’nin, Attar’ın, Mevlânâ’nın, Ruzbihan Bakli’nin, Cilî’nin eserlerinde şeytan fikrine dair müspet olarak tanımlanabilecek düşünceler bulmak mümkündür.⁴¹⁶ İblisi bir karakter yenileyici ve ıslah edici olarak görmesi bakımından düşünürümüzün kendinden önceki sûfilerin takipçisi olduğu söylenebilir. İkbâl’in İblis telakkisinde kendinden önceki İslam âlimlerinin tesirleri olduğu gibi, Batı’lı yazarların (Goethe, Milton, Nietzsche) gibi düşünürlerden de etkiler bulunmaktadır. O, bunların ışığında özgün bir Şeytan tasavvuru ortaya koymuştur.

İkbâl’in, çağın insanı içine çeken, aynılaştıran ve tembelleştiren etkisi karşısında şahsi benliklerin uyandırılabilmesi için en olumsuz metaforları bile harekete geçirici birer unsur olarak kullandığı görülmektedir. Onun Şeytan düşüncesi de her olumsuz etkiyi ve bozulmayı şeytana atan, kendi iradesini inkâr eden ya da başkalarının iradeleri dâhilinde taklitten öte yol alamayan benlikler için yine İblis’in kendisinden sentezlenen müspet bir faaliyete geçirici bir unsuru ifade etmektedir. Çünkü insan, ihtiyarın kullanılmasını bir yerde İblis’den öğrenmektedir. İblisin

⁴¹⁵ İkbâl, ŞARK, ss. 84-85.

⁴¹⁶ Ahmet Gazali, “Tevhiti İblis’ten öğrenmeyen zındıktır” diyor. Hallac, İbn Arabî, Cilî gibi sûfiler İblis’in kıyamet gününden sonra artık lanetinden kurtulacağını umuyorlar. Mevlana; şeytan’ın dilinden şunları söyletmektedir: “Vuku bulan secdeyi terk ediş, kıskançlıktandı diye farz edeyim; o kıskançlıkta aşktan oluşur, inkârdan değil. Her kıskançlık kesin olarak dostluktan doğar; yabancı birinin dostla bir arada bulunmasından olur. (Mevlana, MESN, s. 247.) Attar ise Şeytan’a şunları dedirtmektedir: “ Başkasının önünde secde etmektense senin lanetine mâruz kalmayı yüz defa tercih ederim.” Annemarie Schimmel “1210. Bend şerhi” , İkbâl, CAVİD, ss. 332-334.

itaatsizliğı ve Âdemi baştan çıkarıp cennetten kovulmasına sebep olması gerçekleşmeseydi, insan, iyi ve kötü arasındaki farkı göremez, seçme zevkini tadamazdı. İblis sayesinde insan, ihtiyarını kullanmayı öğrendi.⁴¹⁷ O, İblis'in bu tarafını şöyle anlatmaktadır:

*“Feryadının ekiminden şuleler çıktı; o, mecbur olmaktan seçme hürriyetine erdi.”*⁴¹⁸

İblis, insana iradesinin varlığını kavramasında yardımcı olmaktadır. Fakat Âdem, bu itaatsizliğı ile cennetten kovulmuştur ve ceza görmüştür. Yani insan, iradesini kullanmak lezzetini tatmış fakat bunun neticesinde iyi ile kötüyü seçmek arasında kalmıştır ki bu yüklerin en büyüğünü yüklenmek demektir. İnsan artık, irade anlamındaki öğreticisine (İblise) karşı yine onun öğrettiğı yöntemle, öz iradesiyle karşı koyacaktır. Bu ise, şeytandan kaçmakla değil bilakis onunla karşılaşmaktan elde edilecek bir haldir. Şeytan insanın kendisini tavladiğı bir düşman ateşi olarak düşünülebilir. Filozof, Âdemin cennetten çıkarılmasıyla ilgili kıssayı yorumlarken şunları der:

*“Bu kıssadan maksat daha çok, insanın doğal duygu ve ihtiyaçlarının ilkel durumundan çıkıp, şüphe ve itaatsizliğe muktedir ve şuurlu şekilde özgür bir şahsiyete sahip olma haline yükseldiğini işaret etmektir. Kısacası, Âdem'in cennetten çıkarılışı veya dünyaya indirilişi hiçbir ahlaki bozukluğu ifade etmez. Burada anlatılmak istenen şey, insanın saf ve sadece şuurdan şahsi şuura varışındaki değişikliktir. Yani insanın fitrat rüyasından uyanarak kendi şahsiyetinin de belli bir önem taşıdığını anlamasıdır.”*⁴¹⁹

Filozofumuz, şeytanı insanın kendisini sınamasına ve terakki etmesine vesile olan bir rehber olarak görmektedir. Burada şu problem ortaya çıkmaktadır: Şeytan yaratıldıktan sonra insandan nasıl itaat ve iyi ameller istenebilir? Yani, yine mevzu kader meselesine bağlanmakta, teodise problemi ile karşı karşıya kalınmaktadır. Oldukça sembolik bir eser olduğu anlaşılan Cavidname'de, Hamadan Şahının Huzurundaki Zinderud (İkbal) şunları söylemektedir:

“Allah'ın sırrının bir anahtarını senden istiyorum: O, bizden itaat talep etmekle beraber şeytanı yarattı. Kötü ve nahoş olanı bu kadar süsledikten sonra

⁴¹⁷ Annemarie Schimmel, “1243. Bend şerhi”, İkbal, CAVİD, s. 340.

⁴¹⁸ İkbal, CAVİD, s. 340.

⁴¹⁹ İkbal, İDD, s. 119.

*bizden amelde iyilik istemek (garip bir iştir). Sana soruyorum: Bu sihirbazlık nedir? Fena arkadaşlarla bu kumar nedir?*⁴²⁰

Bu sorular belki de düşünce tarihi kadar eskidir.⁴²¹ Hayır ve şerrin yaratılması hususunda, şer sadece onun hayrını idrak edememektir diyen İkbâl, aynı yerde, hayat bir şaraptır ki en acısı en iyisidir demektedir.⁴²² Onun, İblis'in yaratılışının şer oluşuna getirdiği cevap da mücadeleyi şart gören yanından ayrı olarak düşünülemez:

*“Ben'den haberdar olan kul, zarardan menfaat yaratır. Kötü ruhla bezmdaşlık, insan için vebaldır, kötü ruhla savaşmak insan için cemaldır. Kendini Ahriman'ın üzerine atmak gerekir. Sen tamamen kılıçsın, o tamamen bileğ taşı.”*⁴²³

İkbâl, var olan kötülükleri ve bilhassa İblis'in varlığını, Ego'nun inkişafı için bir vesile olarak görmektedir. O, bütün felsefesinde Ben'in bulunmasından bahsetmekte ve buna yollar aramaktadır. Kişi, hayatın içindeki tüm şer gözükken şeylerle beraber Ben'in kendisini bulmasına ve terakkisine yollar açabiliyorsa var olabiliyordur. “Beni bulmamak, mevcut olmamak demektir. (Onu) bulmak, kendini kendine vermek demektir.”⁴²⁴ diyen düşünür, bu değerli buluşla beraber (benliğin kazanılması) ferdin aldığı büyük hazzın derin etkisiyle şerlerle boğuşmaya gönüllü bir karakterin yaratılabileceğini ve bu savaşla yüceleşen gönüllerin var edilebileceğinden bahseder. İkbâl'in, çarpıştıklarından büyük kazançlar çıkaran bir karakteri sentezlemeye çalıştığı onun düşüncelerinden rahatça anlaşılmaktadır.

Düşünürümüz; “Kendini gören, cilvelerden mest olan, arı sokmasını bile baldan tatlı biliyor.”⁴²⁵ sözleriyle bu hissiyatı anlatmaya çalışmaktadır.

Abdulkadir Geylani, *Fethü'r Rabbani (İlahi Armağan)* isimli kitabında iyilik – kötülük ve belalar hususunda şunları söylemektedir:

⁴²⁰ İkbâl, CAVİD, s. 379.

⁴²¹ Ahd-i Atik'te *Peygamber Habakkuk'un Rab'be Yakınması* başlıklı bölümde Habakkuk'un şu sözleri Zinderud'un sorduğu sualleri hatırlatmaktadır: “Ya Rab, ne zamana dek seni yardıma çağıracağım? Beni duymuyor musun? Zorbalık var diye haykırıyorum sana ama kurtarmıyorsun! Bunca kötülüğü neden gösteriyorsun, nasıl hoş görürsün bunca haksızlığı? Nereye baksam şiddet ve zorbalık var. Kavgaların, çekişmelerin sonu gelmiyor. Bu yüzden yasa işlemez oldu, bir türlü yerini bulmuyor hak. Kötüler doğruları kısıp almış. Ve böylece adalet saptırılıyor.” **Tevrat**, s. 980.

⁴²² İkbâl, ŞARK, s. 80.

⁴²³ İkbâl, CAVİD, ss. 379-380.

⁴²⁴ İkbâl, CAVİD, s. 386.

⁴²⁵ İkbâl, CAVİD, s. 386.

“Ondan gelecek bela seni ürkütmesin. Bu yüzden Hak’tan kaçma, seni tecrübe eder. Sebeplere bağlanıp onun kapısından kaçıp kaçmayacağını öğrenmek ister. Belâ seni bulduğu zaman iç âleme mi geçiyorsun, yoksa dış tesirleri mi biliyorsun? İdrak edilenlere mi gidiyorsun, yoksa bu aklın sezemediği öte varlıklara mı dalıyorsun? Görüleni mi tutuyorsun, görülmeyeni mi? Allah’ım bizi belâ ateşi ile deneme. Bize belâsız yakınlık ver. Bize yakınlık ve lütf ihşan eyle! Ateş afetini göstermeden yakınlığımı nasip eyle. Şayet afet mukadderse, bizi semender (ateş içinde yaşayan bir kuş) gibi kıl. O, ateşle beyazlanır yanmaz; bilakis rahat eder. Bela hâlimizi, İbrahim’in (a.s.) ateşine çevir. Ona yaptığın gibi, bize verdiğin ateş de olsa, içinde yeşillikler olsun. Bizi bütün varlıktan müstağni eyle. İbrahim peygamberi de öyle eylemiştin. Bize ülfetini ver ve bizi onu esirgediğin gibi esirge.”⁴²⁶

Geylani’nin bu duasında tanımladığı zorluklarla arınan ve güçlenen benlik tipi, İkbal’in İblis’le mücadele sonucu ayarı yükselmiş benlik modeline oldukça benzemektedir. İkbal’in şer ve İblis’le mücadele neticesinde kulun güçlenerek yaratanın yumruğu haline gelmesine dair düşünceleri, tasavvufi ıstılahta sûflerin makam ve hallerinden *Sabır* halinin dinamize edilmiş bir şekli olarak düşünülebilir. Hazreti Ali’nin “Sabır, sürçme bilmeyen bir binektir.”⁴²⁷ dediği gibi İkbal yılmadan mücadeleyi, insanı hedefe doğru emin adımlarla koşturan bir vesile olarak görmektedir. İkbal’in bu dinamik sabır halinin Üstad Ebu Ali Dekkak’ın “Sabrın hakikati, belaya hangi şekilde girildiyse, o biçimde beladan çıkmaktır.”⁴²⁸ şeklinde yorumladığı halden daha ileri bir safhayı ifade ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü filozofumuz beladan aynı şekilde çıkmak yerine değişerek, terakki ederek çıkmaktan bahsetmektedir. İkbal, İblisi de bu şekilde değerlendirmiş ve insanın kimyasının sağlamlaştırılması adına bir vesile olarak görmüştür. Onun için değişmek ve güçlenmek, Rabbin kudretinden pay kapmak, hürleşmekle eş değerdir. Onun, Merd-i Mümin tasavvurunun da bu hür kulun tanımlanması olduğu anlaşılmaktadır. Ortaya koyduğu İblis düşüncesinde İkbal’in, Âdemoğlunu yoldan çıkarmayı kendisine dava edinmiş ve bu yolda ilk itaatsizliği de gerçekleştirmiş olan İblis ile olan harpte onun ilk itaatsizliğinden kendisine hürriyet yolunda bir örnek bulduğu görülmektedir. Filozofumuz, topraktan yaratılmasına rağmen eşref-i mahlûkat olma sırrını kavraması neticesinde insanın, şeytanı bile aslında bir nevi cebri olarak görecektir.

⁴²⁶ Geylani, s. 77.

⁴²⁷ Kuşeyri, s. 268.

⁴²⁸ Kuşeyri, s. 271.

kadar hürleşme kapısının kendisine aralanabileceğini anlatmaktadır. Muhammed İkbâl'in şeytanla mücadelenin benliği özgürleştiren yanıyla ilgili olarak ifade ettiklerinin şeytanın cebriliğinin yine insan eliyle şeytana kanıtlanması olduğu anlaşılmaktadır. *Allah'ın İblis ile Konuşması* başlıklı şiirinde İkbâl, mecazi anlamda Allah'ın meleklerle şunları dediğini dile getirir:

“İblis, yaradılışının alçak oluşundan ‘senin iraden taallük etmediği için ben secde etmedim’ delilini ortaya koyuyor. Kendi hürriyet ve iradesine icbar ismini veriyor. Bu zalim kendisinde parıl parıl yanan irade kudretine duman adını veriyor.”⁴²⁹

Neticede şunu söyleyebiliriz ki; İblis kavramı İkbâl'in felsefesinde ve şiirinde yaratıcı ruhun bir sembolü olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun şeytan tasavvurunun klasik değerlendirmeden farklı olan dinamik yanı, kolonyalizm ve feodalizmin boyunduruğu altındaki toplumları harekete geçirmesinde kendisini ispatlamaktadır.⁴³⁰ O, İblis kavramını da diğer kavramları kullandığı gibi ferdin benliğinde bazı şeyleri harekete geçirici bir unsur olarak kullanmıştır. Bu kavrama pozitif yönden bakan Müslüman bir filozof olarak hem İslam âlemini hem de şarkı uyarmaya çalışmıştır.

İnsan irade sahibidir ve bir benliği vardır. İradesini inkâr ve onu yok saymak yerine, benliğini tanımalı, terbiye etmeli, her türlü zor sınavdan ve bilhassa Şeytan ile olan savaştan güçlenerek çıkıp varım diyebilmelidir. Bu, deyim yerindeyse şahsın hürriyete uzanması olarak nitelenebilir.

2.1.4. İkbâlde İman- Tevhit Fikri ve Hürriyete Etkisi

İkbâl'e göre, bütün tecrübelerimizin nihai temeli ego diyebileceğimiz, uzağı görebilen ve yaratıcı yeteneği olan bir iradedir. Mutlak Ego içinse Kur'ân – ı Kerim *Allah* adını kullanmıştır.⁴³¹ Kendi şahsiyetini inşa yolunda çeşitli merhalelerden

⁴²⁹ İkbâl, DARB, s. 21.

Benzer misal Hz. Mevlana'nın Mesnevi'sinde de geçer: “ O iblis yine tartışmaya başladı. ‘Ben kırmızı yüzlüydüm, beni sararttın. Renk, senin rengindir; beni boyayan sensin. Günahımın aslı ve afet ile yaram sensin.’ Dikkat et! Cebri olmamak ve yanlış davranmamak için Rabbim, ‘Beni azgınlığa uğrattığından dolayı’ ayetini (A'râf, 7/160) oku. Ne zamana kadar cebir/zorunluluk ağacına sığınacaksın, kendi tercihini bir tarafa bırakacaksın? O iblis soyu gibi Allah ile savaşta ve tartışmada olacaksın?” Mevlana, MESN, s. 489

⁴³⁰ Stepanyants.

⁴³¹ İkbâl, İDD, s. 91.

geçen insanın yolculuğunu bize anlatan İkbâl'in düşüncesinde Allah kavramı ve Tek Allah inancının benliğin ispatında esas amil olduğu görülmektedir. İkbâl, dinler tarihine dair bir eleştiri getirir ve mevcut literatürde, Mutlak hakikatin bireysellik tarafının görmezden gelindiğini ve Allah'a dair pantheistik düşünce tarzlarını ortaya konulduğunu ifade eder.⁴³² O, bu tartışmada Kur'ân- ı Kerim'in Allah'ın varlığını ve niteliğini tanımladığı şu ayeti üzerinde durur ve yeni bir yorum getirir:

*“Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nuru, içinde lamba bulunan bir hücre gibidir. O lambada bir kandilin içinde bulunuyor. O kandil de bir inci, bir yıldız gibidir.”*⁴³³

İkbâl'e göre bu ayette esas vurgulanan şey Allah'ın ferdiyetidir. İkbâl, modern fiziğin hareket sistemleri ne olursa olsun varılabilecek en yüksek hızın ışık hızı olduğunu söylediğinden bahsetmekte ve ışığın, nitelik ve nicelik anlamında Mutlak Zat'a en yakın ve en benzer olduğunu ifade etmektedir.⁴³⁴ Ayrıca yine düşünürümüze göre ayetteki istiarenden önce genel manada nur, ardından nurun içinde bulunduğu kandil ve en sonunda iyice ferdileşmiş bir kavram olarak yıldızdan bahsedilmiştir. Böylece İkbâl'e göre ayet, Allah'ın her yerde hazır ve nazır olmasından ziyade O'nun mutlakıyetliğini ve ferdiyetini anlatmaktadır.⁴³⁵

İkbâl için Allah Mutlak Egodur ve ondan ancak benler hayata gelir.⁴³⁶ İnsan ise ondan hayata gelen benlerin en şerefli ve en kâmilidir. İnsanın kendisini yaratan bir Mutlak Ben'i düşünmesi ve bu Mutlak Ben'le kurduğu temasla tekâmül etmesi ancak ve ancak yaratıcının ferdiyetini duyumsayarak mümkündür. Bütün bunlardan Muhammed İkbâl'in sisteminin çekirdeğinde tevhit inancı mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Annemarie Schimmel İkbâl'in her ne kadar vitalist cereyanlardan etkilenmiş olsa bile tevhit fikrinden vazgeçmediğini şöyle dile getirmektedir:

*“...Burada, İkbâl'i birçok feylesoflardan ayıran bir noktaya temas etmiş bulunuyoruz. O, tüm felsefesini tamamen dini esaslara dayandırmış, hiçbir zaman dinsizlik şöyle dursun agnostisizme gitmemiştir. Din, ona göre; hem şahsi hem de içtimai bir sıklet merkezini teşkil etmektedir.”*⁴³⁷

⁴³² İkbâl, İDD, ss. 92-93.

⁴³³ Nûr, 24/35.

⁴³⁴ İkbâl, İDD, s. 93.

⁴³⁵ İkbâl, İDD, 92-93.

⁴³⁶ İkbâl, İDD, s. 102.

⁴³⁷ Annemarie Schimmel, “Önsöz” , İkbâl, CAVİD, s. 25.

Birey, kendi egosunu inkâr etmemeli ve mutlak ego ile bilinçli bir temasın çabasında olmalıdır. Kişinin bu birliktelik hali ise statik değil devamlı değişen bir hali ifade eder. Çünkü Allah, her daim yeni bir hal üzeredir ve bu dinamik tevhit inancı insani benliğin de yerinde durmayan, üreten, eyleyen bir sürece girmesinin de yegâne yoludur. Düşünür bir şiirinde şöyle der:

“Mümin Allaha niyaz eder ki; biz sana uyarız sen de bize uy!”⁴³⁸

Hakiki mümin, kendini tahakkuk ettiren insan olduğundan, kendini tamamen Allah’a verdiğinden ve hür bir şahsiyet olarak Allahın karşısında durup dua edişinden dolayı Allah’la beraber mukadderatını tayin eder.⁴³⁹

Yine bir başka dizesinde İkbâl Cenab – ı Hak’la olan münasebetin benliğin hürriyeti ile olan alakasını şöyle dile getirmektedir: “Abduhû, kaderlere suret verendir; onun içinde harabeler tamir görür.”⁴⁴⁰

Vitalizm’den dolayı da olsa etkilenen bir filozof olan İkbâl’in felsefesinde, yaratıcı etki ve kâinatı anlamada yaratanla beraber olmak fikri yatmaktadır. Vitalizmi tanımlayacak bir hususiyet olan bu hayatta Allah’ın kalbinin çarpmasını duyma⁴⁴¹ durumunun İkbâl için de geçerli olduğu görülmektedir. İkbâl’e göre Kur’ân – ı Kerim’in antikleşik olan tarafı geçen uzun yıllar içerisinde Yunan felsefesi, neo – platonik tefsirler, Meşşai çizgiden devralınan deist bir din yorumu neticesinde unutulmuş ve İslam dininin birinci kaynağı olan Allah’ın kitabının insanlara öğütlediği dinamik duruş yerini durağanlığa terketmiştir. Ferdîyete kıymet vermeyen, benliğin ispatı yerine onun öldürülmesini ve verimsiz bir fena fillah’ı telkin eden bu dünya görüşünün İkbâl’in tevhit inancı ile hiç uyuşmayan bir sistem olduğu anlaşılmaktadır.

İkbâl, düşüncelerinde benlikten haberdar olmanın insanı nasıl yücelttiğini ve yaratıcı bir hale getirdiğini, insanı nasıl hürleştirdiğini ve dünyaya esir olmaktan kurtardığını anlatırken İslam âleminde seçtiği yüce şahıslara çokça vurgu yapar. O, Hz. Ali’den, Hz. Ömer’den, Hz. Halid İbn Velid’den, Hz. Fatıma’dan misaller getirmektedir. Bu şahısların hepsi de Allah Resulünün terbiyesinden geçmiş ve O’nun tevhit ve imana daveti ile İslam’ı seçmişlerdir. Bu yüce insanların iman

⁴³⁸ İkbâl, CAVİD, s. 305.

⁴³⁹ Annemarie Schimmel, “1129. Bend şerhi” , İkbâl, CAVİD, s. 305.

⁴⁴⁰ İkbâl, CAVİD, s. 322.

⁴⁴¹ Annemarie Schimmel, “Önsöz” , İkbâl, CAVİD, s. 22.

etmesinden önce ve sonra psikolojik olarak yaşadıkları değişimi uzun uzadıya anlatmak başlı başına bir tez konusu niteliğinde olduğundan biz burada sadece şunu demekle yetinebiliriz ki: şahısların ruh halleri, inanç biçimleri ile doğrudan alakalı olup, tevhit ve Tek Tanrı inancı benliğin güçlenmesi için güçlü bir kök teşkil edebilmektedir. Bir örnek vermek gerekirse: Bizce Hz. Peygamber'in Hz. Ömer'in İslam'la şereflenmesi adına dua edişinin ardında yatan önemli gerçek, Hz. Peygamber'in Hz. Ömer'in Müslüman olmadan önceki kendine güvenen ve emin karakterinin de farkında olmasıdır. Hz. Peygamber bu güçlü karakterin İslam'la tanışması halinde örnek bir insan konumuna yükselebileceğini öngörmüştür. Peygamber, tevhidin değiştirici etkisinin bilincinde olarak ahabına Tek Allah inancını aşıyor ve psikolojik anlamda da cemiyetin rehberliğini üstleniyordu.

Arapların cahiliye dönemindeki geçmişi ile İslam'a girdikten sonraki hayatları arasında şuur alanında gerçekleşen kesin bir kopukluk olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁴² Peygamber, Allah'tan aldığı mesajı cemiyete ileterek öncelikle tevhide dayalı bir sistem çerçevesinde önceki tüm gelenek ve göreneklere alenen itiraz ediyor ve bu uğurda karşısına bütün bir toplumu alabiliyordu. Yani, öğretisinden evvel kendi yaşantısı ve mevcut önceki inanışlara karşı duruşu çok kuvvetli bir şahsiyetin ispatıydı. İkbal'in tanımıyla Peygamber, tarihe yön veren güçleri kontrol edip bu suretle yeni bir gayeler dünyası kurmak amacıyla, tevhidin verdiği iç huzurundan ayrılarak –hatta Miraç'tan dahi geri dönerek- kendini zamanın akışına bırakır.⁴⁴³ Çünkü peygamber dünyaya gönderilmiştir ve dünyayı değiştirmek arzusundadır. İkbal, veli ve peygamber karakteri arasındaki farkı şu sözlerle tarifler:

“Veli'nin tevhit yolunda elde ettiği huzur son hedeftir. Hâlbuki peygamberde tevhit, insanın dünyasını tamamıyla değiştirecek şekilde ayarlanmıştır ve dünyayı sarsacak psikolojik güçler uyandırır.”⁴⁴⁴

Tevhide dayalı inanç sistemi ve Tek Allah'a iman etmek insan benliğinde öylesi bir yükselme ve terakki meydana getirebilmektedir ki kişi bundan aldığı kuvvetle hem kendini hem de çevresini değiştirebilecek bir varlık olduğundan zerre kadar şüphe etmez bir hale gelebilmektedir. İnsan belli ki, yaratanına olan bu iman sayesinde aradaki ayrılığı ortadan kaldırmakta, kendisine şah damarından daha yakın

⁴⁴² Seyyid Kutub, **Yoldaki İşaretler**, çev. Salih Uçan, Hicret Yayınları, İstanbul, 1980, s. 12.

⁴⁴³ İkbal, İDD, ss. 171-172.

⁴⁴⁴ İkbal, İDD, s. 172.

olan Allah'ın varlığını idrak ederken aynı zamanda o yüce varlığın aşkınlığının da bilincine varmaktadır. Bu merhalede artık Mutlak Zat'ın iradesi ile insani irade sanki birbirine karışmış gibidir fakat aradaki fark da kesindir. Bu anlatılması zor olan hali İkbâl şu sözleriyle ifade etmektedir:

*“Onun iradesiyle Allah'ın iradesi artık iç içe erimiş olurlar. Elbet bunu halkın anlaması kolay değildir.”*⁴⁴⁵

Ya da Kur'ân – ı Kerim'den bir ayet ile anlatmaya çalışırsak: “Attığın zaman da sen atmamıştın, fakat Allah atmıştı.”⁴⁴⁶

Bu hal artık öyle bir haldir ki kul bu seviyede sanki Allah'ı kendi benliğine katmıştır. İkbâl'in tüm felsefesinde üzerine eğildiği benliğini arama, bulma ve geliştirme fikrinin aslında kişinin Allah'ı ya da Mutlak Ego'yu aramasından ve kendi içinden onu çıkarmasından başka bir şey olmadığı anlaşılmaktadır. Fert, kendi bünyesinde mevcut olan benliğini tanıma ve onu meydana çıkarma sürecinde, mutlak benlikle kontak haline geçmekte ve aslında içindeki Allah'ın gölgesini ve esintisini çekip çıkarmaktadır. Ve bir noktadan sonra tevhidin de tesiriyle kendinde kâinatı değiştirebilecek bir kuvvetin var olduğunu görebilmektedir. İnsan, Mutlak Zat'ı tanıdıktan sonra O'nun kendisine yeteceğini anlamaktadır. Zünnun Mısri'nin “Eğer sen Allah'ı tanıyorsan, Allah sana yeter.” şeklindeki ifadesi bu durumu net bir şekilde tanımlamaktadır.⁴⁴⁷ Böylece birey âlemin yaratıcısı ile yaşanan bu muhteşem ilişkinin neticesinde âlemi değiştirecek güce malik olduğunu görebilmektedir.⁴⁴⁸

Nietzsche her ne kadar kelime-i şahadetin “la”sında kalmış ve “illa”ya geçememiş olsa da İkbâl, Alman filozofun bir ideal insan tipi yaratma çabasını takdir eder.⁴⁴⁹ İkbâl'in yüksek benlikli insanını etrafında döndürdüğü çekirdek ise tevhit çekirdeğidir. Nietzsche ve İkbâl'in üst insan modelleri arasındaki temel fark birisinin tevhit ve dine dayalı, diğerininse dinden uzak bir temel üzerine kurulmuş olmasıdır. Tevhit inancının şahsi benlikte hayata getirdiği değişimi daha iyi görebilmek için

⁴⁴⁵ Faruki, s. 205.

⁴⁴⁶ Enfal, 8/17

⁴⁴⁷ Ferüddin Attar, **Tezkiret El Ewliya**, İntişarad i Behzad, Tahran, 1379, s. 161.

⁴⁴⁸ İbn Arabî, *Kitâbu'l Ma'rife* (Marifet Kitabı) isimli eserinde Bismillah'ın yaratıcı tesiri hakkında şu sözleri dile getirir: “...Bil ki: Her şahıs için bâtınında ‘kûn’ emrinden bir kuvvet mevcûddur. Yani bu kuvvet, bir şeye bir kimsenin ‘ol’ dediği zaman o şeyin derhal oluvermesinden ibârettir. Fakat bu kuvvet şahsın zahirinde yoktur. Şahsın zahirinde olan şey sâde mu'tad olan fiilden ibarettir...”

İbn Arabî, **Marifet Kitabı**, İz Yayıncılık, çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş, İstanbul, 2008, s. 157.

⁴⁴⁹ İkbâl, MİK, ss. 292 – 293.

Nietzsche ve İktbal'in bu konuya bakışlarını kıyaslamının önemli olduğunu düşünüyoruz. Allah'ın varlığını inkâr eden Nietzsche, üstün insan arayışını Zerdüş isimli eserinde şu şekilde anlatmaktadır:

“...Ben Zerdüş, dinsiz Zerdüş, diyorum ki benden daha Allahsız kim var ki ondan ders almakla sevineyim.

Ben Zerdüş, Allahsız Zerdüş, benim gibisini nereden bulayım? Benim emsalim, kendilerini iradelerine tâbi tutanlar ve her türlü tevekkülden uzaklaşanlardır.

Ben Zerdüş, Allahsız Zerdüş, her tesadüfî kendi çanağında kaynatırım ve iyice pişince hoşuma giden yemek olur.”⁴⁵⁰

Aynı Zerdüş daha sonra şunları söylemektedir:

“...Tevekkülün bir kaidesi de şu: Her şey ele geçebilir. Fakat ey rahat düşkünleri size derim ki: Her şey alınır ve her şey elinizden alınacak.

Ah her türlü yarım iradeyi kendinizden atsanız da tembellikte de faaliyette de tam kararlı olsanız.

Ah, benim şu sözümü anlasanız: ‘Ne olursa olsun daima istediğinizi yapınız.’ Fakat ilk önce, bir şey isteyebilen insanlar olunuz.”⁴⁵¹

Nietzsche, Tanrı tanımaz sisteminde bir model insan yaratmaya çalışmıştır. Fakat bu sistemin esas enerji kaynağı nedir? Ebedi dönüş nazariyesinden (İktbal'e göre çok sıkı bir mekanizmayı ifade eder) yukarıdaki satırların arzulu ve ateşli konuşan Zerdüş'ü yaratılabilir mi? Bu İktbal'e göre pek mümkün görülmemektedir. Zira filozofumuza göre içimizde yeni, yepyeni bir arzu, istek, duyuramayan bir telkinden böylesi bir karakter var edilemez. İktbal'in arzudan ne anladığını onun kendi sözleriyle ifade etmek gerekirse:

“Dediler: “ağzını kapat ve esrarımızı ifşa etme

Dedim: “ hayır, benim arzum tekbiri bağırmaktır.”⁴⁵²

İktbal'in ifadelerinden anlaşılmaktadır ki; peygamberane tipin arzu ile açılan ağzı ilk önce tekbir ve tevhidi dile getirmekte, bu model insanın istek ve dinamizmine dair ne varsa hepsinin temelinde Allah inancı ve tevhit kavramı yatmaktadır. Filozof, *Ey Şark Kavimleri Bundan Sonra Ne Yapmalı* isimli eserinde *Musa Felsefesi* başlıklı bir şiirinde mümin karakterin tanımını şöyle yapmaktadır:

⁴⁵⁰ Nietzsche, ZER, s. 191.

⁴⁵¹ Nietzsche, ZER, s. 192.

⁴⁵² Annemarie Schimmel, “Önsöz”, İktbal, CAVID, s. 19.

*“Sohbetinden nûr sunarken hamlara,
Taze bir gayret, sunar eyyamlara.
Ders verir: ‘Allâhu bes, bâki heves!’
Hakk eriysen, başka bir bağ varsa kes!”⁴⁵³*

Bir benliğin fiziksel âlemin bağımlılığından kendini kurtarması yolunda atacağı en büyük adım, Allah’tan başkasına sırt dayamamayı öğrenmek ve tüm varlık gücünü bu dayanak noktasından almaktır. Çünkü böyle bir hayat tarzını benimseme, masivaya dair yahut dünyevi tabir edilecek engellerle, hayal kırıklıklarıyla, yorgunluklarla başa çıkabilmenin de yegâne yoludur. Böyle bir benlik kendi kendisine sultan olur ve kimsenin kulu, kölesi olmaz.⁴⁵⁴

Benliğin nihai amacının bir şeyi görmek değil, bir şey olmak olduğunu düşünen İkbâl, benliğin bu yakalamaya çalıştığı En’el Mevcud (Ben varım) seviyesine dair hakikatin çözümünü Descartes’in *düşünüyorum* felsefesinde değil, Kant’ın *yapabilirim* teorisinde bulmaktadır.⁴⁵⁵ Bu açıdan, İkbâl’in hürriyete uzanan benliğin tanımını yaparken bahsettiği yaratıcı etki ve eylemci taraf Kant’ın pratiğe yaptığı vurgu ile uyusmaktadır. Fakat arada büyük bir fark vardır: İkbâl’in hür benliğe dair çıkarımını iman temeline oturtmasına karşılık Kant’ta Tanrı inancının, saadeti temin için olması gereken bir kabul gibi görünmesidir. İkbâl’e göre Kant, ancak ölümsüz hayatın inkâr edilemez bir nazariye olarak kabulü neticesinde insanların fazilet ve mutluluk gibi karşılıklı tamamıyla sınırlı kavramları bir birliğe sokulabileceğinden bahseder. Bu esnada da ister istemez Allah-ü Teâlâ’nın varlığı kabul edilir.⁴⁵⁶ Fakat İslâm’ın tanımladığı benlik kavramı temelinde şaşmaz bir iman akidesi bulunan bir benlik kavramıdır. *Ben*, ancak yüce yaratıcı ile teması neticesinde yükselir ve hürleşir. Yani, mevcudiyeti için insanın Allah’a duyacağı ihtiyaç, saadeti için duyacağı ihtiyaçtan kat be kat fazla ve daha öncedir.⁴⁵⁷

*“Ey vücudun, ruhun mahmili olduğunu söyleyen, ruhun sırrına bak, vücuda
aldanma!”*

⁴⁵³ İkbâl, MİK, s. 399.

⁴⁵⁴ “Hürde kalp hep, ‘Lâ İlâh’tan parlanmış,
Beylerin, sultânların kul olmamış!” İkbâl, MİK, s. 399.

⁴⁵⁵ İkbâl, İDD, s. 261.

⁴⁵⁶ İkbâl, İDD, s. 156.

⁴⁵⁷ Hâlim Çalış, “Mustafa Sabri Efendi ve Kant Felsefesine Yaptığı Eleştiriler”, **Yeni Ümit Dergisi**, Sayı: 54, 2001.

*O, onun mahmili değil, onun hallerinden biridir, ona mahmil demek yanlış söylemektir.*⁴⁵⁸

Benliği kuvvetlendirme ve kendi mevcudiyetinin derinlemesine bir farkında olmaya aday fert (buna Hürriyete adaylık da denilebilir), esas kuvveti ruhtan almaktadır. Bu ise tam bir iman durumunun yansımasıdır. İktbal’de iman ve tevhit kavramları, benlik felsefesinin ve buna bağlı olarak benliğin hürriyetinin tanımlanmasında zoraki olarak kullanılan metafizik kavramlar değildirler. İktbal’in, Tek ve Mutlak Yaratan’a tam inanmış bir filozof olarak benliği insanın aklından ziyade gönlünden çıkarmış ve yükseltmiş olduğu onun bu husustaki ifadelerinden anlaşılmaktadır.

2.1.5. İktbal’de Dua ve İbadetin Hürriyete Tesiri

Dua, “İnsanla Allah arasında bir haberleşme ya da iletişim” olarak tanımlanabilir.⁴⁵⁹ İbadet ise Allah’a inancı ve bağlılığı simgeleyen bütün davranışlar olarak isimlendirilebilir.⁴⁶⁰ İktbal’e göre din Mutlak hakikat ile felsefeye nazaran daha yakın bir temas halinde olmayı arzular. Zira felsefe eşyanın akıl ve idrake bağlı bir yorumunu yapıp, mutlak olanı uzaktan gözlerken, din bu alakayı son haddine kadar götürmek eğilimindedir. Dua ve ibadet esas yakınlığının kurulabilmesinde düşünce sınırlarının dışına çıkılmasına vesile olan birer zihni atılım biçimleridir.⁴⁶¹

İktbal, dua ve ibadet kavramları üzerine yoğunlaşmış ve bu iki kavramın benlikle olan bağlantısı hakkında yeni fikirler üretmiştir. O, dua ve ibadeti, günün sıradanlığı içinde hakikatle bağlantısı azalan, aynışmanın içinde bir nevi köleşen benliğin nefes aldığı bir zaman dilimi, hatta serili zamandan bile kurtulmaya vesile olan bir hal olarak görmektedir. İktbal Namazı tarif ederken şunları söyler:

“...Günlük namazın vakitlerini tayin etmek -ki Kur’ân- ı Kerim’de buyrulduğuna göre ego’yu hayat ve özgürlüğün nihai kaynağının daha yakınına getirmekle, ona öz kişiliğini (vakar) geri verir- ego’yu uyku ve işin mekanik etkisinden

⁴⁵⁸ İktbal, CAVİD, s. 104.

⁴⁵⁹ Hayati Hökelekli, **Din Psikolojisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 212.

⁴⁶⁰ Hökelekli, s. 233.

⁴⁶¹ İktbal, İDD, s. 90.

kurtarmak içindir. İslam'da namaz, ego veya benliğin, içinde bulunduğu mekanizmadan kurtulup hürriyete sığınmasıdır."⁴⁶²

İkbal, dua ve ibadetin psikolojik bir tanımını yapmaya çalışırken dua ve ibadeti doğal bir duygulanım olarak tanımlayarak, epistemolojik açıdan dua ve ibadetin değerini murakabe ve düşünceye benzetmektedir.⁴⁶³ İkbal her ne kadar dua ve ibadeti bilgi değeri açısından murakabeye benzetse de ona göre dua ve ibadet soyut düşünceden çok üstündür.⁴⁶⁴ Mutlak Benlik ile cüzi benliğin iletişim biçimi değerlendirilecek olursa dua ve ibadetin tek yönlü bir iletişim olmadığı, bilakis iki yönlü bir temas hali olduğu görülecektir. Dua, sanki benliğin kendiyile konuşması gibi gözüke de aslında benliği ve onu kuşatan Mutlak Benlik arasında iki yönlü bir iletişim olarak telakki edilebilir.⁴⁶⁵ Bunu İkbal'in *Dua* isimli bir şiirinin dizeleriyle şu şekilde tanımlayabiliriz:

"Senin duan hakkın kazasını değiştirmez. Belki duanın tesiri ile sende bir değişiklik vücuda gelir.

Eğer benliğinde bir değişiklik (inkılâp) vukua gelirse bu cihanda değişir ve bu hiç hayret edilecek bir şey değildir.

Yine o eski şarap, o eski hay u huy baki kalır amma sakinin yolu, şarap kabağının şekli değişir.

Sen istediğinin ele geçmesi için dua ediyorsun. Ben de senin isteğinin değişmesi için dua ediyorum."⁴⁶⁶

Dua, İkbal'e göre bireyin benliğinde bir inkılâp, bir değişimin sağlayıcısıdır. Fert, dua ile kendisine yakınlaşır, içe döner ve değerinin farkına varır. Cüz'i ben esas kuvvet verici olan Külli varlıkla yakınlaşır ve bu temas bireyin dinamikleşmesini de beraberinde getirir. Bu, esas hareket sahibiyle ortak bir harekete katılmaktır ki şahsın tüm durağanlığını kırıp atan bir etki husule getirmektedir. İkbal, kuldaki değiştirici etkiyi her şeyden kıymetli görmekte ve bunu İnsan-ı Kamil'in esas vasfı olarak

⁴⁶² İkbal, İDD, s. 150.

⁴⁶³ İkbal, İDD, s. 126.

⁴⁶⁴ İkbal, İDD, s. 126.

⁴⁶⁵ Hökelekli, s. 217.

⁴⁶⁶ İkbal, DARB, s. 58.

değerlendirmektedir. O, bunu bir çeşit *Musa Darbesi* olarak görmektedir ki bir kitabına *Darb-ı Kelim* adını vermesinden bu etkiye dikkat çektiği anlaşılmaktadır.⁴⁶⁷

Dua ve ibadetin bir anlamda şahsi benliğin kendi varlığının ispatı ve bu hissin verdiği güvenle bir yükselişin de kapısı olduğu anlaşılmaktadır. İnsan ne olursa olsun kendisini tam manasıyla bir hiç yerine koyamamakta ve yok sayamamaktadır. İkbâl bunu şu dizelerle anlatır:

*“Bu dünyada her şey kendini gösterme gayretinde,
Büyüklik arzusunun şehididir her zerre
Kendini gösterme arzusundan yoksun hayat ölümdür,
İlahi meziyetlere eriş benliği tamirle mümkündür biline!”*⁴⁶⁸

Bu kendini gösterme meydanında kişi Yaratıcı ile olan temasının kaviliği neticesinde kanatlanabilmektedir. Bu bireysel tecrübe herkesin bizzat duyumsaması gereken bir iç haldir. Bu şahsi iletişim halini yine Kuşeyri Risalesi’nden bir misalle şöyle tarif edebiliriz:

*“Bana dua et, diyen birine sâfilardan bir zat şu cevabı vermişti: Allah ile arana yabancı şahsı vasıta kılman Allah’tan ne kadar uzak kaldığını göstermeye kâfidir. (Kendine kendin dua et, Allah ile arana başka birini sokma.)”*⁴⁶⁹

İkbâl, dua ve ibadeti, şahsiyetimizin küçücük adasının daha büyük bir Bütün Hayat içerisinde bulunduğu durumunu keşfe yarayan bir fiil olarak tanımlar.⁴⁷⁰ Kişinin hem kendi içine doğru derinleşmesi hem de İkbâl’in Bütün Hayat diye tabir ettiği Mutlak Ego’da derinleşmesi manasına gelen bu hal beraberinde ferdi kendi kendini kanıtlamasını sağlar. Benliğin bilinmesi ve Sonsuz Benlikle olan temasın gücü kişiyi Hakk’ın halifesi sıfatına yükseltir, yani hürleştirir.

İkbâl, dua ve hürriyetin şahsi benlik üzerinde meydana getirdiği değişiklikleri anlatırken sadece ferdi benliğin kıymetini ortaya koyan salt bireyci bir filozof gibi davranmamıştır. İkbâl cemaati ve cemaat şuurunu inkâr etmez. Dua ve ibadet konusunda dediklerinin bu yönde olduğu anlaşılmaktadır. Düşünürümüz, esas

⁴⁶⁷ “Hür yaradılışın fevranları, bir yerde durup oturmakla bağdaşamaz. Bahar rüzgârı dalgası gibi gezip dolaş, en iyisi budur. Bir cezbe ile Musa vuruşunu ele geçir. Yolunun üzerindeki taştan binlerce çeşme fişkirir.” İkbâl, DARB, s. 7.

⁴⁶⁸ İkbâl, CEBR, s. 70.

⁴⁶⁹ Kuşeyri, , s. 358.

⁴⁷⁰ İkbâl, İDD, s. 126.

amacına ulaşılması istenilen ibadetlerin cemaatle yapılması gerektiğine inanır. Ona göre ibadet, içtenlikle ve dürüst bir şekilde yapıldığı zaman içtimai bir nitelik taşır.⁴⁷¹

Dua ve ibadetin yalnızca Tanrı'dan bir şeyler bekleme ve talep etmek olarak algılanmasının metafizik gerilim neticesinde hâsıl olan tüm yaratıcı tesirin inkârına yol açtığı görülmektedir. Batı'da hem deist inanın etkisiyle hem de pragmatist bir yaklaşımla Tanrıyı tanımlama neticesinde dua ve ibadetin yararsızlığına dair fikirlerin öne sürüldüğü görülmektedir. Rousseau, Allah'tan bir şey beklemeyi onun büyüklüğünden şüphe etmek olarak telakki ederken, Kant, ezeli ilme sahip olan Tanrı'nın bizim ihtiyaçlarımızı bizden daha iyi bildiğini söylemekte ve bu yüzden duanın gereksizliğine kanaat getirmektedir.⁴⁷² İktbal'i bu filozoflardan ayıran en önemli fark onun dinamik Tanrı ve âlem tasavvurudur. İktbal ezeli ilim ve kader konusunda farklı düşünmekte, değişen ve değiştiren bir Mutlak Ego'dan bahsetmektedir. Böylece Muhammed İktbal'in düşüncesinde dua ve ibadet kavramları kıymetli bir yer bulabilmektedir. Nietzsche'nin dua ve ibadete karşı olan menfi tutumunun ise diğer filozoflardan farklı bir halin neticesi olduğu görülmektedir. O, Hristiyan ahlaka ciddi bir eleştiri getirmektedir. Ona göre Hristiyanlık, güçsüz olanın ya da kölenin güçlü olan ya da efendi karşısındaki zayıflığından ve korkusundan kaynaklanan değersizlik ve boşluk duygusunu telafi edici bir mekanizma olarak işlev gören ve hayatı güçsüzün değerleriyle standartlaştıran bir dindir.⁴⁷³ Yani o hayal ettiği üst insanın önündeki bir engel olan ahlaki düşüncenin temeline muhaliftir. Nietzsche, başyapıtı Zerdüşt'te bu durumu şu sözleriyle anlatmaktadır:

“ ‘İçinizde ellerini kavuşturup inleyerek ibadet etmek isteyen bütün korkak şeytanları telin ediniz.’ Dediğim zaman ‘Zerdüşt dinsiz’ diye bağırıyorlar. Bunu bilhassa tevekkül üstatları söylüyorlar. İşte bunların kulağına bağırmayı severim: ‘Evet ben Zerdüşt, Allahsız Zerdüşt’üm!’ ”⁴⁷⁴

Rousseau ve Kant'ın felsefi temellendirmelerinden dolayı kader ve ezeli ilim telakkilerinde hür bir taraf olmadığından dua ve ibadeti yadsıdıkları anlaşılırken, Nietzsche'nin ise sınırsız bir hürriyet ve güç istemi fikriyle dua ve ibadetin benliğe

⁴⁷¹ İktbal, İDD, s. 129.

⁴⁷² Muammer Ökçesiz, **Kader – Dua İlişkisi**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2007, s. 37.

⁴⁷³ Cevizci, SÖZ, s. 1232.

⁴⁷⁴ Nietzsche, ZER, s. 190.

güç ve hürriyet katabileceğini reddettiğini görülmektedir. İkbâl, dua ve ibadeti ister şahsi ister toplumsal anlamda olsun, kâinatın dehşet verici sessizliği içinde, insanoğlunun kendisine bir cevap bulmak için hissettiği derin ve şiddetli bir arzu olarak anlamaktadır.⁴⁷⁵ Filozofumuz bu hususta şunları söyler:

*“Bu öyle bir buluşun eşsiz sürecidir ki, onunla gerçeği arayan, kendi zatını inkâr ettiği sırada kendi zatını ispatlamış olur ve böylece kâinatın hayatında dinamik ve faal bir unsur olarak kendi değerini keşfeder.”*⁴⁷⁶

Düşünürümüze göre dua ve ibadetin hem şahıs hem de cemiyet için böylesi vurucu ve diriltici bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Dua ve ibadetle beraber tek bir kişinin büyük bir cemiyet haline gelebildiği, toplumunsa tek bir fert gibi birlik haline ulaşabileceği ortaya çıkmaktadır. Bu, beraberinde önünde durulamayacak bir gücü getirir. Hem bireysel hem de toplumsal anlamda özgürleşmenin böyle bir sürecin neticesinde ulaşılabilecek bir durum olduğu görülmektedir.

Resûlullah'ın (s.a.v.) bu konudaki bir hadisi dua ve ibadetin benliğe kattıkları ve duasız bireyin eksikliğini net bir şekilde şöyle ifade etmektedir:

*“Ebû Mûsâ'dan nakledildiğine göre Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: ‘Allah’ı zikreden ile zikretmeyen arasındaki fark ölü ile diri arasındaki fark gibidir.”*⁴⁷⁷

2.1.6. İkbâl’de Kötülük Problemi

Voltaire, meşhur hiciv eseri Candide’de optimist dünya görüşüyle inceden inceye dalga geçmektedir. Aslında hicvettiği kişi de “mümkün olan dünyaların en iyisinde yaşıyoruz” diyen Leibniz’dir.⁴⁷⁸ Peki, mümkün olan dünyaların en iyisinde yaşıyorsak, mevcut kötülükler neden vardır? İngiliz filozof Hume’un sözleriyle anlatmak gerekirse:

“Evrenin ilk nedenleri üstüne şöyle dört tane varsayım konulabilir: Bu nedenler, 1) tam bir iyilikle donatılmıştır, 2) tam bir kötü niyetle donatılmıştır, 3) hem

⁴⁷⁵ İkbâl, İDD, s. 129.

⁴⁷⁶ İkbâl, İDD, s. 129.

⁴⁷⁷ Buhari, **Sahih-i Buhârî**, çev. Komisyon, Polen Yayınları, İstanbul, 2008, s. 1045.

⁴⁷⁸ Hikâyede, yaşadığı serüvenler sırasında yolu bir ara İstanbul’a da düşen Candide adındaki karakter, Leibniz’in; “mümkün olan âlemlerin en iyisinde yaşıyoruz” cümlesiyle özetlenebilen optimizmine inanan bir gençtir. Voltaire eserinde bu genc karakter üzerinden Leibniz’i yermektedir. Bkz. Voltaire, **Candide**, çev. Server Tanilli, Say Yayınları, İstanbul, 1984.

iyiliği hem kötülüğü olan bir karışıklık içindedir, 4) ne iyilikleri ne de kötülükleri vardır.”⁴⁷⁹

Peki, Tanrı’nın varoluşu ile mevcut kötülükler birbirleriyle uyusabilirler mi? Hume’e göre bu sorunun yanıtı olumsuzdur. Çünkü o şunları sormaktadır: Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor? Öyleyse bu güçsüz bir Tanrı varlığını gerektirir. Ya da Tanrı, bu kötülükleri engellemeye gücü yettiği halde bunu yapmak mı istemiyor? Bu sefer de mutlak anlamda iyi olan bir Tanrı inancı değil de kötü niyetli bir yaratıcıdan bahsetmek gerekir. Ve üçüncü halde ise Tanrı hem güçlü hem de kötülüğü ortadan kaldırma niyetinde olan bir varlıksa eğer nasıl oluyor da bunca kötülük mevcut olabiliyor?⁴⁸⁰

Aslında Hume’un değindiği bu problem din ve felsefenin en eski ve en köklü tartışma konularından birisidir. Politeist Yunan mitolojisinde kendilerine iyilik ya da kötülük atfedilen çeşitli Tanrıların yeri geldiği zaman kendi aralarında çatıştıkları, hatta türlü entrika ve hilelerle birbirlerine üstün gelmeye çalıştıkları çeşitli efsanelerde yazılmaktadır. Her ne kadar efsane olsalar da Ali Şeriatî’nin de dediği gibi; efsanelerde efsanenin meydana geldiği zamanki cemiyetin durumu, insanın noksanları ve ihtiyaçları gibi bazı şeyler mütâala edilebilir.⁴⁸¹ Yani bu efsanelerde iyilik ve kötülüklerin membaı olarak ifade edilen hayali Tanrıların, aslında insan zihnindeki kötülük probleminin sanata yansması olduğu anlaşılmaktadır. Teodise problemi hakkında felsefi anlamda yorum yapan ilk Grek filozoflardan evvelki dönemlerde, çok tanrılı cemiyetler içinde de bu konu konuşulmuştur. Çok tanrıcılıktan tektanrıcılığa geçiş sürecinde önemli rolü olan Zerdüş’tün bu konuya yoğun olarak değindiği görülmektedir. Onun düalist inanışında iyi ve kötü arasındaki çatışmanın dinin kozmolojisine yansması görülmektedir. Evreni, iyilik Tanrısı Ahuramazda yaratmıştır ve kötülüğü yaymaya çalışan kardeşi Ehrimen ile mücadele halindedir. Ve insan ruhu da bu iki gücün çatışma alanıdır. Hangi taraf üstün gelirse insan o tarafa meyleder.⁴⁸² Kötülük problemi hakkında kafa yoran Augustinus’da bunun çok ciddi bir sancıya dönüştüğü görülmektedir. O probleme bakışını şöyle anlatmaktadır:

⁴⁷⁹ David Hume, **Din Üstüne**, çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi, Ankara, 2004, s. 247.

⁴⁸⁰ Cevizci, SÖZ, s. 1029.

⁴⁸¹ Ali Şeriatî, **Medeniyet Tarihi I**, çev. İbrahim Keskin, Fecr Yayınevi, Ankara, 1998, (MED), s. 116.

⁴⁸² Cevizci, SÖZ, s. 1794.

“Peki, iyi olan Tanrı iyi şeyler yarattığına göre kötü nereden geliyor? Evreni yaratırken kullandığı malzeme mi kötüydü, maddeye şekil ve düzen verirken, iyiye dönüştürmediği bir element mi bıraktı arkada? Peki niçin? Her şeye kâdir olduğuna göre, kötü hiçbir şey kalmayacak şekilde onu tamamen değiştiremez miydi? Hem sonra bu maddeden bir şeyle yapmayı neden istedi? Onu her şeye kâdir gücüyle yok etmesi daha doğru olmaz mıydı? İradesine karşı var olmaya devam edebilir miydi? Ebedi idi ise, oluşumundan önceki sonsuz zaman parçalarında var olmasına izin verdikten sonra, o kadar zaman sonra ondan bir şeyler yapmaya neden karar verdi? Dışta aniden hareket etmeye karar verdiyse, neden her şeye kâdir gücü, maddeyi yok etmedi ve neden tek başına gerçek iyilik, yüce iyilik, sonsuz iyilik olarak kalmadı? İyi olduğu için, iyi bir şeyler yapmak, iyi bir şeyler yaratmak kendisine uygun düşmüyorduysa, o zaman bu kötü maddeyi yok ederek yerine içinden bütün varlıkların çıkacağı iyisini yaratamaz mıydı? Kendisinin yaratmadığı bu madde aracılığı olmadan iyi bir şeyler yaratamıyorsa o zaman her şeye kadir olamazdı.”⁴⁸³

Augustinus’un Hume’den çok uzun zaman önce hem de çok ciddi bir zihinsel sancı ile Hume’un sorduğu soruların aynılarını sorduğu ve cevap aradığı görülmektedir. İnançlı bir insan olan Augustinus’un sonunda var olan her şeyi Tanrı’nın eseri olduğundan ötürü iyi olarak nitelendirdiği anlaşıyor. O, iyiyi mutlak töz olarak görmekte ve kötüyü ise töz olarak düşünmeyerek bu probleme çözüm getirmeye çalışmaktadır. Augustinus şöyle der: “Nesneler var oldukça iyidirler. Şu halde var olan her şey iyidir; kökenini aramakta olduğum kötü ise bir töz değildir, çünkü bir töz olsaydı, iyi olurdu. Ya bozulmaz bir töz olacak, o halde büyük bir iyi olacaktır, ya da iyi olmadığından bozulamayan, bozulan bir töz olacaktır.”⁴⁸⁴

İkbal’in konuya yaklaşımında ise öncelikle dikkat çeken nokta kötüyü ve kötülük gerçeğini yok gibi farz ederek değil, bilakis üzerinde durulması gereken bir hakikat olarak telakki edişidir. O bunu şöyle anlatır:

“ Her ne olursa olsun, kâinata, bir yandan manevi ve ahlaki, diğer yandan da maddi ve bedeni şer ve kötülüklerle karşılaştığı bir gerçektir ikisi de birer gerçektirler ve inkâr edilemez gerçeklerdir. Şer izaftiyetiyle, şerri düzeltme ve gidermeye kabil kuvvetlerin varlığı bizim için bir teselli kaynağı da olamaz. Çünkü bu izaftiyete ve izafe kuvvetine rağmen, şer bütün dehşetiyle ortada bulunan bir gerçektir. O halde cevaplamamız gereken soru şudur: Allah’ın külli kudreti ve onun

⁴⁸³ Augustinus, s. 128.

⁴⁸⁴ Augustinus, s. 137.

iyilikseverliği, evrendeki korkunç ve bolca bulunan şer ve kötülüklerle nasıl bağdaşabilir?’’⁴⁸⁵

Evet, Allah (c.c.) insana seçme ve irade hürriyeti bahşetmiş, onu kendi eylemlerinin sorumlusu kılmıştır. İyi ile kötüyü ayırabilecek bir akıl vermiş ve iyiye tabii olunmasını hem Mukaddes Kitabında hem de Peygamber’in örneğiyle insanlara öğütlemiştir. Fakat burada sormamız gereken soru şudur: İlk günahı işlemekle hür benliğini ispatlayan ve ortaya koyan insan, şerri de seçmek gibi bir tehlike ile karşı karşıya değil midir? Peki, bu noktada iyi olduğuna inandığımız yaratıcı neden şerri de yaratmaktadır?

Mevzua semavi dinler perspektifinden bakacak olursak, öncelikle şunu söylemek gerekir ki Kur’ân – ı Kerim’e göre dünyanın tanımı ile Tevrat’a göre dünyanın tanımı arasında fark vardır. İkbâl, Ahd-i Atik, Âdem’in itaatsizliği neticesinde dünyanın lanetlendiğini ifade ederken, Kur’ân’ın bunun tam aksine yeryüzünü insanın üssü ve kazanç kaynağı olarak gördüğüne dikkat çekmektedir.⁴⁸⁶ Kur’ân ve Tevrat’ın bu konuda dediklerini şu ayetlerle daha net olarak kıyaslayabiliyoruz:

“Rab Tanrı Âdem’e, ‘Karının sözünü dinlediğin ve sana meyvesini yeme dediğim ağaçtan yediğin için toprak senin yüzünden lanetlendi.’ dedi.”⁴⁸⁷

“Andolsun ki, sizi yerde yerleştirdik ve size orada birçok maişet vücuda getirdik. Ne kadar da az şükrediyorsunuz.”⁴⁸⁸

Dünya, bir cehennem ve insanın manevi anlamda düştüğü bir mekân değildir. Bilakis insan, emaneti yüklenmiş ve hürriyetten pay almıştır. Muhammed İkbâl, kötülük probleminde cevap vermeye çalışırken Naumann’ın Din Üzerine Mektup isimli eserinden açıklayıcı olarak gördüğü şu alıntıyı yapar:

“Dünya hakkında edindiğimiz bilgi, bizim, her şeye kadir, herkesten ve her şeyden güçlü ve ölüm ile hayatı, gölge ile ışık gibi bir arada gönderen bir Allah’ın varlığını kabul etmemiz gerekiyor. Ama bir de vahy ve iman gibi kavramlar vardır ki, ahrette kurtuluşumuzun vasıtalarıdır. Ne var ki aynı kavramlar Kudretli ve Kuvvetli Allah’ın bir peder olduğunu bize beyan ederler. Şimdi, kâinatın malikinin emirlerine uymaya çalışırsanız, hayat mücadelesinin gerekçesini bulmuş oluyorsunuz. Yok, eğer

⁴⁸⁵ İkbâl, İDD, s. 114.

⁴⁸⁶ İkbâl, İDD, s. 118.

⁴⁸⁷ Tevrat, s. 4.

⁴⁸⁸ A’râf, 7/10.

İsa Mesih'in Pederine hizmet etmek isterseniz, şefkat ve merhamet gibi güzel ahlak kurallarını öğrenirsiniz. Hâlbuki Allah tektir iki değil. O nedenle, her iki Tanrı'nın kişiliği bir tek Allah'ta birleşiveriyor. Ama bunun nasıl ve nerede meydana geldiğini bir insan bilemez."⁴⁸⁹

Bu yaklaşım Augustinus'un şu ifadelerine çok benzemektedir: "İşin ayrıntısında, bazı öğeler başkalarıyla uyum içinde olmadıklarından onları kötü olarak sayarız. Oysa bu aynı öğeler daha başkalarıyla uyum içinde olurlar, bu yüzden de iyi olurlar."⁴⁹⁰ İyi ve kötü arasında ortaya çıkan farklılık mevcut bilgimize dayanılarak kesin anlamda çözüme kavuşturulacak bir konu değildir. Çünkü İkbâl'e göre zihin yapımız eşyaları ve olup bitenleri bütünlüğüne değil de ancak parça parça anlayabilecek bir kabiliyettir.⁴⁹¹

Kötülük problemiyle ilgili çözümlerden birisi olan hür irade temelli çözüme göre; Tanrı insanlara özgürlük vermiştir. Yani insanlarda, ne yapmaları gerektiğiyle ilgili olarak tercihte bulunma imkânı veren bir irade vardır. İnsan, eğer bu iradeye sahip olmasaydı, her hangi bir makineden bir farkı olmayacaktı. Bu halde, insanın kötü olanı seçmesi ve yapması, dünyada kötülüğün var oluşu, insanların hürriyete sahip olmalarının zorunlu bir sonucudur. Aksi takdirde, özgürlükten söz edilemez.⁴⁹² İkbâl, Hubut-u Âdem kıssasını yorumlarken hürriyetin bu tarafına atıfta bulunmuştur. Peki, içinde yaşanılan dünyanın her türlü kötülüğü ve musibetine göz önüne alındığında (her ne kadar irade özgürlüğü çok büyük bir değer olsa da) bu hürriyet ya da cüz'i irade gerçekten kıymetli midir? Ya da neden böylesi yüce bir değere sahiptir? Âdemoğlunun arz üzerinde kötülük yapacağı Allah tarafından önceden bilindiği gibi, melekler tarafından da öngörülmüyordu. Fakat buna rağmen Allah insanı yarattığına göre, insanın yapacağı kötülüklere üstün gelen daha değerli hassaları vardı. Bu da muhtemelen, onun, meleklerden farklı olarak, kendi iradesini kullanarak, yapabileceği kötülüklerin yanında şuurlu bir şekilde ve hürce gerçekleştireceği iman ve iyilikler olsa gerektir. Böyle düşünülünce tek başına kötülüklerin bedelini karşılamaya yetmeyen cüz'i irade, özgürce varılan iman ve iyiliklerle beraber onu karşılamaya yeter gibi görünmektedir.⁴⁹³

⁴⁸⁹ İkbâl, İDD s. 114.

⁴⁹⁰ Augustinus, s. 138.

⁴⁹¹ İkbâl, İDD, s. 115.

⁴⁹² Cevizci, SÖZ, s. 1030.

⁴⁹³ Cafer Sadık Yaran, **Kötülük ve Teodise**, Vadi Yayınları, Ankara, 1997, s. 128.

İnsana verilen bu özgürlük neticesinde o, her türlü iyiliği işlemeye muktedir olduğu gibi her türlü kötülüğe de adını yazdırabilecek bir iktidara sahip olmaktadır. Yüklenilen şey oldukça ağırdır ve sıkıntılarla doludur. Şahsiyetin ve hür benliğin kıymetine her yerde vurgu yapan İkbâl, şu soruyu sormadan da edemez: “İçinde bir değil, birçok sıkıntı ve zorluklar bulunan bu ağır emanet yükünü kaldırmayı reddedebilir miyiz?”⁴⁹⁴ Mevcut dert, acı ve sıkıntılar karşısında Allah’ın rahmet ve merhametine olan inancımızı yitirmeden nasıl yola devam edebiliriz? İkbâl, Kur’ân-ı Kerim’e göre insan olmanın zaten her türlü çile ve eziyet çekmeyi taahhüt etmek manasına geldiğini söylemektedir.⁴⁹⁵ Kendisi, hayatın tam bir mücadeleden ve zorluklarla savaşmaktan ibaret olduğunu her yerde defalarca dile getiren filozofa göre, başa gelen her dert ve sıkıntı benliğin tekâmülüne ve şahsiyetin yükseltilmesine birer vesiledir. O Cavidname’de şöyle der:

*“Temiz erlerin imtihanı bela iledir, susuzları daha susuz bırakmak yerinde olur.”*⁴⁹⁶

Muhammed İkbâl, çekilen dertlerin insanın makamını yükselttiğine inanmaktadır. “İstirap hayatı devamlı bir sükûndan daha iyidir. Tuzağın altında çırpınan üveyik kuşu şahin kesilir.”⁴⁹⁷ diyen düşünür, insanın tekâmülü süresince karşılaşılan dert, sıkıntı ve acı karşısında gösterilen sabır ve metanetin sırrının tam olarak kavranamayacağını söylemektedir. Düşünürümüze göre belki de bunun amacı, benliğin istikrara kavuşturulması ve böylece yok olup giden tarihe karışmasını önlemek içindir.⁴⁹⁸ İkbâl, hürriyet ve iyilik – kötülük arasındaki münasebetin tam olarak çözülebilecek bir problem olmadığını düşünmektedir. Kur’ân-ı Kerim, insani davranışların güçlendirilme imkânına ve insanın doğa güçleri üzerindeki kontrolüne vurgu yapmaktadır. Böylece İkbâl’e göre ilahi kelâmın talimatları temelde ne iyimser ne de kötümserdir. Kozmos, genişlemekte ve her an yeni şeylere gebe bir halde süregitmektedir. Ve İkbâl âlemin ayakta duruş sebebini en nihayetinde insanın şerre galip geleceği umuduna bağlamaktadır.⁴⁹⁹

⁴⁹⁴ İkbâl, İDD, s. 124.

⁴⁹⁵ İkbâl, İDD, s. 124.

⁴⁹⁶ İkbâl, CAVİD, s. 234.

⁴⁹⁷ İkbâl, ŞARK, s. 57.

⁴⁹⁸ İkbâl, İDD, s. 124.

⁴⁹⁹ İkbâl, İDD, s. 115.

İnsanın davranışlarını ve yaptığı iyi ya da kötü eylemleri direkt olarak yaratanla ilintilendirmek yerine, evrenin tüm parçalarının işleyiş sürecinin, kendi bünyesinde içkin olan ilahi yasalara bağlı olarak tahlil etmeye çalışılırsa, bu ikilemden kurtulma imkânı bulunulabilir. Bu vesileyle insan gerçekleştirdiği kötülükleri, Allah'ın yarattığını ileri sürmek zorunda kalmaz ve onun rahmetinden de ümidini kesmemiş olur.⁵⁰⁰

2.1.7. İkbalde Ölümsüzlük

Ölümsüzlük konusu, ilk çağlardan beri insanları düşünmeye sevk eden bir konudur. Gılgamış'ın, uğrunda bin bir maceraya sürüklendiği ölümsüzlük mevzusuna insanın alakası o derece derindir ki ölümsüzlük arayışı birçok efsaneyi hayata getirebilmiştir. Bu dünyaya bakan tarafıyla insan, topraktan yaratılmıştır. Etrafını çepeçevre kaplayan maddi âlemde her an cereyan eden yok oluş hadiseleri, insanın beden tarafını muhakkak ki derin bir kedere sürüklemektedir. İnsan bu bedensel yok oluş düşüncesinin de etkisiyle çok şiddetli bir ebedi varlık ya da ölümsüzlüğü arzulamaktadır. Ömer Hayyam bu arzusunu şöyle anlatır:

*“N’olaydı, bir dinlenme yeri olsa
Yahut olabilseydi çıkmak bu uzak yola
Ah! Yüz bin yıl sonra toprağın içinden,
Ot gibi yine yeşerme umudu bulunsa.”*⁵⁰¹

Çağını iyi analiz edebilen bir filozof olan İkbâl, yaşadığı dönemde modern materyalizm anlamında zafer sayılabilecek nitelikte ilerlemelere rağmen, ölümsüzlük konusunda yazılan eserlerin durmadan arttığına dikkat çeker.⁵⁰² İkbâl, Ahsen-i takvim suretinde yaratılan ve eşref-i mahlûkat sayılan insanın uzun zaman süren tekâmülünde kıymet görür ve insanın ölümle beraber toprak olup gidecek, bir yana atılacak bir varlık olamayacağını dile getirir. Benlik temelli felsefesinde zaman ve mekânın sınırlarından kurtulması gereken insanı anlatan İkbâl'in, zamanın bir

⁵⁰⁰Metin Özdemir, **İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi**, Furkan Yayınları, İstanbul, 2001, (İDKP), ss. 278 – 279.

⁵⁰¹Laden Parsi, “Hayyam’ın Rubailerinde Ölümsüzlük Arzusu”, çev. Metin Yasa ve Dursun Ali Türkmen, **O M Ü İ F D**, Sayı: 24-25, Samsun, 2007, s. 311.

⁵⁰²İkbâl, İDD, s. 153.

yerinde ve öylesine bir mekânda, yok olan bir egodan çok daha başka bir şey anlattığı görülmektedir:

*“Mekân ve zamana bin! Bu zünnarın düğümlerinden kurtul!”*⁵⁰³

Mekân ve zamanın sınırlarından kurtulmaktan bahseden filozofun, kuracağı sistemi serili zaman ve gözümüzün gördüğü manada mekân üzerine inşa etmediği görülmektedir. Benlik, sürekli gelişen bir imkânlar âlemi ve o âlemin her an yeni tecelliler gösteren sahibi olan Mutlak Zata dayanırsa bir benlik hürriyetinden bahsedilebilir. Yani ölümsüz ve sınırsız bir zattan beslenen benlikten bahsedilmektedir. İktbal’e göre, insani ego ancak sürekli gelişen bir ego olarak, evrenin arz ettiği manaya katılabilir.⁵⁰⁴

Muhammed İktbal; İbn Rüşd, Kant ve Nietzsche’nin ölümsüzlük konusuna bakışlarını değerlendirdikten sonra Ku’ran – ı Kerim ve İslam eksenli benliğin ya da nefsin ölümsüzlüğü tanımını yapar. İktbal’e göre ölümsüzlük olası mıdır? Bu soruya o, evet diye cevap verir ve delillerini ortaya koyar. Biz onun değerlendirmelerini ve eleştirilerini detayıyla anlatmadan önce ruh kavramına değinmek istiyoruz: İktbal’in benlik kavramı yerine Farsça eserlerinde hodi, İngilizce eserlerinde ise ego veya self kelimelerini kullandığını görülmektedir. İktbal’in hodi ya da ego dediği İslam filozoflarının nefis kavramına karşılık gelmektedir.⁵⁰⁵ İslam düşünürleri ruh kelimesini pek kullanmamaktadırlar.⁵⁰⁶ Fakat yine de İslam filozoflarının nefis ile tanımladığı varlık aslında ruhu ifade eder.⁵⁰⁷ Neticede nefis, ene ve ruh kelimelerinin aynı kavramı karşılamak için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Peki, nedir ruh ve ilkçağlardan beri düşünce dünyasında bu konuda neler denilmiştir?

Eflatun’a göre bir organizmanın maddi olmayan bileşeni, bileşik bir varlık olan insandaki basit ve bölünemez tözdür. Eflatun, ruhun bu maddi varlığın çözülüşü ve ruhun da maddiyetten uzak olmasından hareketle onu ölümsüzlüğün en mühim gerekçesi yapar.⁵⁰⁸ Aristoteles’te ise ruh, beden formu, insanı insan yapan öz olarak tanımlanır.⁵⁰⁹ Ruh bedenden hem fiziki hem de mantıksal olarak ayrılamaz.⁵¹⁰

⁵⁰³ İktbal, CAVİD, s. 100.

⁵⁰⁴ İktbal, İDD, s. 163.

⁵⁰⁵ Aydın, İNS, s. 83.

⁵⁰⁶ Aydın, İNS, s. 83.

⁵⁰⁷ Cevizci, SÖZ, s. 1431.

⁵⁰⁸ Cevizci, SÖZ, s. 1430.

⁵⁰⁹ Cevizci, SÖZ, s. 1430.

⁵¹⁰ Cevizci, SÖZ, s. 1430.

Aristoteles, ruhun var oluşunu bir bedene yüklenmiş olmasına, bedenın bir formu olmasına bağlar. O, özdekle biçimi aynı kılar ve onda ruh, biçimle özdeştir. Özdek beden, biçim ise ruhtur. Bitki ruhu, hayvan ruhu ve insan ruhu olarak üç basamaklı bir ruh tasavvuru bulunan ilkçağ filozofunun düşüncesinde her basamak bir üsttekinin özdeğidir. Bitki ruhu, hayvanlık biçiminin özdeği, hayvan ruhu ise insan biçiminin özdeğidir.⁵¹¹ Hristiyan ortaçağ inanışında ise daha ziyade Eflatuncu bir yaklaşım kabul görmüş ve Tanrı tarafından bireysel anlamda yaratılmış tinsel bir töz anlamındaki ruh kavramını dile getirmişlerdir. Skolâstik dönemde ise Aristocu bir çizgide, ruhun bedenın tözsel bir formu olduğunu iddia etmişlerdir.⁵¹² Ve basit fakat bir takım istidatlardan da yoksun olmayan bir töz olarak ruhun ölümsüzlüğüne inanmışlardır. İslam âleminde ise ruh, bedenden ayrı ve bağımsız bir öze sahip, bedenden ayrı olarak varlığını sürdüren bir tözdür ve ölümsüzdür.⁵¹³

İlkçağlardan beri (belki tam anlamıyla materyalist filozofların yaklaşımları dışında) ruhun ölümsüzlüğüne olan genel bir inanç olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ölümsüzlük, hem bir ahlak felsefesinin inşası için, hem de insanın tanımı için gereklidir. Yani metafizik anlamda konuşabilmek, ruha inanmanın gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Fakat İkbal, ruh ve ruhun ölümsüzlüğü konusuna tamamen metafizik açıdan yaklaşılmasını verimsiz bir yol olarak telakki etmektedir. O, İslam düşünürü İbn Rüşd'ün ölümsüzlük konusuna tamamen metafizik şekilde yaklaştığını iddia etmekte ve bu yönüyle Endülüslü filozofu eleştirmektedir.⁵¹⁴ Filozofumuz, İbn Rüşd'ün muhtemelen Kur'an-ı Kerim'de geçen nefis ve ruh kavramları dolayısıyla his ve akıl arasında bir ayrıma gittiğinden bahsetmektedir.⁵¹⁵ Muhammed İkbal'e göre İbn Rüşd zihin ve akli bedenın bir hali olarak görmemiş ve bu kavramları ferdiyetten daha aşkın evrensel bir varlık nizamına bağlamıştır.⁵¹⁶ Akli tek olarak telakki eden bu düşüncede akıl kavramı ferdiyetin üstüne çıkmakta ve böylece birey hayal konumuna düşmektedir. Böylece İkbal, İbn Rüşd'ün düalist felsefesi çerçevesinde, başka bir varlık nizamına bağlı olan ve ferdiyetten uzak olan akıl

⁵¹¹ Hançerlioğlu, ss. 88-89.

⁵¹² Cevizci, SÖZ, s. 1431.

⁵¹³ Cevizci, SÖZ, s. 1431.

⁵¹⁴ İkbal, İDD, s. 154.

⁵¹⁵ İkbal, İDD, s. 154.

⁵¹⁶ İkbal, İDD, s. 154.

görüşünü doğru bulmaz. İkbâl'e göre külli aklın ferdiyetten üstün ve kopuk olduğunu düşünmek kişisel anlamda ölümsüzlüğün inkârı manasına gelmektedir.⁵¹⁷

İkbâl'e göreysel ölüm bir bitiş, tükeniş demek değildir. O, Kur'ân – 1 Kerim'den delil getirerek fanilik ya da bitimliliğin bir talihsizlik olmadığını anlatır.⁵¹⁸

*“Göklerde ve yerlerde hiç kimse yoktur ki, O Rahman olan Allah'a kul olarak gelmesin. And olsun ki, O, bunları cemiyet olarakta saymış, fertler olarakta saymıştır. Her biri kıyamet günü O'na yalnız başına gelecektir.”*⁵¹⁹

İkbâl, fani ve geçici benlikle, Sonsuz Benliğin ilişkisine değinir ve fani benliğin sonsuz benliğin önüne ancak kendi kişiselliğiyle çıkacağını ifade eder. Şahsi benliğin yaratanın karşısındaki bu yalın hali onun ölümsüzlüğü manasına gelmektedir. Bu tek başınlık, bu yalnız halde Rab'in karşısına çıkma hissiyatı ve inancı, insana bu dünyada belki de başka hiçbir dış kuvvetin veremeyeceği bir kuvveti bahşetmekte ve insanı bir taraftan hizaya getirirken öte taraftan yalnız başına karşı karşıya geleceği Mutlak Ego'dan aldığı kuvvetle kâinata meydan okuyabilecek bir hale gelmesine vesile olabilmektedir. İkbâl bir dizesinde hür insanın ölüme bakışını şöyle değerlendirmektedir:

*“Hür insanın başka bir şanı var, ölüm ona yeni bir can veriyor.”*⁵²⁰

Ölüm, bir yok oluş değildir. Sonsuz varlıkla münasebetin kaviliği neticesinde ölüm fikri kişiye son anda bile Mutlak egonun tecellilerini arzu ettirecek bir güç verebilmektedir ki bu ancak hür insanın ölüme bakışı olabilir. Benliğinden habersiz insan, hayatı boyunca ölüm fikri ile titrer. Fakat mümin, “ölmeden önce ölü” hadisinin fehvasınca, ölümü yalnızca hayatın bir mertebesi olarak telakki eder ve onun yeni bir imkân kapısını açan bir olay olduğu inancıyla ölümü huzurla karşılar.⁵²¹

İkbâl'de hürleşme ile faaliyet ya da yaratma arasındaki ilişkiye daha önceki bölümlerde değinilmiştir. Filozofun ölümsüzlük konusuna bakışında, yine fiil ve hareketin ölümsüzlük ile iç içe olduğu görülmektedir. Düşünürümüze göre ruh, fesat ve felaketten ancak fiil ve hareketle kurtulabilir. Amel, ego'yu, maddi çözülmenin

⁵¹⁷ İkbâl, İDD, s. 154.

⁵¹⁸ İkbâl, İDD, s. 161.

⁵¹⁹ Meryem, 19/93-95.

⁵²⁰ İkbâl, CAVİD, s. 416.

⁵²¹ Annemarie Schimmel, “1737. Bend Şerhi” , İkbâl, CAVİD, s. 416.

yol açtığı şoka karşı yeterince güçlendirmişse, ölüm Kur’ân-ı Kerim’in Berzah olarak tanımladığı noktaya giden sadece bir geçittir.⁵²² İkbâl, benliğin hürriyetinin ancak ölümsüzlük inancıyla sağlam bir temele oturtulabileceğini söylerken, aynı zamanda ölümsüzlüğün de hürriyetin elde edilmesine vesile olan fiil ve hareketle sıkı sıkıya alakalı olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. O, Müslüman ve mazlum kitlelerin ayakları üstünde durabilmesi için Kur’ân ve Mutlak Ego yahut Allah inancı eksenli bir benliksel dirilişi tavsiye etmektedir. İkbâl, İnsanlığın bugün muhtaç olduğu üç şeyi; âlemin manevi bir yorumu, ferdin manevi hürriyeti ve manevi bir temel üzerinde insan topluluğunun tekâmülüne yön veren evrensel nitelikte temel prensipler olarak sıralarken ferdin manevi hürriyetinin ne derece önem arz ettiğinin altını çizmektedir. İkbâl’in düşüncesindeki ölümsüzlük mefhumunun, hürriyeti temin yolunda durmadan *bir benliğe seyahat* olarak tanımlaması çok yanlış olmayacaktır. O, ferdi benliğin ölümsüzlüğüne inanırken aynı zamanda bunun bedava bir şey olmadığını da söyler ve şöyle der: “İnsanın bekası bir hak değildir. Olsa olsa kişisel çaba ve mücadele ile elde edilebilecek bir fazilet olabilir. İnsanoğlu buna sadece umut bağlayabilir, buna aday olabilir.”⁵²³

Ölüm ve ölümsüzlük arası, açıklanması zor olan bu mevzua İkbâl kendi sözleriyle şöyle açıklık getirmektedir:

*“Gönlün daima öleceğim diye titreyip duruyor. Bu korkudan adeta sarılık olmuşsun. Kendine gel, benliğini daha olgun bir hale getir; bunu yaparsan öldükten sonra dahi ölmezsin.”*⁵²⁴

O, asıl ölümün, mücadeleden kopmak, hürriyeti bir yana bırakıp köleliğe razı olmak, kendi benliğini unutarak başkalarının benliklerini taklitle yaşamak olduğunu söylemektedir. Ona göre asıl ölüm; kişinin ölümden korkması, yaratıcılığını ve iş yapan tarafını unutması, yani bir nevi benliğini inkâr etmesidir.

Ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili olarak ortaya sürülen ahlaki argümanlar, dünyada iyi ve kötü insanların bulunduğunu; dürüst davranmak, adil olmak için her türlü zorluğu, sıkıntıyı göze alan ahlaklı insanlar yanında, değer bilincinden yoksun kötü insanların da var olduğunu; ölümle her şeyin sona ermesi halindeyse adaletin temin edilemeyeceğini ve bundan dolayı da ölümsüzlüğün iyi ve ahlaklı bir yaşamın

⁵²² İkbâl, İDD, s. 164-165.

⁵²³ İkbâl, İDD, s. 164.

⁵²⁴ İkbâl, ŞARK, s. 33.

ödülü olduğunu söylemektedirler.⁵²⁵ Yani İkbâl'in yorumuyla ahlaki kanıt; adalet ve insaf kurallarının yerine getirileceğini umut eden bir çeşit imana dayanır.⁵²⁶ Kant'ın ahlaki delilini Tanrı'nın varlığını ispat adına kullanması ve buna bağlı olarak kurduğu ölümsüzlük nazariyesinin İkbâl'i tatmin etmediği anlaşılmaktadır.

İkbâl'in, Nietzsche'nin ebedi dönüş merkezli ölümsüzlük teorisi üzerinde derinlemesine düşündüğünü görmekteyiz. İkbâl, Nietzsche'den bahsederken Alman düşünürüne göre zamanın sonlu olduğunu ve tüm enerji kaynaklarının muhtemel oluşum ve karışımların sona erdiğini söyler. Buna göre yeni olan bir şey yoktur, olan önce de olmuştur ve gelecekte de tekrarlanacaktır.⁵²⁷ Alman filozof, bu devir nazariyesini şiirsel şekilde şöyle anlatır:

*“Her şey gider ve her şey geri gelir, varlığın tekerleği daima döner. Her şey ölür ve her şey yeniden çiçek açar. Varlığın yılı ebediyen devreder. Her şey kırılır, her şey yeniden yapılır. Varlığın evi daima aynı evdir. Her şey ayrıdır ve her şey yeniden buluşur. Varlığın halkası daima kendisinde sadık kalır. Varlık her an yeniden başlar ve burada her şeyin etrafında arz döner. Her yer orta. Ebediyetin yolu eğri.”*⁵²⁸

İkbâl, Nietzsche'nin bu teorisini insana yeni bir arzu ve istek vermediğinden dolayı sıkı bir mekanizma olarak değerlendirmektedir. Ona göre bu yaklaşım insana hiçbir arzu ve istek vermemekte hatta fatalizmden bile daha kötü bir hale bürünmektedir. İkbâl, Nietzsche'nin zaman problemini de yeteri kadar idrak edemediğini düşünmektedir.⁵²⁹ İkbâl'e göre Alman düşünür, zamanı daimi bir devir hareketi olarak telakki ediyordu ki bu kabul edildiğinde ölümsüzlüğü de kabullenmek güçleşmektedir.⁵³⁰

Varoluşçulara göre, ölüm korkusu, ancak hayata anlam katmaya, bu yönde bir çaba içinde olmaya yarar. Heidegger'e göreyse, ölüm gerçeğinin bilincinde olmak kişinin bireyselleşmesine, bireyselliğine anlam katmasına yardımcı olur. O, herkesin

⁵²⁵ Cevizci, SÖZ, s. 1288.

⁵²⁶ İkbâl, İDD, s. 155.

⁵²⁷ İkbâl, İDD, s. 157.

⁵²⁸ Nietzsche, ZER, s. 240.

⁵²⁹ İkbâl, İDD, s. 158.

⁵³⁰ Nietzsche, ebedi dönüş vesilesiyle sadece üst insan değil, kendi deyimiyle küçük insanların da tekrar ve tekrar geleceğinden şikâyetçidir: “Ah, insan daima yeniden gelir! Küçük insan daima yeniden gelir.” Ve yine şunları der: “En küçük insanın bile daima yeniden gelmesi- beni bütün varlıklardan bezdiren bu idi.”

O, bizim kanımızca, tekrarın heyecan yaratmadığını anlamamış değildir. Fakat belki zaman sorununu ele alışında ve belki de sistemini dayandığı evrendeki enerjinin sabitliğinden hareketle ister istemez bu düşünceye meyletmiştir. Nietzsche, ZER, s. 242.

kendi başına ölmek durumunda olduğunu, kişinin ölümünün bir başkası tarafından gerçekleştirilemeyecek yegâne şey olduğunu söylerken, bu gerçeğe gözleri kapamanın bireyselliği inkâr etmekle eşanlamlı olduğunu söylemektedir.⁵³¹ İkbâl'in ölüm gerçeğine bakışıyla varoluşçu felsefenin bir ölçüde paralellik arz ettiği görülmektedir. İkbâl de egzistansiyalistler gibi ölüm korkusu ve gerçeğine karşı ancak yaratarak, üreterek var olunabileceğini söylemektedir. İkbâl için varlık kâinatı değiştirmek ve değişmekle mümkündür. Aynı zamanda o, maddi çözülmenin yaratacağı şoka karşı güçlendirilmiş bir egonun ölmek bir tarafa bilakis tam anlamıyla ölümsüzleşeceğini iddia etmektedir. Düşünür, Peyam – 1 Maşrık'ta bu gerçeği şu dizeleriyle anlatır:

*“Gönlün daima öleceğim diye titreyip duruyor. Bu korkudan adeta sarılık olmuşsun. Kendine gel, benliğini daha olgun bir hale getir; bunu yaparsan öldükten sonra dahi ölmezsin.”*⁵³²

Görülmektedir ki İkbâl, benliğin tekâmülünün ve şahsiyetin yükseltilmesinin bedenlen bir dağılmaya maruz kalırsa bile tam manasıyla ölümsüzlüğe kanat çırpma olduğunu düşünmektedir. O, vücudun dağılmasıyla hayatının ve varlığının da son bulacağına gerçekleşmesi zor bir ihtimal olarak bakar.⁵³³ Filozof, bağımsız ve hür bir benliğin her hareketini yeni bir durum meydana getiren bir etki olarak görür ve yeniden hayata kavuşmanın benliğe bir basiret kazandırdığını söyler. Hatta öyle ki bu vesileyle fert, kendi boynunda kendi yazdığı kader yazısını görür.⁵³⁴

İkbâl, ölümü bir hakikat olarak görmektedir. Fakat o, bedeni çürüme ve toprak olmanın ötesinde bir benlikten bahsetmektedir. İkbâl'in ölümsüzlük hususunda ortaya koymak istediği esas şey; ölüm korkusu ve sadece maddi dünyaya bel bağlamanın bünyelerde sebep olduğu miskinlik halini biraz olsun sarsabilmek, bilhassa Kur'ân ve din eksenli bir düşünce ile ruhun (egonun) değer yaratan dinamik haline vurgu yapmaktır. Filozof, kişinin kendi içindeki bu güçleri görmesi ile ölümsüzlüğü duyumsayabileceğini ve ölüm gömleğinden sıyrılabilceğini anlatır.

İkbâl, kendinden önceki mütefekkirlerin metafizik çıkarımlarla yorumladıkları ölümsüzlük konusuna din ve dünya eksenli, düşünceden ziyade

⁵³¹ Cevizci, SÖZ, s. 1287.

⁵³² İkbâl, ŞARK, s. 33.

⁵³³ İkbâl, İDD, s. 168.

⁵³⁴ İkbâl, İDD, s. 169.

eyleme ve harekete bakan bir tarzda çözüm getirmeye çalışmaktadır.⁵³⁵ Filozofumuz, metafizik düşünceden ziyade işleyen ve yaratan insanın hürleştiğini, bu yolla da tam bir ölümsüzlüğe kavuştuğunu anlatmaktadır. O, kendisindeki enerjiyi sadece yüksek dereceden metafizik söylemlerde bulunmak adına tüketmemiş, aksine hayatın içinde olmuş ve aktif siyasette de rol almıştır. Cemiyetten de çabalama ve mücadele etmesini istemiş, hürriyetin ancak bu yolla temin edilebileceğini her yerde tekrarlamıştır. Filozofumuz, ölümsüzlükle hürriyet arası bağın düşünülerek değil ancak yaşanarak ve hak ederek algılanabileceğini göstermektedir.

Ona göre esas ölü olanlar benliklerini unutarak köleleşenlerdir. O, hürriyetin inkârı ve mücadelesiz bir hayatı ölüm olarak algılar. Düşünür, bu düşüncesini şöyle anlatmaktadır:

“Hiç bilir misin ölmek nedir? Benliği unutmak. Sen ruh ile ten arasındaki farkı hiç düşündün mü?”⁵³⁶

⁵³⁵ Nurettin Topçu’nun hürriyet problemini değerlendirirken şuur ve hareket arası ilişkiyi çözümleyişi İkbâl’in probleme getirdiği çözüme oldukça benzerdir. Nurettin Topçu, hareket kavramını tanımlarken şunları söyler: “Şuurda hürriyet olmaz, hürriyet harekettir. Zira şuurda çokluk ve ancak hürriyet imkânı vardır.” Topçu, VAR, s. 48.

⁵³⁶ İkbâl, İBİY, s. 67.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUHAMMED İKBAL'DE İÇTİMAİ HÜRRIYET

Modern insanın bireyselliğini bir kitleleşme hareketi içinde yitirmesini değerlendiren Bedia Akarsu İspanyol düşünür José Ortega y Gasset'in "Artık kahramanlar yok, yalnız koro var." ifadesinden yararlanmaktadır.⁵³⁷ Gasset, cemiyet içinde yitip giden bireyden bahsetmektedir. Yığınlaşma içinde tek insan ya da birey şahsi özelliğini yitirip kişisel hürriyetinden kopmaktadır.⁵³⁸ Akarsu, modern insanın bir devlet hastanesinin doğum kliniğinde doğduğundan, oradan yuvaya, oradan okula, sonra ya bir fabrika ya da bir büroya geçmesinden bahsederek bu aynışma içinde çağın insanının kendi hayatını yaşayamadığı söyler. Hatta "ölümü bile kendisinin değildir çoğu kez" demektedir.⁵³⁹

Muhammed İkbâl de modern dünyanın bu hastalıklı halini görüp bireyin ve kitlenin aynı anda birbirlerini incitmeden nasıl var olabileceğine dair düşünceler ortaya koymaktadır. Felsefesi benlik kavramı üzerine kurulu olan Muhammed İkbâl'in, ferdi benliği inkâr etmeden, onun değerini zedelemekten bir toplumsal benlik düşüncesi inşa ettiği görülmektedir. Her ne kadar ferdi benliğin değerine vurgu yaptığı görülse de onun düşüncelerinden yalnızca personalist bir filozof olmadığı anlaşılmaktadır. İkbâl, esas hakikati benlik olarak görüp, küçükten büyüğe her varlığı başlı başına birbirleri ile ilişkiye açık birer ben olarak tanımlamaktadır. Tüm bu benler içinde en yüksek değere sahip olanın insan olduğunu vurgulamaktadır. Bilhassa Esrar-ı Hodî isimli eserinde bunu tüm açıklığıyla ortaya koymaktadır. Fakat bununla beraber düşünürümüz hiçbir benliğin başıboş da olmadığını anlatmaya çalışmıştır. İnsan, içinde yaşadığı cemiyetten soyutlanarak ele alınabilecek bir varlık değildir. Cemiyet, insanlardan yani benlerden oluşan büyükçe bir bendir. Bu durumda ne kişinin hürriyeti cemiyetten ne de cemiyetin hürriyeti ferdi benliğin hürriyetinden ayrı olarak düşünülebilir.

İnsan, içinde bulunduğu toplumdan soyutlanarak mı, yoksa toplum içinde olarak, o toplumda benliğini eriterek mi var olur ve hürleşir? Tasavvufi ıstılahta halk

⁵³⁷ Bedia Akarsu, **Çağdaş Felsefe**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979, s. 110.

⁵³⁸ Akarsu, s. 110.

⁵³⁹ Akarsu, s. 111.

içinde hakla beraber olmak şeklinde tanımlanan hal nasıl bir haldir ve bunda korunması gereken denge ne olmalıdır? Sosyal bir varlık olan ve şahsi bir *bene* sahip olan fert, cemiyet içinde bu benliğini yitirir mi? Bu, hürriyetin de yitirilmesi manasına gelmez mi? Toplum ferdi öldüren bir mekanizma mıdır? Bu tür sorular İkbâl'in de titizlikle cevap aradığı sorulardır.

“Hayat topluluklar yapar ve Ben’ korur. Ey kafilâ içinde bulunan! Hepsinden ayrı ol, hepsiyle beraber git! Sen güneşten daha parlak gelmişsin. Öyle yaşa ki her zerreye ışık ulaştırabilesin! Bir saman çöpünün rüzgârın yoluna düşmesi gibi. İskender, Dara, Kobad ve Hüsrev gittiler. Senin kadehin ufak olduğu için meyhane rüsva oldu. Şişeyi al, hekimâne iç ve git!”⁵⁴⁰

İkbâl, Cavidname'nin son satırlarında bunları ifade ediyor. O, hayatın topluluklar yani benlerden daha büyük benler yapmakla beraber yine de biricik esas olan Ben'i koruması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Filozof, cemiyet içinde olanın hem cemiyetle beraber hem de ondan ayrı olması gerektiği üzerinde durmaktadır ve böylece ferdi benlik-içtimai benlik arasında nasıl bir denge hali bulunması gerektiğini anlatmaya çalıştığı görülmektedir. Birey başlı başına yegâne bir benliğin sahibi ve koruyucusu olmalıdır fakat aynı zamanda Annemarie Schimmel'in de yukarıdaki dizeleri şerh ederken dediği gibi; onun esas vazifesi başkalarına da yol göstermektir. Kendi şahsiyetini cemiyette olsun, tenhalıkta olsun göstermelidir.⁵⁴¹

Esrar-ı Hodî isimli eserinde şahsi benliğin değeri üzerinde duran İkbâl, Rumûz-i Bihodî isimli eserinde ise daha ziyade kişinin İslam cemaatindeki görevi ve rolü üzerinde durmaktadır. İkbâl'in kitabına Rumûz-i Bihodî yani Benliksizliğin Remizleri (işaretleri) adını vermesi dikkat çekicidir. Çünkü Esrar-ı Hodî'de çözümlenen benliğin kazanımı ve yükseltilmesine dair öğretinin ardından olgunlaşan ferdin kendisini topluma adanması⁵⁴² ve bu yolda benliksizleşmenin bir tarifi yapılmaktadır ve esere de Rumûz-i Bihodî adını vermesi bu açıdan dikkate değerdir.

İkbâl'de içtimai hürriyet denilince evvela onun içtimai benliğe bakışının anlatılması gerektiği kanısındayız:

⁵⁴⁰ İkbâl, CAVİD, s. 440.

⁵⁴¹ Annemarie Schimmel, “1852-1859. Bendlerin şerhi”, İkbâl, CAVİD, s. 441.

⁵⁴² Abdulkadir Karahan, **Doğudan Gelen Ses İkbâl**, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2001, s. 50.

3.1. MUHAMMED İKBAL'DE İÇTİMAİ BENLİK

İnsanın kendini bilmesi, çözülmesi gereken en önemli bulmacalardan birisi gibi durmaktadır. Belki tam manası ile hiçbir zaman çözülemeyecek bir şeyden bahsediliyor olursa da en azından bu yolda olmak ve gözünü kendine çevirmek yeni bir dünyanın eşiğinde durmakla eşdeğer görünmektedir. İktbal, bu sırlı ve keşif gerektiren hali dua ve ibadet hususunda konuşurken, “dua ve ibadet ister kişisel ister toplumsal olsun, kâinatın dehşet verici sessizliği içinde, insanoğlunun kendisine bir cevap bulmak için hissettiği derin ve şiddetli bir arzunun ifadesidir.”⁵⁴³ sözleriyle anlatmaktadır. Onun “cevap bulmak” olarak yorumladığı ve fert için hayati bir önem arz eden bu halin cemiyetin varlığı için çok daha önemli bir unsur olduğu görülmektedir. İktbal, “Kendini bilmeyen, yani ne cevherlere malik olduğunun farkında olmayan bir kavim için Cenab-ı Hak’tan kudretli bir hayat temenni ettim.”⁵⁴⁴ diyerek toplumsal benliğinin gelişmesi ve elinin altındaki değerleri keşfinin sosyal bir bütünlüğün ana şartı olduğunu anlatmaktadır. Şahsi benlik ve toplum benliği arasında kopmaz bir bağ vardır. İktbal, nelere malik olduğunu bilmeyen bir kavimden bahsederken bu bağın değerinden bahsetmektedir. Çünkü bireylerden oluşan cemaat bireyüstü bir şuur gibi gözükse de, bu yüksek şuur halinin en nihayetinde gidip şahsi benlerin olgunluğundan güç aldığı anlaşılmaktadır.

Kendine bakış, kuvvetli bir varoluşun tohumu olarak düşünülebilir. İktbal’de var olmak ve hürriyetin, şahsın biyolojik varlığıyla elde ettiği değerler olmayıp, çok daha kıymetli ve çaba gerektiren haller olduğu görülmektedir. Kişi için ontolojik çıkarım neticesinde söylenebilecek olan bir *varım* hali İktbal’in düşüncesinde sadece bir başlangıcı temsil etmektedir. Şahıs için geçerli olan cemiyet için de geçerlidir. Cemiyet, varlığını kendisine yani içtimai *benine* olan bir aşk haliyle gerçekleştirebilir. Bu aşk beraberinde toplumu var eden dinamizm ve eylemsel alt yapıyı da ateşleyecek olan esas unsurdur. Manevi bir dilencilik sayılabilecek olan taklit yerine toplum temel dinamiklerini kendi içinden çıkarmalıdır. Düşünürümüz, *İslam Milleti Huzuruna Hediye* isimli şiirinde şunu demektedir:

⁵⁴³ İktbal, İDD, s. 129.

⁵⁴⁴ İktbal, ESR, s. 85.

*“Ta ki bir kere kendi yüzüne bakasın da kendi kendinin saçlarının esiri olasın.”*⁵⁴⁵

İkbal, İslam âleminin Batı karşısında içine düştüğü taklit durumundan rahatsız olmakta ve Şark’ın kendi ayakları üzerinde durabilmesinin ancak kendi değerlerini ve kendi benliğini tanıması ile mümkün olduğunun altını çizmektedir. Onun felsefesinde aşk, fakr, cesaret, faaliyet ve arzu şahsiyetin inkişafı için lazım olan unsurlardır. Bu unsurlar sadece ferdin değil aynı şekilde milletin de gelişmesi için lazım gelen unsurlardır. Çünkü her millet, yine kendi hüviyeti olan büyük bir Ego şeklinde telakki edilebilir.⁵⁴⁶

Muhammed İkbal’in esas düşüncesi Rumuz-i Bihodî isimli eserinin de başında dediği gibi fert ile milletin rabıtasıdır.⁵⁴⁷ O, ferdi hürriyeti bir toplumsal hürriyetle neticelendirebilmenin işaretlerini açıklamaktadır.

*“Cemiyete bağlanmak, fert için bir rahmettir. Onun cevheri millet ile kemalini bulur. Kudretin yettiği kadar cemiyete bağlan, hür insanların topluluğuna revnak ver.”*⁵⁴⁸

Fert, kendini topluma adanması ile değerlendirilip olgunlaşmaktadır. Şark ve bilhassa İslam âleminin dirilişinden bahsederken İkbal şunu der;

*“Şark ve bhusus Şark-i İslami gözünü asırlar süren derin uykusundan açmıştır. Fakat bu milletler kendi bünyelerinin derinliklerinde bir inkılâp hayata getirmediği yaşamayacaklarını bilmelidirler. Yeni bir dünya ilk önce insanların kendi kalplerinde suret bulmadıkça hiçbir surette dışarıdan elde edilemez. Bu, fitratın öyle kati bir kanunudur ki Kur’an-ı Kerim bu durumu ayetle gayet belîğ şekilde aydınlatmaktadır: “Bir kavim kendi nefsinı değiştirmedikçe Allah onu değiştirmmez.” Ayet hem ferdi hem de içtimai hayata şamildir ve ben de Farsça eserlerimde bu hakikati göz önünde bulundurmaya gayret ettim.”*⁵⁴⁹

İçtimai benlik ancak fertlerin öz benliklerinden kuvvet alır ve toplumun ihtiyacı olan değişimlerin gerçekleşmesine vesile olabilecek bir kudreti bu yolla temin edebilir.

⁵⁴⁵ İkbal, ESR, s. 84.

⁵⁴⁶ Annemarie Schimmel, “Önsöz”, İkbal, CAVİD, s. 42.

⁵⁴⁷ İkbal, ESR, s. 87.

⁵⁴⁸ İkbal, ESR, s. 87.

⁵⁴⁹ İkbal, KUL, s. 101.

*“Fert ve millet birbirinin aynasıdır. Fert inci, cemiyet onun dizildiği ip. Fert, yıldız; cemiyet onun içine katıldığı saman yoludur. Fert, millet yüzünden ihtiram görür. Millet, fertler ile nizam bulur.”*⁵⁵⁰

Düşünürümüzün bireyin milletle, milletin bireyle olan ilişkisine bakışı yukarıdaki dizelerinde anlattığı gibi çift yönlü bir görünüm arz etmektedir. Şahsi benlik ne kadar değerli olursa olsun tek başına elde edemeyeceği bazı değerler vardır ki, bunların temini ancak yüksek bir ego hali olan millete bağlanmakla mümkündür. İkbâl bu hususta şunları söylüyor:

*“Fert, tek başına hakiki gayeleri bilemez. Onun kuvveti dağılır; avare ve şuursuz olur. O kuvveti zapt u rabt altına alan millettir. Onu bahar rüzgârı gibi tatlı ve güzel bir hale getirir. Onu şimşad ağacı gibi toprağa yerleştirir, hür hale getirmek için elini ayağını bağlar. Milli an'ane ve ayin halkası içine girince, ürkek huylu ahusu, misk kokulu olur. Sen, benlik ile benlikten geçmenin arasındaki farkı kavrayamadın da, hakikatten uzaklaşıp kendini zan ve şüphe içine attın.”*⁵⁵¹

Ferdi benliğin kendi içinde barındırdığı yüksek enerjiye rağmen, cemiyete bağlanmayan benlik tüm hür görünüşüne rağmen aslında esirdir. Şahsi benlik esas hürriyeti kendi gücünü israf etmeden değerlendirebileceği yüksek bir benlik olan millette kazanabilir. Milletle kaynaşmış benliğin cüz'ünde küllü esir edecek bir kudretin varlığını anlatan İkbâl, bu haldeki benliği hem hür hem esir olarak tanımlamaktadır.⁵⁵² O'na göre ferdi benliğin cemiyet içinde erimesi; deryalar kadar genişlemek isteyen bir damlanın hali gibidir.⁵⁵³ Bunu bir çeşit gerçek varoluşa erişme aşkı olarak düşünebiliriz. Benlik, düzensiz ve programsız hürriyetini toplum içinde kendisini yok ederek (bir bakıma tam manası ile var ederek) esas özgürlüğe kavuşmaktadır. Bu hali İkbâl şu dizeleriyle anlatır:

*“O zaman benlik, cemiyet içinde kendini mahveder. Ve bu suretle bir gül yaprağı iken bir çemen, bir gülistan haline gelir.”*⁵⁵⁴

Muhammed İkbâl, yeni doğmuş bir milleti henüz anasının kucağındaki bir çocuğa benzetmektedir.⁵⁵⁵ Ana kucağındaki çocuk kendi manasından bihaber, tefrik yeteneği olmayan, fikirleri sade ve bakir bir varlıktır. Belli bir zaman sonra onun bu

⁵⁵⁰ İkbâl, ESR, s. 87.

⁵⁵¹ İkbâl, ESR, s. 88.

⁵⁵² İkbâl, ESR, s. 88.

⁵⁵³ İkbâl, ESR, s. 87.

⁵⁵⁴ İkbâl, ESR, s. 89.

⁵⁵⁵ İkbâl, ESR, s. 133.

ham tefekkürü kendi benliğine döner.⁵⁵⁶ Bu durum çoklukta tekliği görebilecek bir görüş seviyesine ulaşma süreci olarak düşünülebilir. Toplumun, tüm kalabalığına rağmen kendi benliğini sanki tek bir bireyin şuuruyla hissedebileceği bu seviyeye ulaşabilmesi kendi varoluşu için şart görülmektedir. Toplumun bu bilinç seviyesine ulaşabilmesinin gerekliliğine vurgu yapan İkbâl'e göre milli hayatın kemali, milletin de fert gibi benlik hissi duymasındandır.⁵⁵⁷

İkbâl, insanı tanımlarken merkeze *ben* kavramını koyan bir filozof olarak, toplumu ya da milleti tanımlarken de tanımını yine ben üzerine inşa etmektedir. Fert için kullanılan şahsi ben, burada içtimai bene dönüşmektedir. İkbâl'in, Merd-i Mümin ya da İnsan-ı Kamil tanımında benliğin terakkisine dair söylediği şeyler daha derin anlamlarıyla milli benlik için de geçerlidir. İkbâl, öncelikle kuvvetli bir şahsiyet yorumu ortaya koymaktadır. Fakat bundaki esas maksadı Şark'ın ve İslam Milletlerinin ihyası olduğu için nihayetinde varmak istediği nokta kalender (yüce benlikli) bir şahsın benliği gibi kuvvetli bir şahsiyet sahibi, kendi içine dönebilmiş ve kendi kökünden dünyayı değiştirebilecek bir sistem çıkarmayı becerebilecek bir toplumun tanımıdır. O Kabil'de, Kurtuba'da, Pencap'ta hep aynı niyete vurgu yapmaktadır. Mütefekkir, Kabil'de yazdığı bir şiirinde şunları diyor:

*“Gizli de olsa bu toprak vücutta tecelli zevki vardır. Gafil! Görmeyişin görüş melekesine sahip olmayışındandır.”*⁵⁵⁸

Yine bir başka şiirinde;

*“Ey mekâna esir olan, yerin mekânsızlıktan uzakta değil, senin toprak kalıbındandır ilahi tecelli yeri uzakta değil.”*⁵⁵⁹

Pencap bölgesinin köylülerine hitap ettiği dizelerinde ise;

*“Benliğini yetiştirip geliştirmeyen kişiye, zaman içinde değerli hediyeler verilmeyecektir.”*⁵⁶⁰ der.

İkbâl şahsi benliklere hitap eder bir lisanla aslında milletlere ve daha doğru anlamıyla İslam Milletine seslenmektedir. İkbâl'in, yitirilen benliğin ve kıymetli bir geçmişin yas tutucusu da olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü o neyin yitirildiğini görmüş, çareler sunmuş ve kaybedilenin tekrar ele geçirilebileceğini anlatmaya

⁵⁵⁶ İkbâl, ESR, ss. 132-133.

⁵⁵⁷ İkbâl, ESR, s. 132.

⁵⁵⁸ İkbâl, CEBR, s. 54.

⁵⁵⁹ İkbâl, CEBR, s. 68.

⁵⁶⁰ İkbâl, CEBR, s. 151.

çalışmıştır. Ümitsiz de değildir. Kurtuba Camii isimli meşhur şiiri bu ümit var halinin ispatıdır:

“İslam milleti hiçbir zaman yok olmayacaktır, çünkü ezanlarında Musa ile İbrahim’in sırrı tecelli etmektedir.”⁵⁶¹

İkbal, yine aynı şiirinde İspanya’nın, Almanya’nın, İtalya’nın, Fransa’nın yaşadığı değişim ve gelişim hareketlerini anlatmakta, İslam âleminin de kendi özünden Batı’ninkine benzer bir ruh çıkaracağını iddia etmektedir:

“Müslümanların ruhunda bugün o devrimlerin dalgalanması vardır, lisan izah edemez; bu Allah’ın bir sırrıdır.”⁵⁶²

İkbal şahsi benliği hayata getiren unsurları anlattığı şekilde içtimai benliği var eden kavramları da açıklamaktadır. Bunlar, milli ya da içtimai benliğin hürleşmesi yolunda önem arz eden unsurlardır. Tezin bir sonraki başlığı İçtimai Benliği Oluşturan Unsurlar adını taşımaktadır ve bu unsurlara değinilmektedir:

3.2. İÇTİMAİ BENLİĞİ OLUŞTURAN UNSURLAR

3.2.1. Yardımlaşma Ve Dayanışma

Toplum, içinde insan gruplarının yaşadığı, kurumlardan, çeşitli ilişki tarzlarından, örgütlenme biçimlerinden, normlardan vs. oluşan ve unsurları arasında karşılıklı ilişkilerin bulunduğu bütündür.⁵⁶³ Birey ve toplum arası ilişkinin biçimi o toplum hakkında daha iyi bir tanımlama yapılabilmesi adına ipuçları vermektedir. İkbal’in, birey ve cemiyet arasındaki ilişki hususunda ne kontrolsüz bir liberalizm taraftarı ne de aşırı bir devletçi olduğu görülmektedir. Düşünürümüz, Türkiye’deki sosyal değişim ve İslam âlemine bu değişimde biçtiği payı şu sözleriyle anlatır:

“Eğer İslam Rönesans’ı bir gerçek ise ki bence bu bir vakıadır, biz de Türkler gibi bir gün zihni mirasımızı yeniden değerlendirmeliyiz. Ve biz genel İslam düşüncesine herhangi önemli bir katkıda bulunamazsak bile, hiç olmazsa sağlıklı

⁵⁶¹ İkbal, CEBR, s. 99.

⁵⁶² İkbal, CEBR, s. 101.

İkbal, *Dini düşüncenin Yeniden Doğuşu* isimli eserinde İslâm Rönesansını bir vakıa olarak görmektedir. Bkz. İkbal, İDD, s. 208.

⁵⁶³ Cevizci, SÖZ, s. 1627.

muhafazakâr tenkit yoluyla İslam dünyasında alabildiğine kök salmakta olan liberalizm hareketini kontrol altına alabilecek bir hizmet ifa etmiş olabiliriz.”⁵⁶⁴

Yine aynı şekilde Türkiye’ye has incelemesinde Milliyetperverleri değerlendirdiği şu satırlardan da onun devlet kavramı hakkındaki düşüncelerine dair fikir sahibi olunmaktadır:

“Milliyetperverlerin itibar edip değer verdikleri şey din değil devlet ve vatandı. Bu görüşte olanlar için din herhangi bir bağımsız kimlik taşıyor, dolayısıyla ayrı bir fonksiyonu da yoktur. Bunlara göre, milli hayatta bütün diğer faktörlerin niteliği ve görevini tayin eden asıl etken devlettir. Bu itibarla, Din ve Devletin fonksiyonuyla ilgili eski görüşleri reddeder ve dinin devletten ayrılması fikrini kuvvetle savunurlar. Dini – siyasi bir sistem olarak İslam’ın genel yapısı, hiç şüphesiz böyle bir görüşün ortaya çıkmasına uygundur. Ama ben şahsen, devlet kavramının daha güçlü ve İslam’ın öngördüğü nizamda yer alan diğer bütün kavramlardan daha üstün olduğunu farz etmenin yanlış olduğu kanısındayım.”⁵⁶⁵

İkbal, fert ve millet arasındaki dengede ne aşırı kontrolcü bir sistemi ne de kontrolsüz aşırı liberalizmi önermektedir. O, millet hususundaki esas çıkarımlarını İslam içinden yapmıştır. Bu yüzden onun milli benliğe bakışı; insanlardan oluşan milletin, fertlerin birbirleri ile yardımlaştığı, birbirlerine bağlı ve muhtaç oldukları bir nizamı ifade eder. Biz cemiyet içinde ferdi görüyor, onu bir bahçeden gül koparır gibi ele alıyoruz⁵⁶⁶ diyen İkbal, fertlerin birbirleri ile olan ilişkisinde yardımlaşmanın önemini şu dizeleriyle anlatır:

“İnsanlar, beraber yaşamak isterler. Bir ipe dizilmiş inci gibidirler. Dokumacılar gibi birbirlerine bağlı ve muhtaçtırlar. Yıldızlar, cazibe kanunları sayesinde bir arada yaşıyorlar. Bir yıldızı diğer bir yıldız destekler ve kuvvetlendirir.”⁵⁶⁷

Dayanışma ve yardımlaşma, İslam dininin üzerinde titizlikle durduğu hususlardandır. İhtimai ünsiyetin inşası için fertlerin birbirleri ile olan kuvvetli bağları toplumun ve bilhassa İslam toplumunun temel değerlerinden birisidir. Hz. Peygamber’in örnek yaşantısı ve rivayet edilen hadislerinde dayanışma ve yardımlaşma ile alakalı sayısız örnek bulunabilmektedir:

⁵⁶⁴ İkbal, İDD, ss. 208-209.

⁵⁶⁵ İkbal, İDD, s. 209.

⁵⁶⁶ İkbal, ESR, s. 89.

⁵⁶⁷ İkbal, ESR, s. 89.

“Abdullah İbn Amr’dan (r.a.) rivayet edildiğine göre bir adam Hz. Peygamber’e (s.a.v.) ‘İslam’ın hangi ameli daha faziletlidir?’ diye sordu. Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle cevap verdi: ‘Yemek yedirmen, tanıdığın ve tanımadığın herkese selam vermendir.’”⁵⁶⁸

“Enes’ten (r.a.) rivayet edilmiştir: Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: ‘Hiçbiriniz kendisi için sevdiğini (istediğini) (Müslüman) kardeşi için de sevmedikçe iman etmiş olmaz.’”⁵⁶⁹

“Ziyâd İbn Alâka’dan rivayet edildiğine göre Cerir İbn Abdullah (r.a.) şöyle demiştir: ‘Ben Hz. Peygamber’in (s.a.v.) yanına gelerek; sana İslam üzerine bey’at ediyorum dedim. O da bana her Müslüman’a karşı hayırhah olmayı şart koştu, ben de ona bu şart üzere bey’at ettim. Bu mescidin Rabbi’ne yemin ederim ki ben size karşı hayırhahım.’”⁵⁷⁰

Hadislerden de anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber’in dayanışmayı müminlerin esas sıfatlarından birisi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. İkbal, İslam Milletlerine seslenirken birlik hususunda hep Hz. Peygamber’den örnekler vermekte ve onun insanlara aşıladığı din eksenli vahdet öğretisini dizelerinde öğütlemektedir:

“Birliğin sır öğretilmiştir kime?

Nerde ilk meşale girmiş iklime?

Kimde dolmuş sofralar hep fen, ilim?

‘Fe esbahtüm’⁵⁷¹ ayetinden şanlı; kim?’”⁵⁷²

İkbal’in ‘Fe esbahtüm’ ifadesini alarak dizesine kattığı ayet Ali İmran suresinin 103. ayetidir ve bu ayet Kur’ân’ın Müslümanların birlik ve dayanışmasının nasıl olması gerektiğini anlatması açısından önem arz etmektedir. Elmalılı tefsirinde bu ayetle alakalı şunları söylemektedir:

“...Şu halde önce kalplerin birleşmesi, ikinci olarak fiillerin birleşmesi hak dinin esaslarının en büyüklerindendir. “Ben, kendi başıma, yalnızca dinimi, imanımı koruyabilirim.” demek tehlikelidir. Kendi başına kalmak isteyen fertlerin, iman ve İslâm üzere hüsn-i hatime (iyi sonuç) ile ahirete gidebilmesi şüpheli olur. Ferd zorlama ve baskı altında her şeyini kaybedebilir. Çünkü “Allah’ın kudreti toplumla

⁵⁶⁸ Buhari, s. 73.

⁵⁶⁹ Buhari, s.74.

⁵⁷⁰ Buhari, s. 91.

⁵⁷¹ İkbal burada Ali İmran suresi ayet 103’de geçen: “Sizin kalpleriniz arasında yakınlık ve sevgi meydana getirip birleştirdi...” ifadesine dikkat çekmektedir.

⁵⁷² İkbal, MİK, s. 410.

beraberdır." Ve dinin dünyada en büyük feyzi de bu toplumun kuruluşundadır. Bunun içindir ki, toplumlarını yitiren veya perişan edenler muhakkak perişan olurlar. Fiili sebepler karşısında ilmî deliller, çoğunlukla hükümlerini yerine getiremezler. Nitekim Hz. İsa bile "Allah yolunda bana yardımcı olacaklar kimlerdir?" (Âl-i İmran, 3/52) dedi. Her mümin, Hakk'ın bir izaî tecellisine ulaşmıştır. Hakk tecellî ise bütün bağların toplanmasıyla hakk tevhidin ortaya çıkmasındadır. Şu halde bütün iman ehli, tek kelime üzerinde fiillerini birleştirmedikçe ittikâ (layıkıyla Allah'tan korkma)ya eremez, Allah'a kavuşamazlar."⁵⁷³

Yukarıda adı geçen ayet de dâhil olmak üzere Âl-i İmran suresi 103 – 109. Ayetlerini i'tisâm (dört elle sarılma) ayetleri olarak yorumlayan Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi bu ayetleri İslam toplum biliminin esasını teşkil eden ve onu özetleyen ayetler olarak yorumlamaktadır. Filibeli ayrıca, özel kardeşlik ve genel kardeşlik ilkelerini cemiyetin esas unsurlarından birisi olarak yorumlamaktadır ki, bu da İkbâl'in cemiyette bulunmasını gerekli gördüğü dayanışma ruhuyla aynı paralelde bir yorumdur.⁵⁷⁴

Muhammed İkbâl, Müslümanlar arasındaki bölünmenin ölümcül etkisini görmekte ve hem kendi içinde ümmetin düştüğü ayrılmalara hem de Frenk kaynaklı bölünmelere, dayanışma ve yardımlaşmayı öldüren bu hallere karşı İslam âlemini uyarmaktadır:

*"Garp'de hikmet, yıkmadır her milleti,
Yüz bölük etmiş Arap'tan vahdeti!"⁵⁷⁵*

İkbâl'in içtimai benlik içinde ferdin varlığını unutmadığı, bireyin hürriyetini es geçmediği anlaşılmaktadır. O, toplumu değerlendirirken bireyi yok saymayan; fertte cemiyeti, cemiyette ferdi eritmeye çalışan bir filozoftur. Onun düşünceleri toplum kavramı altında bireyi inkâr eden bir sosyolojik yöntemden izler taşımamaktadır. 1500 senelik bir geçmişe sahip olan İslam dininden yaptığı çıkarımlarla İkbâl, İslam'ın ferde verdiği değeri anlatmaya çalışmakta, içtimai benliği de bireyi asla inkâr etmeden yine bu eksenle açıklamak istemektedir. İslam, insanı eşref-i mahlûkat olarak görmektedir. İkbâl'e göre cemiyet içinde benliğini eriten insanın, bir çeşit yok oluşa değil bilakis tam anlamıyla bir varoluşa daha çok

⁵⁷³ Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, Azim Dağıtım, İstanbul, Cilt 2, ss. 405-406.

⁵⁷⁴ Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, **İslâm Tarihi**, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 229-230.

⁵⁷⁵ İkbâl, MİK, s. 411.

yaklaştığı anlaşılmaktadır. İkbâl, şahsi benliğin toplum denilen yapının varlığıyla bilinçsiz bir şekilde eriyip gittiği bir yaklaşımı savunmamaktadır. O, bilinçli bir ihtiyar neticesinde şahsın yine bizzat kendi eliyle benliğini içtimai benliğe katışından bahseder. Onun bahsettiği bu hali yine en iyi onun dizelerinden anlamaktayız:

*“Böyle büyük bir cesaretle kendini gösterdiği halde benliğini derhal ezip Hakk’a teveccüh edebilen bir gönlin vatanı ancak müminin kalbidir.”*⁵⁷⁶

Muhammed İkbâl, dayanışma ve cemiyetleşme halini, içtimai benlikte kendi benliğini bilinçli olarak eritme arzusunu, yaratana bir teveccüh hali olarak algılamaktadır ki bunun milleti zayıflıktan kurtarıp özgürlüğe vesile olduğu anlaşılmaktadır.

Sosyoloji ilmi, dayanışmayı ferdin boyun eğmek zorunda kaldığı bir gerçeklik olarak tanımak suretiyle, sadece bir dayanışma olgusu kabul etmektedir diyen Nurettin Topçu, sosyolojinin dayanışmaya vücut veren esas amili yani hareketi es geçtiğini söyler.⁵⁷⁷ Topçu’ya göre insan evvela bir olgu olan bu dayanışmayı tanır fakat miras olarak devraldığını kendi faaliyeti ile genişletir ve canlandırır.⁵⁷⁸ Dayanışmayı ferdi hareketin önüne dikilen bir engel olarak tanımlayan Topçu⁵⁷⁹, buna rağmen şahsi bağımsızlığı asla toplumdan bir kopuş olarak da görmez. O gerçekte ferdin sosyal yapının parçasını teşkil etmesinden ziyade, toplumu ferdin bir parçası olarak görmektedir. Bu anlamda, bizim toplumda olmamızdan çok, o bizim her birimizin içinde bulunmaktadır.⁵⁸⁰ Topçu’nun dayanışmaya dair görüşleri İkbâl’in fertte cemiyeti, cemiyette ferdi var eden dinamik vahdet düşüncesine oldukça yaklaşmaktadır:

“Dayanışmayı, ferdi hareketin önüne dikilen bir engel olarak gösterdik. Dayanışma, bizzat bu hareket tarafından meydana getirilmiştir. İnsan, dayanışmayı istemekle kendi esirliğini de istedi. Sanki âlemi kucaklamak için, onun ezici yükünün altına kollarını uzattı. O, toplumun her tarafına ellerini uzatacak ve oradan yansıyan her türlü hareketten kendini sorumlu sayacaktır. Ve insan gücü nispetinde, sosyal hareket sisteminin bütününden kendi hareketini yapmaya çalışacaktır. Onun hürriyeti,

⁵⁷⁶ İkbâl, ESR, s. 99.

⁵⁷⁷ Nurettin Topçu, **İsyân Ahlakı**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, (İSY), s. 84.

⁵⁷⁸ Topçu, İSY, s. 84.

⁵⁷⁹ Topçu, İSY, s. 85.

⁵⁸⁰ Topçu, İSY, s. 84.

ancak kendisi için giderek genişleyen bir sorumluluk yarattığı ölçüde mümkün olacak ve gerçekleşebilecektir.”⁵⁸¹

İkbal, milletin kendi benliğinin farkında olmayışını, birlik şuurunu yitirip bölünmeye uğramasını bir çeşit kölelik yolu olarak algılamaktadır. Ferdi hürriyet, içtimai hürriyetten kopuk bir hakikat değildir. Bir toplum başkalarının idaresi altındayken bu toplumun fertlerinden hür ruhlu olmalarını beklemek zor bir şeydir. O bu durumu *Kölelik* isimli eserinde şu dizeleriyle anlatır:

*“Bendelikten ihtiyardır genç adam,
Ormanın aslanda dişler söktü hem.
Kul olurken milletin hep fertleri
Etti düşman, düşman olmuş her biri.
Secde etmişken, kimi etmiş kıyâm,
Ayrıldılar, uymaya yoktur imam.”*⁵⁸²

19. Yüzyıldan sonra dünya siyasetinin aldığı şekil ve üçüncü dünya ülkelerine dayatılan baskı politikaları bu topraklarda özgür seslerin çıkmasını engellemektedir ve İkbal bu durumu görmüştür. İkbal, Şark’ın Batı’nın müstemlekesi durumundan ancak İslam’ın öğütlediği birlik üzere olunmasıyla kurtulabileceğini anlatmaktadır. O, Hz. Peygamber’in çölde gerçekleştirdiği devrimin Şark milletleri için hayat verici bir örnek olduğunu söyler ve İslam birliği temelli bir düşünce ile kölelikten, yüce ruhlu şahsiyetler var etmenin yine mümkün olduğunu ifade eder.

3.2.2. Gayret Ve Çalışma

İkbal, benliksel hürriyeti anlatırken bireylerin şahsi çaba ve gayretleri olmadan yüce bir benliğe sahip olunamayacağını anlatmaktadır. Onun bu husustaki düşüncelerinin de diğer meselelere bakışında olduğu gibi din temelli olduğu anlaşılmaktadır.

Allah, Kur’ân-ı Kerim’de “İnsan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur.”⁵⁸³ buyurmaktadır.⁵⁸⁴ Kur’ân-ı Kerim şahsi gayrete önem vermekte ve

⁵⁸¹ Topçu, İSY, s. 85.

⁵⁸² İkbal, MİK, s. 437.

⁵⁸³ Necm, 53/39.

⁵⁸⁴ Biz burada ayetin şahsi emek ve gayret ifade eden tarafından bahsetmek istiyoruz. Diğer taraftan, bu manası ile beraber ayetin yoruma açık tarafları olduğu da anlaşılmaktadır. Elmalı bu ayetin tefsirinde; “Doğrusu insanın çalışmasından başkası kendisinin değil, ancak çalışması kendisindir.

inananları bu hususta uyarmaktadır. İslam dini, çalışmanın ve emek sarf etmenin kişiliğin terbiye edilmesi ve seciyenin yükseltilmesinde ne derece etkili olduğunu öğütler. Şahsi benliği dengede tutan ve onu başka benliklere bağımlılıktan koruyan hallerden olan çalışma ve gayretin, İkbal'in sisteminde de oldukça değerli bir yer teşkil ettiği görülmektedir. Ona göre ferдин karakterini yükseltip köle ruhlu olmaktan çıkaran bu emek ve yeni değerler yaratma cehdi, aynı şekilde fertlerden oluşan cemiyet için de bir çeşit kurtuluş ve hürriyet reçetesidir.

İkbal için; Hz. Peygamberin ilettiği mesajla beraber insanların dağınık benliklerinde bir toparlanma olmakta ve Hz. Muhammed (s.a.v) ruhi anlamda bir çeşit füzyonun öncüsü ve rehberliği görevini üstlenmektedir. Her ne kadar Hz. Ömer, Hz. Hamza, Hz. Ali gibi zatlar başlı başına ve rahatlıkla birer atom gibi düşünülecek olsa da Hz. Peygamberin bu yüce insanları aynı potada eriterek tek başlarına dağınık birer benlik sahibi olan çekirdek şahıslardan yüce bir cemaat hayata getirdiği görülmektedir. İkbal, nübüvvetten önce insanların halini şu sözleriyle yorumlamaktadır:

*“Zahmetli işlerden kaçıyor; tabiatın eteğine henüz pençesini uzatıp onu kendisine ram etmeyi düşünmüyor. Yerden kendi kendine yetişen, gökten yere inen şeylerle iktifa ediyor.”*⁵⁸⁵

İnsanın eyleminin, insanın fitratına da tesir ettiği ve insan topluluğunun niteliğinin o topluluğun pratikleriyle değiştiği söylenilebilir. Birbirlerinden dağınık şekilde davranan insanlar, gayret ve beraber çalışmaları neticesinde benliklerinde çok köklü değişimler hayata getirmişlerdir. İnsan, bu içtimai emeğine mukabil, etrafına hükmetmeyi öğrenmiş, bunla beraber kendi benliğinde de büyük hamlelere imza atmıştır. Bu durum İkbal'in düşüncesine göre hürleşmeyi ifade etmektedir.

İkbal, fertler arasında oluşan gaye birliği ve bu gaye uğrunda mücadele etmenin, ciddi bir vahdet vesilesi olduğunu anlatmaktadır. O, Şark Kavimleri ve

Yani bir insan başkasının günahından dolayı hesaba çekilmeyeceği gibi, çalışmasının dışında bir şeyle sevap alması da kendi has hakkı değildir. Olursa, başkasının hediyesi, bağıışı olur. Gerçi "Herkesin kazandığı iyilik kendilerine, kötülük de kendi aleyhinedir..." (Bakara, 2/286) âyetinden ilk bakışta "insana çalışmasından başkası yoktur" mânâsı anlaşılırsa da, insana gerek dünyada gerek ahirette kazancından başka vehbî olarak (Allah tarafından) verilen nice rahmet ve ilâhî bağışların bulunduğu da şüphe yoktur." der. Aynı şekilde Prof. Dr. Suat Yıldırım, âyetin mealinde şunları söylemektedir: "...Ehl-i sünnet başkası için duanın fayda vereceğinde ittifak etmiş olup, sevap bağışlama, vekâletle yapılan işlerin sevabı hususunda da prensipte mutabık olup ayrıntılarda farklıdır..." Elmalılı, Cilt 7., s. 322., Suat Yıldırım, **Kur'an-ı Hakim ve Açıklamalı Meali**, s. 526.

⁵⁸⁵ İkbal, ESR, s. 90.

bilhassa Müslümanlar için özgürlük yolunun ancak bu gerçeği idrak sayesinde açılacağını söylemiştir. İkbâl, yaratıcılığı yitirmeyi ölmekle eş değer tutmakta ve mücadele şuuru olmadan yeni şeyler yaratmanın imkânsız olduğu kanısındadır. “İş ve hareket ile sınırlarını demir haline getirirsen cihanda sana güzel bir mevki bahşeder. Zaif ve hasta isen seni kuvvetli ve metin bir hale getirir. Seni dağ gibi kuvvetli ve olgun yapar.”⁵⁸⁶ diyen düşünür, gayretini yitirip bilinçsiz bir kanaatle uyuşuklaşan insan ve milletin, önceden kapısında İskender ve Dara’yı fakir ve aciz bir konuma düşürürken bir anda kendisinin keşkül gibi bir dilenci haline geldiğini söylemektedir.⁵⁸⁷

Muhammed İkbâl, değıştirici etkiyi, peygamberane bir değer olarak görmektedir. Onun, çalışma ile elde edilen ve kolay ulaşılamayan bu hassayı iman kadar değerli saydığı anlaşılmaktadır. O; “Hem tevekkül hem azim mümindendir; böyle cevher almayan kâfirleşir!”⁵⁸⁸ derken bunu ifade etmektedir. Her kuvvetin esas membaı olarak benliği gören filozof, içtimai benliğin kendi farkına varmasıyla kaderini kendisinin çizebileceğine inanır. Ona göre insan takdir zincirine takılı kalıp, kaderim buymuş diyerek oturup kalırsa aciz bir canlıdır. Allah her an ve her saniye yeni imkânlarla tecelli etmektedir ve insanın payına düşen de bu tecellilerden pay kapmak, ayağındaki bağı çözmektir. Bu durum, elbette belli bir olgunlaşma sürecinin neticesinde hayata gelmektedir ve fert için geçerli olan mücadele ve gayret cemiyet için de geçerlidir. İkbâl, tevekkül ve takdir kavramlarının tutsaklık vesilesi olmasına karşıdır. O aynı zamanda, hem ferdi hem de sosyal zihnin bu kavramları kendi elleriyle, köleleşmelerini meşrulaştırmaya yarayacak şekilde tefsir etmelerine itiraz etmektedir. İkbâl’in tevekkül hususunda söylediklerinin; İslami özünden koparılan, gayret ve çalışmadan soyutlanmış, önemli bir hakikatin önemsizleştirilmesine karşı bir isyan olduğu anlaşılmaktadır. O, gayretsiz tevekkülün bu örselenmiş halini şu dizeleriyle anlatmaktadır:

“Azmi karşısında dikilen dağa bir saman çöpü kadar kıymet vermeyen o insan, elini ayağını bağlayıp kendini tevekküle teslim etti. Bir vuruşta düşman

⁵⁸⁶ İkbâl, ESR, s. 120.

⁵⁸⁷ İkbâl, ESR, s. 121.

⁵⁸⁸ İkbâl, MİK, s. 397.

boynunu koparan o insan, kendi sinesine öyle darbeler vurdu ki kalbi yaralandı. Bir adımı kıyametler koparan o insan, uzlet köşesinde kendini topal haline getirdi."⁵⁸⁹

3.2.3. Müsavat (Adalet ve Eşitlik)

Eflatun, *Devlet*'inde ideal devleti tanımlarken; "Biz devletimizi tüm topluma huzur sağlaması için kuruyoruz, yoksa bir sınıf ötekinden daha mutlu olsun diye değil" der.⁵⁹⁰ Fârâbi'nin, Eflatun ve Aristo'dan miras alarak kendi felsefesine kattığı ahlak ve siyasetin birbirinden bağımsız olmadığı görüşüne göre ahlaki hayatın mükemmel olabilmesi için siyasal sistemin de yerinde ve düzgün olması gerekmektedir.⁵⁹¹ Siyasal sistemlerin bozulması ve cemiyetin birlikteliğinde çatlama meydana gelmesiyle o cemiyeti oluşturanların birbirlerine karşı eşit konumlarının yitirilmesi arasında inkâr edilemez bir ilişki vardır. İmtiyazlar ve sınıfsal farklılıklar insanların toplumlarına olan bağının zayıflamasına sebep olmakta ya da insanı değer yaratmaktan uzaklaştırarak milli gücün yitmesine sebep olmaktadır. Eflatun; zenginlik ve yoksulluğu, iş gören insanı işe yaramaz hale getiren şeyler olarak anlatır.⁵⁹² İktisadi hürriyet, eşitlik ve dayanışma gibi ebedi gerçeklerin her hangi bir milleti ya da vatani olmadığını söylemektedir.⁵⁹³ Bu değerler insanlık tarihi kadar kadimdir. Bir toplumun sınıfları arasında iktisadi ve hukuksal anlamda uçurumlar oluşmaya başlıyorsa, zayıf kalan kesimin sadece maddi olarak değil daha da kötü bir şekilde şuuralsal anlamda da elinin ayağının bağlandığı görülmektedir. Bunun tarihin tüm devirlerinde aynı olduğu; firavunların zulmü altında ezilen Mısırlı halktan, günümüzün yoksul insanına kadar durumun değişmediği anlaşılmaktadır. İktisadi ve sosyal eşitsizlikler bu durumda yaşamaya mecbur kalan kesimlerin önce

⁵⁸⁹ İktisadi, ESR, ss. 120-121.

⁵⁹⁰ Eflatun, *Devlet*, s. 99.

⁵⁹¹ Ahmet Arslan, "Önsöz", Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 17.

⁵⁹² Eflatun, *Devlet*, s. 100.

Eflatun'un bu ifadesinin modern dönemde de geçerliliğini koruduğunu söyleyebiliriz. İktisadi çelişkiler belirginleştikçe birey ve cemiyet arası ruhi irtibatın da zayıfladığını kapitalizmin modern tenkidi bize gösteriyor: "Burjuva toplumunda, bir kutupta tüketici bir çalışma, ekmek parası derdinin ağır yükü insanın belini büker ve onu aptallaştırır. Diğer kutupta hayatın nimetlerinin gereksiz fazlalığı ve yararlı toplumsal çalışmanın olmayışı, kişide benliğinden kısır bir uzaklaşma eğilimi doğurur. Böyle bir bireycilik insanı fakirleştirir, onda bir iç boşluğu ve melankoli yaratır, kişiliğin ikileşmesiyle sonuçlanır." Kuzinen Başkanlığında Komisyon, *Marksizm - Leninizmin İlkeleri*, çev. Nadiye R. Çobanoğlu, Yar Yayınları, İstanbul, 2008, Cilt IV, s. 183.

⁵⁹³ İktisadi, İDD, s. 212.

maddi hallerini değiştirip daha sonra da bilinçlerinde aşılması zor olan sınırlar çizmektedir. Bu durum bir nevi ikincil (sun’i) kader dairesi olarak da dūřunūlebilir. Böylece kiři, bir noktadan sonra durumun değişmeyeceği zannına kapılmaktadır ve haliyle sosyal hayatta en kötüsünden bir kölelik hissiyatı peyda olmaktadır. İrfāni ve peygamberane sesin kendine has en önemli tarafı; cemiyetlerde oluşan bu suni bilinç – ya da bilinçsizliği- kırıp dağıtarak, ilahi bir nefesle durumun değiştirilebileceğinden haber vermesidir. Yani peygamber daha iřin başında hürriyet bilinci aşılayarak sesinin toplumda kabul görmesini sağlamaktadır.

Toplumun terakkisiyle adalet ve eşitlik ilkesinin birbirleriyle olan yakın bağlantısı Buhāri’de geçen şu hadisle net biçimde anlatılmaktadır:

“şerik İbn Abdullah İbn Ebu Nemir, Enes bin Malik’in şöyle dediğini bizzat ondan işittiğini söylemiştir: Biz mescitte Hz. Peygamber’le birlikte otururken deve üzerinde bir adam girerek devesini mescide ktrd, sonra bağladı. Ardından “Muhammed hanginiz?” diye sordu. Hz. Peygamber (s.a.v.) ashabı arasında yan tarafına dayanmış olarak oturuyordu. Biz; “şu beyaz tenli ve yan tarafına dayanmış olarak oturan adamdır” dedik. Adam Hz. Peygamber’e “Ey Abdulmuttalib’in oğlu (torunu) dedi. Adam: “ Sana bazı şeyler soracağım ve seni sıkıştıracağım, bana kızma” dedi. Hz. Peygamber, “Aklına geleni sor” diye buyurdu. Adam: “Senin ve senden öncekilerin Rabbi aşkına söyle, seni tüm insanlara (peygamber olarak) Allah mı gönderdi?” Hz. Peygamber “Evet” buyurdu. Adam: “Allah aşkına söyle, bir gün ve gecede beş vakit namaz kılmayı sana Allah mı emretti?” Hz. Peygamber, “Allah’ım buna şahittir, evet” diye buyurdu. Adam: “Allah aşkına söyle, senenin şu (Ramazan) ayını oruçlu geçirmemizi sana Allah mı emretti?” Hz. Peygamber: “Allah’ım buna şahittir, evet” buyurdu. Adam: “Allah aşkına söyle, şu zekātı zenginlerimizden alıp fakirlerimize dağıtmanı sana Allah mı emretti?” Hz. Peygamber: “Allah’ım buna şahittir, evet” buyurdu. Adam: “Senin getirdiklerine ben iman ettim. Ben gerideki kavmimin de elçisiyim. Ben Benı Sa’d İbn Bekir kabilesinden Dımām İbn Sa’lebe’yim.” dedi.⁵⁹⁴

Hadisten, zenginden alıp fakire dağıtmanın yani iktisadi anlamda eşitlikten bahsetmenin cemiyetin kuvvetlenmesi için en mühim unsurlardan birisi olduğu görülmektedir. Burada bir kabilenin İşlam’a tabi olmasından çok daha önemli olarak, bir kabilenin zihninde meydana getirilen değişim önem arz etmektedir. İşlam,

⁵⁹⁴ Buhari, s. 94-95.

getirdiği kaide ve uygulamalarla eşitliği esas tutmuş, bu hususta da hassas davranılmasını emretmiştir. İslam servetin dengesiz dağılımı ve tekelliliği yasakladığı gibi faiz ve buna benzer içtimai yapıyı dinamitleyen oluşumları da engellemekle işe başlamıştır. Ayrıca İslam, sosyal imtiyaz, kan ve kabile üstünlüğü gibi ayrımları da yok etmiş ve zenci ile beyazı da bir tutmuştur ki bu da sadece iki rengin arasındaki zıtlıkla tarif edilemeyecek kadar büyük bir değişimdir.⁵⁹⁵ İktbal, bu yüksek birleştirici unsuru “Senin milletin renk ve kan mefhumlarından çok yüksektir. Bir siyahînin değeri yüz kıızıdır.”⁵⁹⁶ sözleriyle anlatır.

İktisadi ve sosyal adaletsizlikle toplumların köleleşmeleri ve güçlerini yitirip kadercı bir tutum içine girmeleri arasında açık bir ilişki olduğu görülmektedir. Bu ilişki özellikle günümüz dünyasında kuvvetlenme meylinde. İktbal’in düşüncelerinde bu konuya çok ciddi olarak değindiğini görülmektedir. O, İslam âleminde yer edinen kadercı yapıyı öncelikle felsefi fikirler ve politik hesaplara bağlamaktadır.⁵⁹⁷ Felsefi anlamda, İlâhi zat olan Allah, illet-malul zincirinde son halka kabul edilmiş ve dolayısıyla evrende oluşan her şeyin gerçek kaynağı olarak telakki edilmiştir. Öte taraftan İktbal’in ifadesiyle fırsatçı Emevi hükümdarları hatalı uygulama ve zulümlerine kılıf olarak kader ve Allah’ın takdirini giydirmekte ve böylece İslam âleminde kaderciliğin kök salmasına uygun zemin hazırlamaktaydılar.⁵⁹⁸ İktbal, geçmişteki örneklerden ve bilhassa İslam’dan yaptığı çıkarımlarla günün Müslüman’ına seslenmekte, modern dünya ve bilhassa Batı’nın Şark üzerinde oluşturmaya çalıştığı kader çemberi ve suni bilinci kırmaya ve kındırmaya çalışmaktadır. Muhammed İktbal, İslam âlemine Emeviler döneminde musallat olan fatalizmle kendi çağının kapitalizmle karışık fütürist (gelecekçi) yaklaşımlarını birbirine benzetir ve Comte’un, Hegel’in nazariyelerini bu kadercı düşüncelere örnek olarak verir.⁵⁹⁹ Comte, hakiki hürriyeti ancak tabiat kanunlarına riayette bulmakta, mesela bir taşın cazibe kanunlarına tâbi şekilde hareketi gibi

⁵⁹⁵ Alman sosyalist düşünür Auguste Bebel İslâm’ın adalet anlayışını şu sözleriyle anlatır: “Kur’an bütün Müslümanların eşit sayılmasını buyurduğundan, kabileler, halklar arasındaki düşmanlık ve rekabetin giderilmesinde olumlu katkılar yapmış, ayrıca İslâm dini içinde aristokrat bir kurumlaşmanın oluşumunu engellemiştir.” Auguste Bebel, **Hz. Muhammed ve Arap Kültürü**, çev. Veysel Atayman, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1997, s. 88.

⁵⁹⁶ İktbal, ESR, s. 144.

⁵⁹⁷ İktbal, İDD, s. 152.

⁵⁹⁸ İktbal, İDD, s. 152-153.

⁵⁹⁹ İktbal, İDD, s. 153.

ferdin de ancak tabiat yani cemiyet kanunlarına riayet suretiyle hürleşebileceğini söylemektedir.⁶⁰⁰ Comte, kendi statik hürriyet anlayışını şöyle tanımlamaktadır:

“Şe’ni nizamla imtizaçsız olması şöyle dursun, hürriyet her tarafta, karşılaşılan hale mahsus kanunlara engelsiz uymak demektir. Bir cisim düştüğü zaman, bunun hürriyeti mahiyetine göre dünyanın merkezine doğru zamanla mütenasip bir hızda ilerlemesi ile meydana çıkar; meğerki bir sıvının araya girmesi tabii hareketine mani teşkil etsin! Bunun gibi hayat âleminde, her nebati veya hayvani fonksiyon kendilerine karşılık kanunlara uyarak, dış ve iç hiçbir mânii olmaksızın, cereyan ettiği takdirde hür olarak kabul edilir. Fikri ve ahlaki varlığımız da buna benzer bir takdiri tazammun eder.”⁶⁰¹

İkbal, Fransız düşünürün, toplumu değişimden uzak ve ebedi olarak görevleri tayin edilmiş organlardan oluşan bir organizma⁶⁰² olarak tahayyül eden bu düşüncelerine muhaliftir. Hegel ise İkbal’in *aklın sonsuzluğu* olarak tanımladığı (aklın kurnazlığı da denilebilir) bir nazariye ortaya atmıştır. Alman filozof, toplumun hareket biçimini irdelerken, sistemin içsel dinamik mantığından bahsetmektedir. Ona göre eylemler karşılıklı olarak birbirini etkiler ve bireyler kendi kısmi sezgilerine göre hareket ederken sistem, daha yüksek bir düzene dayanan kendi mantığına uygun olarak bir bütün halinde işler. Bu çerçevede, sistemde iş görenlerin sistemin kendine has mantığını ve gelişme istikametinin farkına varması bir zorunluluk arz etmez. Yani o sosyolojik idrake dair şunu demektedir: birçok birey, birbirleriyle etkileşim halindeyken içlerinden hiçbirinin kasıtlı olarak amaçlamadığı sonuçlar ve sosyal modeller doğabilir.⁶⁰³ Hegel’in düşüncesinde bireyin, ahlak ve din gibi sisteme boyun eğdirildiği anlaşılmaktadır.⁶⁰⁴ Adam Smith’in gizli ya da *görünmez el* kavramıyla ifade ettiği şey de bu kendi başına hareket eden suni bilinci ifade etmektedir. Smith ve onun ardılı olan modern iktisatçı ve siyaset bilimciler (Friedman, Fukuyama vs.) bahsedilen siyasal ve iktisadi temelli Batı dayatması olan kadereci dünya görüşünün modern savunucularıdır. Kapitalist iktisadi nazariyelerin

⁶⁰⁰ Erman, Peyami, “Önsöz”, Auguste Comte, **Pozitivizm İlmihali**, çev. Peyami Erman, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1986, ss. XXX-XXXI.

⁶⁰¹ Comte, ss. 181-182.

⁶⁰² İkbal, İDD, s. 153.

⁶⁰³ G. Skirbekk ve N. Gilje, **Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul, 2006, s. 404.

⁶⁰⁴ G. Skirbekk ve N. Gilje, s. 405.

modern bir din haline geldiği⁶⁰⁵ günümüzdeki manzarayı İkbâl önceden sezinlemekte ve Şark'ı uyarmaktadır. Onun yazdıkları incelediğinde bilhassa kapitalizme ve iktisadi adaletsizliğe tam bir karşı duruşa şahit olunmaktadır. İkbâl, adalet ve eşitliğin bir milletin hayata gelmesi ve ilerlemesinde ne derece mühim olduğunu, başkalarına köle olmaktan kurtulamayan, kendi insanının karnını doyuramayan cemiyetlerin *merd-i mümin* tabir ettiği zihni ve gönlü hür şahısları yaratamayacağını düşünmektedir. Onun düşüncesinde insanlar arasında fark yoktur. “Müslüman bir kul, kadir ve haysiyet itibariyle hür insanlardan daha aşağı değildir.”⁶⁰⁶ diyen İkbâl, ölçü olarak kendisine Kur’ân’ı gösterir ve, “Kur’ân huzurunda kul ve efendisi müsavidir. Hasır ve ipekli sedir arasında fark yoktur.”⁶⁰⁷ der. Hz. Peygamber’in Veda hutbesine bakılacak olursa İslam’ın insani eşitlik hususunda ne derece titiz olduğu görülecektir. Hz. Peygamber şunları bildiriyor:

*“Ey insanlar! Rabbiniz birdir. Babanız da birdir. Hepiniz Âdem’in çocuklarıdır, Âdem ise topraktır. Arap’ın Arap olmayana, Arap olmayanın da Arap üzerine üstünlüğü olmadığı gibi; kırmızı tenlinin siyah üzerine, siyahın da kırmızı tenli üzerinde bir üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takvada, Allah’tan korkmaktır. Allah yanında en kıymetli olanınız O’ndan en çok korkanınızdır.” Azası kesik siyahî bir köle başınıza amir olarak tayin edilse, sizi Allah’ın kitabı ile idare ederse, onu dinleyiniz ve itaat ediniz.”*⁶⁰⁸

İkbâl, mülkün Allah’a ait olduğunu ifade edip⁶⁰⁹ adaletsiz paylaşımı tenkit etmektedir. İctimai dengenin bozulmasını milli birlik ve beraberliği bozan bir husus olarak gören filozof bunun neticede bir çeşit köleleşme ile neticeleneceğini söylemektedir. Düşünürümüz bu hususta şunları söyler:

“Dünyanın sırtında bir yükür bu sermayedar; yiyip içmesinden, huzur ve istirahatından vazgeçemez. Dünyayı bahtiyar eden bu şeyler işçi elinden çıkıyor.

⁶⁰⁵ Kapitalizmin dinleşmesi ile ilgili olarak Prof. Dr. Alpaslan Işıklı şunları demektedir: “Yeni liberalizm, günümüzde bir din olmanın ötesinde, köktenci (fundamentalist) bir inanç niteliği kazanmış bulunuyor. Giderek belirginleşen bu gerçek, Toronto Üniversitesi’nde İlahiyat dalında sunulan ve kabul edilen ilginç bir doktora tezinin “Dünya Bankası’nın Köktenci İlahiyatı” konusuna ayrılmış bulunan ilk bölümünde açıklıkla ortaya konulmuştur. Tezin sahibi Mihevc, Dünya Bankası’nın Afrika’daki yapısal uyum programlarına karşı yerel kiliselerin ve toplumsal hareketlerin tepkilerini incelerken, Dünya Bankası’nın kalkınma vizyonu ile yeni muhafazakâr, sağcı, köktenci dinsel akımlara arasında çarpıcı benzerlikler bulmaktadır.” Alpaslan Işıklı, **Sosyalizm, Kemalizm ve Din**, Tüze Yayıncılık, Ankara, 1998, s. 237.

⁶⁰⁶ İkbâl, ESR, s. 105.

⁶⁰⁷ İkbâl, ESR, s. 105.

⁶⁰⁸ <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/hutbe/vedahutbesi.asp>, (10.03.2012).

⁶⁰⁹ İkbâl, ŞARK, s. 82.

Bilmez misin ki, bu çalmayan sermayedar sınıfı bir hürsüzdən başka bir şey değildir. Onun günahını mazur mu göstermek istiyorsun? Bu akıl ve ilminle sende mi aldandın?’’⁶¹⁰

Sermayedar ile Amele Arasında Paylaşma Senedi isimli şiirinde ise şunları der:

“Demir fabrikasının gürültü ve mücadelesi benim; kilise erganununun nağmeleri senin! Padişahın vergi aldığı fidan benim; cennet bahçesi, Sidre ve Tuba ağaçları senin! Baş ağrıtan acı su (şarap) benim; Âdem ve Havva’nın saf şarabı senin! Ördek, sülün, güvercin benim; Hüma gölgesi, Anka kanadı senin! Bu toprak ve içindeki her şey benim; topraktan arş-ı alaya kadar ne varsa senin!’’⁶¹¹

İkbal, maddeden başka her şeye gözünü kapamış ve manadan uzak kalmış zihniyeti yermektedir. Dervişane ruhtan uzak olan asrın zenginlerini eleştirmektedir. İkbal’in adalet ve eşitlik hususundaki düşünceleriyle Marx’ın söyledikleri arasında bazı paralellikler görülebilmektedir. İki düşünür de iktisadi uçurumların sosyal çelişiklere sebep teşkil ettiğini düşünmektedirler. İkbal’in de Marx gibi devrime inandığını söylenebilir. Fakat o, Marx’tan farklı olarak aşk kaynaklı gerçek benliğin farkına varılarak çelişkinin üstesinden gelineceğini iddia eder.⁶¹² O, batının karanlık çehresini iki kavramla tanımlar; kapitalizm ve dini ruhun yokluğu.⁶¹³ Muhammed İkbal’in kapitalist ve maneviyattan uzak Batı’nın dünya barışı adına ortaya attığı sahte yapılanmalara da itibarı yoktur. O, Cemiyet-i Akvam’ı kastederek şöyle der:

“Hep Cenova hîle fendir başka ne? Bu senin mal, bu benim; pay etmede!’’⁶¹⁴

O, Batı’nın Doğu’ya ve İslam Âlemine bir barış ve huzur getirmek şöyle dursun, kendi paylaşımlarını daha da sağlamlaştırmak mücadelesinde olduğunu anlatmaktadır. İkbal’in madde ve mülkiyet temelli uygar toplum yahut Batı eleştirisine benzer bir eleştiriyi, yine Batı’nın kendi içinden çıkardığı bir filozof olan J.J. Rousseau’da da görmektediriz. O, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* isimli eserinde uygar insanı eleştirirken şunları söyler:

“Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip, ‘Bu, bana aittir!’ diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu

⁶¹⁰ İkbal, ŞARK, s. 131.

⁶¹¹ İkbal, ŞARK, s. 135.

⁶¹² Masood A. Raja, “Muhammed Iqbal: İslam, The West, and the Quest for a Modern Muslim Identity”, *The International Journal of the Asian Philosophical Assosication*, 2008, 1, 1, s. 45.

⁶¹³ Raja, s. 44.

⁶¹⁴ İkbal, MİK, s. 413.

oldu. Bu sınır kazıklarını söküp atacak ya da hendeği dolduracak, sonra da hemcinslerine 'Bu sahtekâra kulak vermekten sakınınız. Meyvelerin herkese ait olduğunu, toprağın ise kimsenin olmadığını unutursanız mahvolursunuz' diye haykıracak olan kişi, insan türünü nice suçlardan, nice savaşımlardan, nice cinayetlerden, nice yoksulluklardan ve nice korkunç olaylardan esirgemiş olurdu!''⁶¹⁵

İkbal, Rousseau'nun işaret ettiği eşitliği haykıran tipe ideal bir örnektir. O, köleleşmeye karşı izzetle yaşamayı, yine Rousseau'nun tabiriyle biricik erdem olan özgürlüğün⁶¹⁶ korunması adına mücadele etmeyi, çalışmayı, çabalamayı tavsiye etmektedir. İkbal, içtimai hürriyetin adalet ve eşitlikle olan münasebetini, milli birliğin ancak adil bir yönetimle sağlanabileceğini anlatmış ve Şark'ı uyarmıştır. Zira o, köle ruhlu insanın değer yaratmaktan uzak olduğunu biliyor ve dikkati bu noktaya çekiyordu.

3.2. 4. Din Birliği

Dinin insan doğasına olan tesirinden bahseden İkbal, benliğin kendi yegâneliğini, metafizik konumunu ve kendi durumundaki düzeltme imkânlarını sadece Gerçek Varlıkla olan yakın teması neticesinde elde edebileceğini düşünmektedir. İkbal, bu tecrübeyi metafizik yöntemlerle kavranacak bir hakikat olarak değil, daha ziyade yaşanılarak öğrenilecek bir hal olarak görür. O, dini, idrakle kavranacak bir akli gerçek olarak değil, bilakis yeni bir dünya yaratma ameli, kendisini gösteren bir yüce tecrübe şekli olarak ele alır.⁶¹⁷ Düşünürümüz, dinin bu canlı tarafının, ancak kendini insanların yaşadığı dünyayı alt üst etme veya yeni bir dünya yaratma ameliyle algılanabileceğini dile getirir.⁶¹⁸ İkbal'in ifadelerinden, dinin bir düşünüş ve idrakten ziyade yine onun yarattığı hayat tarzının içinde, bizzat mevcut oluş ve değişime ortak olunarak daha iyi anlaşılabilen bir gerçek olduğu çıkmaktadır. Yani filozofumuz salt düşünceden daha ziyade pratiğe işaret etmektedir. Birey için geçerli olan bu ifadeler, bireylerden oluşan ve başlı başına bir büyük benlik anlamına gelen cemiyet için de geçerlidir. İkbal'in, ibadetin cemaat halinde

⁶¹⁵ J.J. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. R. Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 133.

⁶¹⁶ Rousseau, s. 159.

⁶¹⁷ İkbal, İDD, s. 245.

⁶¹⁸ İkbal, İDD, s. 245.

yapılması hususunda söyledikleri, dinin tecrübî tarafına işaret ettiği gibi bu tecrübenin toplu halde kavileştiğine de vurgu yapmaktadır. Filozof şunları diyor:

“Şu psikolojik gerçeği de unutmamalıyız ki cemaat halinde tabii bir insanın sezgi gücü oldukça artmış oluyor. Duyguları öyle şiddetleniyor ve iradeleri öylesine harekete geçiyor ki hemcinslerinden uzak kaldığı veya yalnız olduğu zamanlarda bunu aklının köşesinden bile geçiremez.”⁶¹⁹

O, cemiyet haline gelmenin meydana getirdiği gerilim neticesinde tek tek benlerin bireyken elde edilmesi çok zor olan terakkilere ulaşabileceğini anlatmaktadır. Bergson, her ne kadar toplumun varlığı insandan insana değişen etkinlikte de olsa, hiçbirimiz ondan mutlak olarak ayrı olamayız der ve toplum dışında bir birey tasarlanamayacağından bahseder.⁶²⁰ O, ıssız bir adada yalnız düşen Robinson’un batan gemiden kurtardığı ve adada hayatta kalmasına vesile olan eşyaları onun maddi olarak bile diğer insanlarla temasta olduğunu anlatmak için örnek olarak göstermektedir.⁶²¹ İkbâl’in düşüncesine benzer şekilde Bergson, içtimai beni canlı tutmanın bireysel benin bir görevi olduğunu anlatmakta ve eğer şahsi ben toplumsal beni sağlam tutarsa, yalnız kaldığında, tüm toplumun yüreklendirmesiyle ve desteğiyle yapacağı şeyi yine yapacağını söylemektedir.⁶²² İkbâl’in bireysel benlik ve içtimai benlik arasındaki kurmaya çalıştığı ilişkinin Bergson’un yaklaşımına benzer şekilde iki taraflı ve dinamik bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. İkbâl, insanı eşref-i mahlûkat sayan İslâm’ın bireye verdiği değer gibi cemiyete de kıymet verdiğini anlatmakta ve bilhassa dua ve ibadet hallerinden bahsederken, İslâm dininin ibadeti topluma mal etmek suretiyle ruhani tecrübe ve tecellilere kazandırdığı toplumsal niteliğe dikkat çekmektedir. O, günlük namaz cemaatlerini, her yıl Mescid-i Haram’da kılınan toplu namazları örnek göstererek İslâm’ın birey ve cemiyet arası ilişkinin gelişmesi adına nasıl geniş imkânlar sağladığını anlatmaktadır.⁶²³ İkbâl ibadet yani din vesilesiyle bir araya gelen bireylerin Allah karşısında olan eşit konumlarının bireyler arası farklılıkları yıkıp parçalayan etkisini inanılmaz derecede güçlü bir devrim olarak görür ve bu hususta şunları söyler:

⁶¹⁹ İkbâl, İDD, s. 129.

⁶²⁰ Henri Bergson, **Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı**, DoğuBatı Yayınları, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Ankara, 2004, s. 13.

⁶²¹ Bergson, s. 13.

⁶²² Bergson, s. 14.

⁶²³ İkbâl, İDD, s. 129.

“Güney Hindistan’ın mağrur ve aristokrat bir Brahman’ı her gün ibadet sırasında, en aşağı kasttaki hor görülen ve dokunulmaz denen Açutla bir araya gelmeye başlarsa, ne büyük bir inkılâp gerçekleşmiş olur!”⁶²⁴

İkbal’in içtimai benlik tasavvuru kökü din ve İslam’da olan bir benlik düşüncesidir. Onun millet tasavvuru Tevhit inancı ve Peygamber’den güç alan bir millettir. O, bu gerçeği şu dizlerinde anlatır:

*“Davası bir insanların çokluğu birlik vücuda getirir. Bir birlik olgun hale gelince millet meydana gelir. Her kesreti yaşatan vahdet bağıdır. Müslüman’ın birliği yaradılış dini olan Müslümanlıktandır. Yaradılış dinini Peygamberden öğrendik ve Hak yolunda bir meşale yaktık.”*⁶²⁵

İkbal’in din birliği düşüncesinden bahsederken ondaki Tevhit ve Peygamber fikrinin milletin meydana gelmesi ve hürriyetinde ne derece mühim yer tuttuğunu daha detaylı olarak anlatmak istiyoruz.

3.2.5. Tevhit

Muhammed İkbal, Tevhit kavramını İslamiyet’in milli ve temel rükünlerinden ilki olarak kabul etmektedir.⁶²⁶ O, cemiyetlerdeki bölünme ve bozulmaların aslında tevhitten kopuşun yansımaları olduğunu anlatır ve bu kavramın birleştirici gücünden yola çıkarak çağın Müslüman’larının ilk önce hangi temelde birleşmeleri gerektiğini ifade eder. İkbal’in tevhit inancını yorumlarken bilhassa yeis ve korku kavramları üzerinde durduğu görülmektedir. Umutsuzluk, insandaki hayat ve faaliyet damarlarını körelten bir ruh halidir. Allah, kullarının kendisinden ümit kesmesini istememekte ve Kur’ân-ı Kerim’de birçok yerde Rahmet sahibi olduğunu hatırlatmaktadır.

Kur’ân’ı Kerim, ümidini yitirenleri yanlış yolda olmakla itham etmekte ve şöyle uyarmaktadır:

*“Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin. Kuşkusuz Allah’ın rahmetinden inkâr edenlerden başkası ümit kesmez.”*⁶²⁷

⁶²⁴ İkbal, İDD, s. 131.

⁶²⁵ İkbal, ESR, s. 102.

⁶²⁶ İkbal, ESR, s. 93.

⁶²⁷ Yûsuf, 12/87, Dumlu ve Elmalı, s. 388.

Bu ümitsizlik durumu İkbâl'in nazarında benliğin gücünü düşüren bir şeydir. Zira İkbâl, ümidi bir arzular silsilesi olarak görmektedir.⁶²⁸ “Ümitsizlik, seni mezar gibi sıkar. Elvent dağı dahi olsan seni temelinden yıkar”⁶²⁹ derken o, yeisin bu tahrip edici tarafını anlatmak istemektedir.

Filozofumuza göre korku da yeis gibi insana ayak bağı olan ve terakkisine mani olan bir menfî gerçektir. Müslümanların ya da Şark'ın bu gerçeğe yüz yüze gelmesi ve korktuğu şeyi kendi elleriyle öldürmesi gerekmektedir. İkbâl hem yeis hem de korkuya karşı yegâne silah olarak tevhidi öne sürmektedir. Öncelikle o, içinde bulunulan reel durumdan yola çıkarak (İkbâl'in mücadeleye verdiği değer) korkunun Müslüman cemiyetin aslında çok da yabancı olmadığı bir gerçek olduğundan bahseder. “Korku bizim ayağımızı nasıl bağlar? Hâlbuki bizim denimizizde yüzlerce sel vardır”⁶³⁰ diyen filozof, benliği tüketmeye sebep olan bu düşmanın aslında çok aşina olunan bir şey olduğundan bahseder. İkbâl; hilekârlık, yalan gibi kötülüklerin hepsinin korku ile bağlantılı olduğunu söylemektedir.⁶³¹

*“Eğer dikkat edersen kalbinde gizlenen her şerrin korkudan tevellüt ettiğini görürsün.”*⁶³²

Benliği güçsüz kılan her türlü fenalığı korkudan yola çıkarak tanımlayan İkbâl'in esas varmak istediği yer, bu korkunun altında yatan asıl gerçektir. O, insanlardaki korkunun esas sebebinin *şirk* olduğunu açıklar. “Mustafa kelimesindeki gizli manayı anlayan insan, korkunun altında şirkin gizlendiğini görür.”⁶³³ diyen düşünür, *şirk* ve korku arasındaki bağlantıyı anlatmaktadır. O, iman kuvvetinin her türlü korkunun üstesinden geleceğine inanmış ve Hakk'tan başka şeylere karşı olan korkuyu benliği körelten birer unsur olarak değerlendirmiştir. Düşünürümüze göre insanın bağımsız ve özgürce yaşamasına engel olup hayatı mahveden yeis, hüzn, korku gibi unsurların hepsinin esas ilacı tevhitir.⁶³⁴ Tevhit inancının insana açık görüş ve şuur vermesiyle ilgili Ali Şeriatî şunları demektedir:

“Bütün beşeri sapmaların kökü; ruhsal açıdan korku, menfaat ve cehalettir. Tevhit ise bu üçünü yok eden bir unsurdur. Tevhit, insanı dünyada bağımsız ve Allah'a

⁶²⁸ İkbâl, ESR, s. 95.

⁶²⁹ İkbâl, ESR, s. 95.

⁶³⁰ İkbâl, ESR, s. 97.

⁶³¹ İkbâl, ESR, s. 97.

⁶³² İkbâl, ESR, s. 97.

⁶³³ İkbâl, ESR, s. 97.

⁶³⁴ İkbâl, ESR, s. 95.

dayanan bir şahsiyet haline getirir. Böyle bir insan, binlerce tehlike odaklarından bile korkmaz. Gölgelerden, hayaletlerden, insanlardan, gizli güçlerden korkmaz. Çünkü dünyada bir dayanak yeri ve bağımsızlığı vardır. Menfaat temini için gösterilen her zillet, aşağılık ve dalkavukluk insanı çirkinleştirir. (Hiç bir şey, hiçbir şekilde dalkavukluk kadar insanı bozmaz). Tevhide inanan insan bunlardan uzaktır.”⁶³⁵

İkbal’in cemiyete bakışı da bu yöndedir. O, korkuyu insandaki hayat ve faaliyet kudretine saldıran, hayat kervanının yolunu kesip onu yağmalayan bir eşkıyaya benzetmektedir⁶³⁶ ve bundan kurtulmanın yegâne yolunun Hz. Peygamber’in öğütlediği tevhit dinine sığınmak olduğunu açıklar.

İkbal, cemiyetin birlikteliği ve bu birliktelikten hayat bulan güçlü ve hür halin korku ve yeis gibi etkenlerle yıprandığından ve İslam’ın ilk zamanlarda sağlamış olduğu vahdet halinin kaybedildiğinden bahsetmektedir. Düşünürümüz bu kutlu halin tekrar elde edilebilmesi için tevhide gerçek bir dönüş çağrısı yapar. O, şirkin hem bireysel hem de sosyal anlamda benliğin psikolojik bozulmasına sebep olduğunu anlatır.

3.2.6. Peygamber

“Din, ne belirli bir zamanda gerçekleştiği varsayılan bazı tabiatüstü olayları bir defalığına beslenen ve ne de bazı ibadet ve ayinlerin gerekliliğine duyulan bir inanç veya bilim adamlarının zannettiği gibi günümüzdeki yaşamda hiçbir anlamı kalmayan kadim cehalete ait hurafelerin bir kalıntısı da değildir. Din, insan ile ebedi hayat ve Allah arasında akla ve çağdaş bilgiye uygun olarak kurulan ve insanlığı mukadder hedefine sevk eden bir ilişkidir.”⁶³⁷

Tolstoy’un da ifade ettiği gibi Din; insan ve Yaratan arasında kurulan bir bağıdır. Peygamberler ise Allah’ın (c.c.) kendi şeraitini insanlara iletmesine vesile olan şahıslardır. Bir yönüyle Hakla ve diğer yönüyle halkla beraber olan Peygamberlerin hepsinde ortak olan yönlerden en önemlisi ahret ve dünya dengesi kurma gayretleridir. Peygamberler dünyayı inkâr etmeden, öte âlemlle beraber mevcut bir sonsuz hayatın varlığından güç alarak kurulan bir dengeden

⁶³⁵ Şeraiti, Ali, **Dinler Tarihi**, YediGece Kitapları, çev. Abdülhamid Özer, İstanbul, 1992, (DT), Cilt 1, ss. 256-257.

⁶³⁶ İkbal, ESR, s. 96.

⁶³⁷ Tolstoy, **Din Nedir**, Akvaryum Yayınevi, Haz. Zeynep Güleç, İstanbul, 2005, ss. 66-67.

bahsetmişlerdir. Bu anlamda peygamber iki tür hürriyetin; a- Maddi (dünyevi) b- Manevi (uhrevi) hürriyetin öğretmenleri olarak düşünülebilir. Semavi dinlerin hepsinin başlıca özelliği tevhit eksenli olmaları ve şirki inkâr etmeleridir. Museviliğin, Hristiyanlığın ve İslam'ın Hz. İbrahim'in soyundan gelen peygamberlerin öğretileriyle şekillenmiş dinler olması hasebiyle Hz. İbrahim'in tevhit fikrinin oluşumunda özel bir yeri vardır ve bu yüzden semavi dinlere İbrahimi dinler denilmektedir. İkbâl, Hz. İbrahim'in bu birleştirici konumunu şöyle anlatır:

*“Ufûl eden, zeval bulan şeyleri terk eden İbrahim'in ayak izi peygamberlerin kılavuzudur. Lâ-yezal Tanrının bir ayeti olan İbrahim, gönlünde bir millet vücuda getirmek arzusu taşıyordu”*⁶³⁸

Hz. İbrahim'in rehberliğinden de anlaşılacağı üzere peygamberlik: dağınık toplulukları bir araya getirip, aynı hissiyat ve ruha sahip olan insanlardan, birbirlerine bağlı, hem düşünce hem de eylemde bencillikten sıyrılabilmiş bir millet husule getirebilme görevidir. İnsanların zihinleri çevresel şartlardan tam olarak bağımsız şekilde çalışamaz. Yaşanılan coğrafya, inanış, gelenek ve görenekler her ne kadar dış şartları teşkil etse de bireylerin ruhlarına tesir eder. Peygamber öncelikle kendi hal ve yaşam tarzıyla, daha sonraysa iş ve eylemleriyle fertlerin zihinlerini değiştirmesini bilen insanı temsil etmektedir. Peygamber her şeyden önce taklitten ve gelenekten sıyrılmış bir zihin olarak insanın kendisi gibi olmasından bahsetmektedir. Her an Sonsuz Ego ile beraber olmayı öğütleyen, özgün bireylerden oluşan bağımsız bir cemiyetin inşası için çalışmaktadır. Böylece Peygamber'in asli görevinin tevhit eksenli bir dünya görüşünün akıl ve kalplerde kabul görmesi için çalışmak olduğu anlaşılmaktadır. Muhammed İkbâl, Peygamberin hayata dair değiştirici ve dinamik etkisini şöyle anlatır:

*“Biz bu âlemde sessiz harf idik. Peygamberler sayesinde vezinli bir mısra haline geldik. Cihanda bizim varlığımız peygamberler sayesinde. Dinimiz, ayinimiz onlar tarafından vazedilmiştir. Peygamberler sayesinde yüzbinlercemiz tek vücut halindeyiz. Bu vücudun cüz'leri, birbirinden ayrılmaz.”*⁶³⁹

Peygamberlerin sosyal yapıda meydana getirdiği değişiklikler ve mücadele içinde oldukları temel problemler Kur'ân'-ı Kerim'de şu ayetlerde özetlenmiş olarak görülebilir:

⁶³⁸ İkbâl, ESR, s. 100.

⁶³⁹ İkbâl, ESR, s. 100.

*“Birbiri ardınca gönderilenlere, Batıl inançları darmadağınık edenlere, Gerçeği iyice yayanlara, Hak ile batılı ayıranlara, Öğüt verenlere, Özür ya da uyarı için and olsun ki.”*⁶⁴⁰

Batıl inançlarla mücadele, hakikatin sesi olma, doğru ile yanlışın farkını gösterme ve tüm bunları kendi hayatından örneklerle var etmeye çalıştığı cemiyetin ruhuna işleyebilmenin peygamberin asli vazifeleri olduğu anlaşılmaktadır. Yani onun görevi her şeyden önce tebliğ ve hür ruhlu bir cemaat teşkil edebilmektir. Bu uğurda hiçbir ücret ve karşılık beklemeden yalnızca hakkın sesi olabilmek onun yegâne görevidir.⁶⁴¹

Peygamberin şuurunun faaliyete dönük olduğu rahatlıkla görülmektedir. İkbâl, dinin sadece kavram ve kuramlarla yetinmediğini, bilakis amaç ve hedef edinenin daha derinliğinde incelenmesini ve ona daha çok yaklaşmasını istediğini söyler.⁶⁴² O, dua ve ibadetin öneminden bahsederken, dua ve ibadet hallerinin ruhani tecellilere vesile olduğunu söyler ve bu tecellilerin peygamberin şuurunda tamamen yaratıcı bir hal hayata getirdiğini, peygamberin de bu vesileyle taptaze bir ahlak dünyası vücuda getirdiğini anlatır.⁶⁴³

İkbâl’in; enerjisini insanoğlu için iman ve amel sistemi olarak İslâm’a tümüyle hasretmiş olsaydı İslâm dünyası zihnen çok daha sağlam bir zemin üzerinde olurdu dediği⁶⁴⁴ Seyyid Cemaleddin Afgani’nin, insanın davranışlarının varoluşsal gaye ile ilintili illeti de bizzat kendisidir dediği gibi⁶⁴⁵ din, insanın kendisini tanımasına bir yol açmaktadır. Peygamber eliyle hayata getirilen yeni ahlak görüşü ve dünyevi sistem ancak onun getirdiği dinin esaslarının sahiplenilmesi neticesinde varlığını koruyabilir. Afgani; kişiliğin savunulması, izzet-i nefis, devlet ve Allah’a inanmanın (tevhit bilincinin oturması) cemiyette adalet ilkesinin yaşayabilmesi için gerekli değerler olduğunu söylemektedir.⁶⁴⁶ Yine onun dediği gibi din, peygamber eliyle, her insanın –peygamberlik hariç- öngörülen tüm onur ve mertebelerin tümüne layık olduğunu öğütleyen bir sistemler bütünüdür. Hiçbir cemiyet, öz yaradılışı

⁶⁴⁰ Mürselât, 77/1-6. Dumlu ve Elmalı, s. 530.

⁶⁴¹ “Eğer yüz çevirirseniz bilin ki, ben sizden bir ücret istemiyorum. Benim ücretim yalnız Allah’a aittir. Ben, Müslüman’lardan olmakla emrolundum.” Yunus, 10/72 . Dumlu ve Elmalı, s. 187.

⁶⁴² İkbâl, İDD, s. 124.

⁶⁴³ İkbâl, İDD, s. 124.

⁶⁴⁴ İkbâl, İDD, s. 136.

⁶⁴⁵ Seyyid Cemaleddin Afgani, **Dehriyyun’a Reddiye**, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997, s. 77.

⁶⁴⁶ Afgani, ss. 75-89.

itibariyle eksik ve düşük değildir ve kemal mertebesine ulaşmak için gerekli yeteneklerden de mahrum değildir. İslam, insanın varoluş gayesini açıklamış ve nefislerin önündeki onur kapılarını açmıştır. Irk, sınıf, kan üstünlüğüne dayalı düşünceleri kurutmuş, üstünlüğün de ancak takvada olabileceğini anlatmıştır.⁶⁴⁷ Afgani'nin yorumlarından, genel anlamıyla tevhit esaslı dinlerin ve daha derin anlamda İslam'ın hem dünyevi hem de uhrevi huzuru temin adına insanları yüreklendiren ve biyolojik varlıkları dışında gerçek bir var oluşa onları ulaştıran bir hakikatler manzumesi olduğu anlaşılmaktadır. Afgani'nin bu düşünceleri İkbâl'in din ve peygamber telakkisine oldukça yakın durmaktadır. Tüm bu içtimai yükseliş yolunda dini tebliğ eden ve insanların akıl ve kalplerinde tevhidin yer etmesine vesile olanlar peygamberlerdir. İkbâl dini, pak canın kendisini bilmesi için topraktan sıyrılması olarak tanımlar. Schimmel'in ifadesiyle İkbâl dinin, insanı maddeye bağlanmaktan kurtaran, canı maddeden ruhani seviyeye çıkarmasından bahsetmektedir.⁶⁴⁸ İkbâl'e göre bu yolda peygamber tam bir hürriyet öğreticisidir. Batı'nın sultası altında yenilgi psikolojisinden kendisini kurtarmaktan uzak görünen Şark ve İslam milletleri adına İkbâl, peygamberlerin ve daha ziyade Hz. Peygamber'in (s.a.v) öğütleri ve sisteminin bir kurtuluş reçetesi olduğunu öğütlemektedir. Cavidname'de Allah'ı inkâr edebilirsin fakat Hz. Peygamber'i asla inkâr edemezsin diyen İkbâl'in bu çerçevede modern dünyanın saldırıları ile karşı karşıya kalan Müslümanlara kimlik verebilen bir güç olarak Peygamber'i esas kuvvet merkezi olarak gördüğünü söyleyebiliriz.⁶⁴⁹

3.3. İÇTİMAİ BENLİĞİN HÜRRİYETİ

Hz. Mevlana'nın da ifade ettiği gibi insan pek büyük bir şeydir ve onda her şey yazılmıştır. Fakat perdeler, karanlıklar kendisindeki o bilgiyi okumasına meydan vermez.⁶⁵⁰ Bazen bu perdeler ve karanlıkların dış şartlardan hariç olarak insanın kendi eliyle hayata getirildiği anlaşılmaktadır. İslam ve Şark dünyasının Hz.

⁶⁴⁷ Afgani, ss. 93-94.

⁶⁴⁸ İkbâl, CAVİD, s. 186.

⁶⁴⁹ Nihal Şahin Utku, "Emperyalizmin Etkisindeki İslâm Coğrafyasında Siyer Yazıcılığı", <http://www.sonpeygamber.info/siyer-yaziciligi-iv-bolum->, (08.05.2011).

⁶⁵⁰ Mevlana, **Fihî Ma Fih**, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, s. 19, <http://dosyalar.semazen.net/fihimafih.pdf>, (10.03.2012)

Peygamber'in getirdiği dinin öğretisinden uzaklaşmasıyla engin görüş ve hür yaşayışın lezzetinden de uzaklaştığı görülmektedir. Oysa İkbâl'in nazarında Hz. Peygamber'in vefatı ve onun dünyadan ayrılması ile İslam dünyasının yaşadığı sarsıntı nübüvvetin anlaşılabilmesinin bir yansımasıdır. Hz. Peygamber son nebidir ve bunda insanlar için alınacak öğütler vardır. İkbâl, bu hususu şu dizeleriyle açıklar:

*“Zaman meclisini artık biz aydınlatıyoruz. O, peygamberlerin sonu, biz de milletlerin sonu ve en mütakâmiliz. Sakilik hizmetini bize bıraktı. Son kadehini bize sundu. ‘Benden sonra peygamber yoktur’ sözü Allah’ın bir ihsanıdır. Bu söz Mustafa’nın dininin şeref perdesidir. Millete kuvvet sermayesi ondandır. Milletin vahdetini korumak sırrı ondandır.”*⁶⁵¹

Muhammed İkbâl, Hz. Peygamber'in dünyadan ayrılmasına insani benliğin tekâmülü adına çok ciddi bir vakıa olarak bakmakta ve artık insanın (bilhassa Müslümanların) kendi ayakları üzerine basmaları gerektiğinden bahsetmektedir. Peygamber (s.a.v.) görevini yapmış ve Müslümanları iştiyak ve aşk kapısında Allah (c.c.) ile yalnız bırakmıştır. İkbâl'in ifade ettiği gibi; “Müslüman’ın gönlünde Allah’tan başka hiçbir şeye muhabbet beslenmez ve cihana karşı, benden sonra ve benden mütakâmil bir millet olmaz diye haykırır.”⁶⁵²

Ferdi ve milli benlik dengesi arasında İkbâl'in çok hassas düşündüğü görülmektedir. O, ne ferdin hürriyetini millete ne de koca bir milletin hürriyetini ferde feda etmemek niyetindedir. İkbâl, milli benliğin hürriyetine dair çıkarımlarını milleti de yine bir ferdi benlik gibi telakki ederek ortaya koymaktadır. Bu iki taraflı ve dengelenmesi oldukça zor hususu onun şu sözleri açıkça ortaya koymaktadır:

*“Bir milletin nihai kaderi teşkilat ve nizamdan çok fertlerin güç ve yeteneklerine dayanır. Zaten fazlasıyla teşkilatlı olan bir toplumda bireyler yok olma derecesine değin ezilmiş olurlar.”*⁶⁵³

Muhammed İkbâl'e göre, ideal bir milli şuur ve hür cemiyet tasavvuru milletin de aynı bir fert gibi benliğini algılamasında yatmaktadır. “Milli hayatın kemali, milletin de fert gibi benlik hissini duymasındandır”⁶⁵⁴ derken bunu anlatmaktadır. Fakat bununla beraber İkbâl'in, ferdi benliğin milli benlik içinde eritilmesini de esas hürriyete kavuşmak olarak düşündüğü görülmektedir. Onun

⁶⁵¹ İkbâl, ESR, ss. 102-103.

⁶⁵² İkbâl, ESR, s. 103.

⁶⁵³ İkbâl, İDD, s. 206.

⁶⁵⁴ İkbâl, ESR, s. 132.

düşüncesine göre fert yolcudur, millet bakidir. Daima ayakta kalır.⁶⁵⁵ Ferdin kendi benliğini yitirmesi milli şuurun tükenmesi ile alakalıdır. Köleleşen ve başkalarını taklitte yaşamaya çalışan bir toplumun ne toplum anlamında ne de ferdi anlamda var olma şansı yoktur. İktbal'in toplumun hürriyeti ve var olması hususunda, cemiyetin kendi kadim kökleri ile olan güçlü bağlarını bir anda koparıp atan keskin kültürel reformlara da çok sıcak bakmadığı görülmektedir. Çünkü bu tür inkılâp denemeleri pek olumlu sonuç vermemekle beraber gelecek neslin de geçmişin tarih havzasından istifade edemeden var olmaya çalışmasına sebep olmaktadır ki bu da ister istemez körü körüne bir taklit ve kölelik anlayışı doğurmaktadır. Şair bu hususta şöyle demektedir:

*“Ferdin ömrü, nihayet altmış yetmiş senedir. Milletler için bir asır, bir nefes almak kadar kısa bir zamandır. Fert, can ile tenin irtibatı ile hayat kazanır. Millet, eski an'ane ve usulü muhafaza ederse yaşar.”*⁶⁵⁶

Düşünürümüz ayrıca milli rivayetlerin zapt edilmesi ve geçmişin unutulmamasını milletin benliğini yine bir ferdi benlik gibi hissedebilmesinin şartlarından birisi olarak görmektedir.⁶⁵⁷

İktbal'in sosyal hürriyet anlayışında her şeyden ziyade İslam ve Peygamber temelli, tevhidi din anlayışlı, benliğe ve faaliyete kıymet veren bir taraf dikkat çekmektedir. Bilhassa son asırda Batı'nın kaydettiği ilmi ve teknik ilerlemeler karşısında bunalıma giren Şark'ın insanını ümitsizliğe sevk eden durum karşısında yapılacak olan şey; geçmişte din eksenli bir birliğin kurulabilmiş olmasından hareketle dinin ve Peygamberin sancağı altında toplanarak, kan, soy, sop, kavim gibi unsurlardan sıyrılarak dinin muvahhidi öğretisini cemiyette tekrar canlandırabilmektir. Yine İktbal'in deyişiyle tevhit, yaşayan bir görüş olarak temelde eşitlik, dayanışma ve özgürlük niteliğindedir.⁶⁵⁸

İktbal'e göre Müslüman; dini görüşünü, kendi çevresindeki uluslardan almış olduğu kültür öğelerine uyacak şekilde ayarlamayı bilmiştir. O, Prof. Horten'den

⁶⁵⁵İktbal, ESR, s. 112.

⁶⁵⁶İktbal, ESR, s. 113.

⁶⁵⁷İktbal, ESR, s. 132.

Müellif bu konuda daha sarıh olarak şunları demektedir: “Geçmişini tamamen reddetmek hiçbir ulus için karlı bir iş değildir. Çünkü o ulusun kişiliğini ortaya koyan geçmiştir. Ve İslâm gibi bir toplumda eski müesseselerin gözden geçirilip düzeltilmesi meselesi daha nazik bir iştir.” İktbal, İDD, s. 225.

⁶⁵⁸İktbal, İDD, s. 210.

iktibas ederek 810 ile 1200 yılları arasında, İslam'da yüzden fazla ilahiyat sistemi ortaya çıktığını söylemekte ve bunu da İslam düşüncesinin esnekliğine delil olarak sunmaktadır.⁶⁵⁹ Muhakkak ki, esas var oluş gücünü dinin ve peygamberin öğretilerinden alan bir toplum olan İslam toplumu için hürriyet mefhumuna bakış ve değerlendirilme biçimi de yine bu perspektiften okunacaktır. Bazı siyasal oyunlar ve Emevi etkisiyle Müslümanlar üstüne İslam'ın ilk dönemlerinde çöken kaderci anlayış bugün hala etkisini sürdürmektedir ve bunda İslam'ın problemlere çözüm getirmekteki dinamik yanının unutulmasının başlıca etken olduğu anlaşılmaktadır. İctihat anlayışının sekteye uğraması ve ictihat kapısının kapanması hür düşünce ve hür dünya tasavvurunun da önünü kapatmıştır. İktbal, bilhassa İslam hukuku üzerinde durarak, İslam hukukunun tekâmüle müsait olup olmadığını yanıtlamaya çalışır. Düşünürümüz cevabın olumlu olduğunu ancak meseleye Hz. Ömer ruhuyla yaklaşılması gerektiğini hatırlatır ve Hz. Ömer'in İslam'da ilk eleştirci ve hür fikirli şahsiyet olarak onun "Allah'ın kitabı bize yeter!" sözünü İslam'da yeni bir diriliş için örnek alınacak bir ölçü olarak gösterir.⁶⁶⁰

Muhammed İktbal'in devlet kavramına bakışının onun içtimai yahut milli hürriyet anlayışıyla yakından alakalı olduğu görülmektedir. İktbal, fazlasıyla teşkilatlı olan bir toplumda bireylerin benliklerini yitirebilecekleri tehlikesinden bahsetmektedir. Filozofumuz, kader problemi üzerine düşüncelerini ifade ederken Emevi'lerin yaptıkları hataları meşrulaştırmak adına siyasi amaçlarla (buna bir çeşit reel politik de denilebilir) yarattıkları suni fatalist nazariyenin ümmetin zihin yapısında meydana getirdiği olumsuz etkiye değinmektedir.⁶⁶¹ Meydana gelen bu durgunluk İslam hukukuna da sirayet etmiştir ve İktbal, İslam hukukunu hareketsiz kılan zihni arka plana dair gerçekleri araştırırken ana sebepler olarak şu üç gerçeği ortaya koyar:

1. Abbasi Devleti'nin ilk döneminde yetişen rasyonalist âlimler ve kısmen rasyonalizmin yanlış anlaşılmasından, kısmen de bazı rasyonalistlerin aşırı ve kontrolsüz düşüncelerine karşı korumacı bir tutum sergileyen fakih ve muhafazakâr âlimlerin tutumu.⁶⁶²

⁶⁵⁹ İktbal, İDD, s. 222.

⁶⁶⁰ İktbal, İDD, s.220.

⁶⁶¹ İktbal, İDD, ss. 152-153.

⁶⁶² İktbal, İDD, s. 204.

2. İslam âleminde tasavvufun yanlış yorumlanmaya başlaması ve bu dünyayı es geçerek öte âleme kilitlenen, tüketici bir züht halinin kıymetli âlim ve parlak beyinlerin bu harekete bağlanmasına sebep olması ile devlet yönetimlerinin bu değerli ve zeki insanlar yerine vasat denilecek şahısların eline kalması.⁶⁶³

3. İslam dünyasının kültür merkezi sayılabilecek olan Bağdat'ın on üçüncü yüz yılda Tatar istilasına maruz kalması. İkbâl'in yorumuyla bu saldırılar ve bozgun, halkın İslamiyet'in geleceğine dair çok ciddi bir karamsarlık içine düşmesine sebep olmuştur. Böyle bir devrede muhafazakâr İslam alimleri halkı aynı sosyal hayat içinde cem etmek için selef ulemasının bid'at dediği yenilikleri Şeriat kanunlarından çıkarıp atmışlardır.⁶⁶⁴

İkbâl'in koyduğu teşhislere dayanarak, İslam hukukunun statikleşme sebeplerinin sosyal ve kültürel gerçeklerin olumsuz etkileriyle alakalı olduğu görülmektedir. Tüm bu olumsuz gerçeklerin de etkisiyle İslam camiasında korumacı ve aşırı kontrolcü bir düşünce yapısı yer edinmiştir. Fakat İkbâl, teşkilat ve nizamın gerekli olmasıyla beraber haddinden fazla kontrolcü bir sistemin bireysel ruhun tükenmesine sebep olabileceğini düşünmektedir. İkbâl böylesi bir durumda bireyin, çevresindeki tüm sosyal düşüncelerden yararlanıp kültürünü zenginleştirmesine mukabil kendi gerçek ruhunu ve benliğini kaybetmesinden bahseder.⁶⁶⁵

Filozofumuz, devlet düşüncesinde ulusçuluk, kan bağı, vatan gibi mefhumları birer temel değer olarak görmemektedir. Ulusal benliğe dayanan bir kültürü bir çeşit

⁶⁶³ İkbâl, İDD, s. 204-205.

Ali Şeriatî, zühdün bu türden anlaşılmasına bir eşekleştirme türü olarak bakmaktadır. O, eşekleştirmeyi; zihnin insani ve sosyal bilinçten saptırılıp uzaklaştırılması olarak yorumlarken, zühdün bu türüstü için şu ifadeleri kullanır: “Zühd bir eşekleştirme türüdür. Zühd, bir takım sosyal haklara, insan haklarına ve doğal ihtiyaçlara sahip olan insana şöyle der: ‘Aç gözlülük dişlerini bütün bunların üzerinden çek.’ Zühd, insanı ihtiyaçların en düşük olduğu birkaç kalem ihtiyaçla bir hayvan seviyesinde tutar. Bu şekilde hem dünyanın bütün nimetleri kendisi için yaratılmış olan ve bunlardan faydalanması gereken bir insan olarak bilincime zarar veriyor- ki hiç kimsenin bir köşeye çekilip bir bâdemle yetinmemi, böyle bir eşeklik yaparak Tanrı'yı çokça minnet altında bırakmamı ve onun benim için yarattığı yiyecekleri yememek suretiyle zahmet çekmemi engelleme hakkı yoktur!- hem de insanları aç gözlü ve yağmacı halk düşmanları zararına zühde davet ediyor. Bu yönüyle zühdün, kendisiyle zulüm yapılan yumuşak bir pamuk kılıç olduğunu görüyoruz.” Ali Şeriatî, **NY**, ss. 186-188.

⁶⁶⁴ İkbâl, muhafazakâr âlimlerin bu türlü tutumlarını içinde yaşanan durumun vahametinden ötürü tamamıyla olmasa da haklı bulur. O, nizam ve kontrolün bir dereceye kadar çöküntü ve yıkılma etkenlerine karşı koyabileceğini dile getirir. İkbâl, **İDD**, s. 206.

Düşünür bu korumacı hale müspet bakışını başka bir yerde şöyle ifade eder: “Alçalma ve gerileme zamanlarında içtihat, kavmi ortadan kaldırır. Görüşü kuvvetsiz âlimlerin içtihadına uymamalı; eskilerin yolundan ayrılmamalıdır. Bu gidiş daha emniyetli ve tehlikesizdir. Babalarının aklı, heva ve heves uğrunda çürümüş bir idrak değildir. Temiz insanların işine garez bulaşmaz.” İkbâl, **ESR**, s. 118.

⁶⁶⁵ İkbâl, İDD, s. 206.

barbarlık olarak algılayan İkbâl⁶⁶⁶, “Milliyet mefhumunu vatan üzerine bina edenler, insanların arasındaki dostluğa ve kardeşliğe son vermişlerdir.”⁶⁶⁷ demektedir. O, bu tür eğilimleri aşırı endüstriyalizmin bir neticesi olarak, insanın ilkel arzularını karşılayan birer araç olarak görmektedir. Hürriyet, eşitlik ve dayanışma gibi gerçeklerin ebedi nitelikli olduğuna değinen düşünürümüz bu kavramların her hangi bir millete mal edilemeyeceğinden bahsetmektedir.⁶⁶⁸ İkbâl, ulusal benliğe dayalı, ümmet bilincinden kopuk ve köleleşmeye müsait bir İslam âlemini değerlendirirken, Said Hâlim Paşa’nın eleştirel bakışından da istifade etmektedir.⁶⁶⁹ İkbâl Halim Paşa’nın fikirlerine paralel olarak İslam’ın ahlaki ve sosyal ideallerinin, Türkçülük, İrancılık, Arapçılık gibi akımlara kurban edilmiş ve bir çeşit İslam öncesi cahiliye döneminin şirk kokan boyasıyla boyandığını düşünmektedir.”⁶⁷⁰ Filozofumuz İslam’ın millet tasavvurundaki tevhit ilkesinin esas değerini yitirdiği bir durumdan söz etmektedir.

Peki devlet nasıl bir devlet olmalıdır? Ferdi hürriyetlerini yitirmeden, bireylerin kendi benliklerini şuurla ve isteyerek daha yüksek bir benlikte eritmesi ve bu vesileyle hem ferdi hürriyetinin terakkisine hem de içtimai anlamda köleleşmekten kurtularak yükselebileceği bir devlet ya da millet modeli olabilir mi? İkbâl’in bu soruya yanıtının olumlu olduğu görülmektedir. O, gücünü Allah’ın kitabından ve onun Peygamber’inden alan bir devlet modelinin inşa edilebileceğini ve bu vesileyle yukarıda arzulanan halin var olabileceğinden ümitlidir. Muhammed İkbâl’in bu konuya bakışının temelinde Kur’ân-ı Kerim’in nihai hakikati sadece ruh olarak görmesi ve hayatı da onun cismani faaliyetleri olarak ele almasının etkisi vardır.⁶⁷¹ Bu anlamda, kutsal olmayan bir dünya yoktur ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “Bütün yeryüzü mesciddir.” ifadesi bunu vurgulamaktadır.⁶⁷² Dünyanın ruhi bir tanımını böylece tarif eden İkbâl’in, devlet kavramını değerlendirirken; “Devlet,

⁶⁶⁶ İkbâl, İDD, s. 212.

⁶⁶⁷ İkbâl, ESR, s. 110.

⁶⁶⁸ İkbâl, İDD, s. 212.

⁶⁶⁹ Halim Paşa İslam ahlaki ve hürriyet arasındaki sıkı bağı şu sözleriyle tanımlar: “İslam ahlakı, insana, taşıdığı evrimleşme yeteneğini gücü yettiğince geliştirmek için özgür olmak görevini yükler. Dolayısıyla İslam gözünde özgürlük, öyle insanın uygulamamakta serbest olduğu ya da yasa koyucunun isterse verebileceği, isterse alıkoyacağı siyasal bir hak değildir. Kabul ettiği din ve rehber tanıdığı ahlak tarafından kendisine yüklenmiş bir görevdir.”Prens Sait Halim Paşa, **Toplumsal Çözümle-Buhranlarımız**, Burhan Yayınları, İstanbul, 1983, s. 155.

⁶⁷⁰ İkbâl, İDD, s. 212.

⁶⁷¹ İkbâl, İDD, s. 210.

⁶⁷² İkbâl, İDD, s. 211.

ruhaniyeti bir insan kuruluşunda gerçekleştirme çabasıdır. Ancak bu anlamdadır ki, saldırı ve egemenlik kurma heveslerinden kaynaklanmayan, aksine ideal ilkelerin gerçekleşmesini hedef tutan her devlet teokratiktir, yani İlahi hükümettir.”⁶⁷³ demektedir. Muhammed İkbal, felsefesi manadan uzak ve katı maddi hükümlerden çıkarılan, insanın insan olan tarafının inkâr edildiği, bireyin hür olan tarafının devlet, üretim, servet yahut başka kurum ve amaçlar yararına körü körüne yadsındığı sistemleri eleştirmektedir. O, insanlardan meydana gelen devlette tevhide dayalı görüş açısı korunarak ruhi bir yorum sayesinde madde – mana arası dengenin sağlanabileceğine inanmaktadır. Mütefekkirin devlet anlayışı şu sözlerinden net şekilde anlaşılmaktadır:

*“Tevhit, yaşayan bir görüş olarak temelde eşitlik, dayanışma ve özgürlük niteliğindedir. İslam açısından, Devlet’in anlamı, söz ettiğimiz ideal prensipleri zaman-mekân güçlerine dönüştürme çabası ve belli bir insani düzen içinde bunları gerçekleştirme işidir. Ancak ve ancak bu anlamlardır ki, İslam’da Devlet bir teokrasi, yani doğrudan doğruya Allah’ın hâkim olduğu bir hükümet sistemidir. Yoksa bu hükümetin başında, kendi farz ettiği yanılmazlık perdesi altında kişisel iktidar ve baskısını sürdürebilecek bir Allah halifesinin bulunması anlamına gelmez.”*⁶⁷⁴

Muhammed İkbal’in içtimai hürriyet ve bunla beraber devlet telakkisinin manevi bir demokrasi anlayışının tanımı olduğu anlaşılmaktadır. O, “İnsanlık bugün üç şeye muhtaçtır: “Âlemin manevi bir yorumu, ferdin manevi hürriyeti, manevi bir temel üzerinde insan topluluğunun tekâmülüne yön veren evrensel nitelikteki temel prensipler.”⁶⁷⁵ diyerek, mevcut hastalığın teşhisini yapmakta ve tedavisi için de tavsiyelerde bulunmaktadır. Avrupa’yı iyi tanıyan bir filozof olarak İkbal, Avrupa’nın bu sayılan temellere dayalı ideal nizamlar kurduğunu dile getirirken, yalnız akıl tarafından beslenen gerçeğin, vahiy ve ilhamın yaktığı iman ve inanç ateşini yakamadığını anlatır ve bu yüzden Avrupa felsefesinin yaşayan bir amil haline gelmediğini söyler.⁶⁷⁶ Bunun neticesinde iktisadi çarpıklıkları da beraberinde getiren, müsamahasız demokrasiler aracılığıyla, kendini arayan sapık bir Avrupai benlik hayata gelmiştir.⁶⁷⁷ İkbal, İslam’ın dayandığı vahiy temelli görüşün, hayatın

⁶⁷³ İkbal, İDD, s. 211.

⁶⁷⁴ İkbal, İDD, s. 210.

⁶⁷⁵ İkbal, İDD, s. 239.

⁶⁷⁶ İkbal, İDD, s. 239.

⁶⁷⁷ İkbal, İDD, s. 240.

derinliklerine hitap ederek insanda bir ie bakış ya da derunileşmeye vesile olabileceğine inanmakta ve vahyin kesilmesine de ayrı bir rahmet olarak bakmaktadır. Düşünürümüz, Şark kavimleri ve Müslümanların dünyanın en hür kitlelerinden olmaları gerektiğini söylemektedir. İkbâl'in manevi demokrasi olarak ifade ettiğı şeyin; hayatın manevi yorumuna dayalı, zihnın kalpten güç aldığı ve böylece sağlıklı şekilde ilerleyen, esas besinini tevhitten alan bir hürriyet anlayışı olduğu ortaya çıkmaktadır.

SONUÇ

Muhammed İkbâl'de hürriyetin basit bir irade probleminden çok daha şümullü bir kavram olduğu görülmektedir. İkbâl'in nazarında hürriyet insanın varlığını idrakinin ön koşulu konumundadır. İnsanın içine doğduğu çevrenin sınırlayıcı etkisinden kurtulması, zamandan ve mekândan sıyrılması insanın tekâmülünün bir gerekliliğidir. İkbâl'in düşüncelerinden anlaşılmaktadır ki; içinde yaşadığımız zaman ve mekânla beraber mevcut kâinat tasavvuru bize alışmak zorunda olduğumuz bir bilinci dikte etmektedir. Bununla beraber her biri aslında ayrı birer benlik olan fakat bu benliklerinden habersiz insanlara ait umumi ve kabul edilmiş bilinç bulunmaktadır. Yani, aslında insan bir kafestir, fakat öyle bir kafes ki dışarı çıkabilmesi için kullanabileceği bir anahtarı olan benliği de yine kendisinde mevcuttur. Kişinin kendisine kabul ettirilmiş bu su'ni benliğin kalıbını kırması ve dışarıyı –belki de tam içeriyi- görmesi gereklidir. İkbâl'e göre insan, ancak kendi yaratıcılığı ve kâinata değer katabildiği ölçüde hürdür. Muhammed İkbâl'in, insanın hürriyeti ve bağımlılığı tartışmasında insanın hürriyetini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Fakat düşünürümüzün hürriyet telakkisinde Mutlak Hür olanın sadece Mutlak Ego sahibi olan Allah olduğu görülmektedir. İnsan ise kendisine verilen büyük potansiyel sayesinde Allah'ın naibidir. Böylece kendi cüz'i egosunu Yaratan'ın Sonsuz Ego'suna yaslamakla başka hiçbir varlığa bahşedilmeyen bir özgürlüğün de taşıyıcısıdır. Bu hal insanın kendi göğsünde Allah'ı kucaklaması olarak da düşünülebilir. İkbâl'in insanı değerlendirirken onu bedenî-ruhî saha olarak ikiye ayırmadan bir birlik halinde değerlendirdiği görülmektedir. Fakat yine de hem aklî hem de sezgisel anlamda hürriyete dair tanımlamalarda bulunduğu anlaşılmaktadır. İkbâl kendinden önceki İslam düşünürleri ve modern filozofların düşüncelerine değinerek insanın iradi olarak hür bir varlık olduğunu anlatmaktadır. O, Âdem (a.s.)'in da düşüşünü bu minvalde değerlendirmiştir. İrade hürriyeti ile kader yahut ezeli bilgi problemleri aynı anda çözüm isteyen problemler olduğundan İkbâl, kader konusunda kendinden önceki İslam filozoflarının dile getirmediği bir fikri, *kısıtlı Tanrı* düşüncesini ortaya sürmektedir. Bu düşüncesi süreççi bir taraf arz eder. Fakat İkbâl, bunun İslami yorumunu yapmıştır. O, ezeli bilgi probleminde konuyu daha ziyade *zaman* mefhumu üzerinde değerlendirmeye tabi tutmakta, serili zamanla ilahi zaman kavramları arasındaki farkla çözüm yoluna gitmektedir. Filozofun bakışı (bir

felsefi probleme sunulan her iyi cevabın sorulara açık olacağı gibi) eleştiriye açıktır. Kur'an ve İslam açınsındansa ayrıca tartışmalara açık olduğu görölmektedir. Fakat bize göre İkbâl'i değerli kılan onun kader ve irade konusunda iki karşıt fikre rağmen bir üçüncü yol olabileceğini ifade etmesidir.

O, bir filozof olarak sosyolojik hakikatlerden uzak kalmamış, dinin, insanlar ve cemiyet üzerindeki tesirini iyi okumuştur. Bu açıdan dinsel taassup ve katı determinist bir kader görüşüyle beraber irade inkârının toplumda yarattığı durağanlaşma onu rahatsız etmiştir. Bilhassa İslam âleminde Emevi hanedanı ile beraber bu inanış ağır basmıştır ve ümmetin ufkunu köreltmektedir. İkbâl, bu durgunluğu görmüş ve yeni bir ruh üflemeye çalışmıştır. O, klasik bir Kur'ân değerlendirmesi değil, anti-klasik ve dinamik bir yorumu tavsiye etmektedir. Düşünöre göre bu, yine Kur'ân'ın kendi özünden yapılacak bir çözümleme ile olasıdır. Kur'an-ı Kerim'in öğretisi ve peygamberin yaşantısı bizlere takdir zincirine körü körüne takılmaması gereken bir benliğin tanımını yapmaktadır. Aşk, fakr, cesaret, arzu ve faaliyet kölelikten kurtulması gereken benliğin destekleyicileridir.

İkbâl'e göre insan, içinde bir yerlerdeki Tanrısal tarafı keşfedebilmelidir. İnsan, ancak bu şekilde hürriyetin eşiğinden geçebilir. İstese de istemese de bir şekilde kirletilmiş şuur, etrafını kaplayan su'ni uyarıcıları bir tarafa koyup asıl egonun sahibine, Mutlak Egoya bağlanabilmeli ve onla beraber faal, üreten bir varlık mertebesine ulaşmalıdır. Hürriyet; sonsuz kudretin sahibiyle olan beraberlik halini ifade eder.

Batı'nın bilimsel ilerlemelerinin neticesinde Şark'ın bu ilerleme karşısında duramayacağı düşüncesi, hem kapital hem de teknik anlamda üstün olan tarafın zayıf olan tarafın sadece şimdiki halini değil geleceğini de belirlemesi gibi bir etki yaratmaktadır. Hem iktisadi hem de teknik anlamda artık aşılamayacak bir geleceğin ön görüldüğü modellerin meydana getirdiği en yıkıcı etki; bu fikri savunanların propagandalarından ziyade sömürölen milletlerin pasif kalışı ve ister istemez bunu onaylar tavrıdır. Bu durum ilkel insanın yıldırım ya da sel gibi tabii afetlerin yıkıcı etkisi karşısında bilgisinin eksikliğinden dış etkenleri birer Tanrı gibi telakki etmesine benzerlik göstermektedir. Bu, bir tarafın durmadan Tanrılar ürettiği, diğer tarafınsa üzerinden atmak istemediği cehaletin rahatlığıyla tapınması hali gibi

düşünülebilir. Bu bir ikili ilişkinin değil, tek taraflı bir modern dayatmanın tarifidir. İktbal'in her şeyden ziyade bu modern putlarla mücadele ettiği anlaşılmaktadır.

Benlik hürriyetini ferdi ve içtimai olarak ele aldığı anlaşılan İktbal, tevhit kavramının önemine değinmekte ve içtimai hürriyetin inşası için bu kavramın gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Tevhit, dini anlamda bir tek Tanrı'ya inanmakla beraber, insan psikolojisinde bütünlüğü sağlayan ve benliğin enerjisinin bir bölünmüşlük haliyle israfına engel olan bir haldir. İktbal, ferdiyeti öldürmeden ve şahsi benliklerden istifade ederek büyük bir benlik olan cemiyetin inşası ve fertle beraber cemiyetin hürriyetinin tevhit vesilesiyle dengeli bir şekilde korunmasının yollarını anlatmaya çalışmıştır. Düşünürümüz, fert için ahlak temelli bir insan-ı kamil modeli çizerken ümmetin de bu modelin geniş bir şekli olduğunu tarif etmekte ve bunu yaparken de ahlakın temelini öncelikle hürriyet olduğunu söylemektedir.

Bizce İktbal'in fikrinin en çarpıcı yanı; İngiltere ile birlikte dünyanın iki süper gücünden birisi olduğu bir dönemde Alman toplumundan çıkan bir filozofun, Nietzsche'nin tanımladığı şahsiyetin yükseltilmesi hususunu, sömürölmekte olan, fakir bir cemiyette dile getirebilmiş olmasıdır. Bu açıdan İktbal, hayal dünyasının tüm enginliğiyle ayakları realiteye basabilen bir filozoftur. O, dünya Müslömanlarının geri kalmış bir görüntü içinde olmalarına rağmen benliklerinin terbiye edilmesiyle bu geri kalmışlıktan kurtulabileceklerine inanmaktadır. Düşünürümüz bunun daha ziyade manevi bir kuvvete yaslanarak gerçekleştirilebileceği kanısındadır. Fakat İktbal'in işaret ettiği maneviyat üretmekten ve eylemden uzak pasif bir maneviyat değildir. İnsan faal ve yaratabilen bir canlıdır. Bu açıdan İktbal'in düşüncesinde sebep – sonuç zincirinden ziyade hareket – sonuç zincirinden bahsedilebilir.

Sonuç olarak Muhammed İktbal'in düşüncesinin çekirdeğinde benlik kavramından daha ziyade hür benlik kavramının bulunduğu görölmektedir. Düşünür, ferdi ve toplumsal benliği değerlendirirken, gerçek anlamda varlık kazanabilmenin yolunun benliğin bu özgür yanını hissetmesi ile mümkün olduğunu vurgulamaktadır. İktbal'in nazarında kendi gönlündeki büyük potansiyelin farkında olmayan birey ancak bir tür köle yaşantısı sürmektedir ve başkalarının kendisine pay biçtiği kadar özgürlüğü tatmaktadır.

KAYNAKÇA

Abdulkadir Geylani. **İlahi Armağan**, çev. Abdulkadir Akçiçek, Bedir Yayınevi, İstanbul, 2000.

Afgani, Seyyid Cemaleddin. **Dehriyyun’a Reddiye**, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997

Akarsu, Bedia. **Çağdaş Felsefe**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1979.

Albayrak, Ahmet. **İkbal’in Düşünce Dünyası**, İnsan Yay., İstanbul, 2010.

Altıntaş, Ramazan. “Mevlânâ’da İrade Hürriyeti”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, ARALIK-2004, ss. 1-15.

Anthony Kenny. "Tanrının Önceden Bilmesi ve İnsan Hürriyeti", çev. Hanifi Özcan, **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, VI, D.E.Ü. Yayınları, İzmir, 1989, s. 631.

A. Raja, Masood. “Muhammed Iqbal: İslam, The West, and the Quest for a Modern Muslim Identity, **The International Journal of the Asian Philosophical Association**, 2008, 1, 1, pp. 37-49.

Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996.

Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2009.

Asrar, Ahmed. **Doğudan Esintiler**, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1981.

Atay, Hüseyin. “İslâm’da Olgun İnsan (İnsan-ı Kamil), **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. XV, Ankara, 1967, ss. 155-171.

Audi, Robert. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Augustinus, **İtiraflar**, çev. Dominik Pamir, Temuçin Yay., İstanbul, 1997.

Aydın, M. Said. “İkbal’in Felsefesinde İnsan” **D.E.Ü.İ.F. Dergisi**, c. XXIX, Ankara, 1987, ss. 83-106.

Aydın, M. Said. **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2007.

Baktır, Mehmed. “Allah’ın Fiili Sıfatlarında Zaman Sorunu”, **Kelam Araştırmaları Dergisi** 1:2 (2003), ss. 93-108.

Bayraktar, Mehmet. **İslam Felsefesine Giriş**, T.D.V.Y., Ankara, 2009.

Bebel, Auguste. **Hız. Muhammed ve Arap Kültürü**, çev. Veysel Atayman, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1997.

Bergson, Henri. **Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı**, çev. M. Mukadder Yakupoğlu, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2004.

Bolay, Süleyman Hayri. **Felsefi Doktrinler Sözlüğü**, Akçağ Yayınları, Ankara, 1990.

Buhari, **Sahih-i Buhârî**, çev. Komisyon, Polen Yayınları, İstanbul, 2008.

Bulaç, Ali. **İslam Düşüncesinde Din-Felsefe Vahiy-Akıl İlişkisi**, Yeni Akâdemi Yayınları, İstanbul, 2006.

Cevizci, Ahmet. **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005.

Comte, Auguste. **Pozitivizm İlmihali**, çev. Peyami Erman, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1986

Cobb, John B. ve David Ray Griffin, **Süreç Teolojisi**, çev. Tuncay İmamoğlu ve Ruhattin Yazzoğlu, İz Yayınları, İstanbul, 2006.

Çalış, Hâlim. “Mustafa Sabri Efendi ve Kant Felsefesine Yaptığı Eleştiriler”, **Yeni Ümit Dergisi**, Sayı: 54, 2001.

Descartes, Rene. **Metot Üzerine Konuşma**, çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınları

Dumlu, Ömer ve Hüseyin Elmalı, **Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Anlamı**, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları İzmir, 2005.

Durkheim, Emile. **Sosyolojik Yöntemin Kuralları**, çev. Cenk Saraçoğlu, Bordo Siyah Yay., İstanbul, 2010.

Eflatun, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyuboğlu ve M. Ali Cimcoz, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2004.

Elmalılı M. Hamdi Yazır. **Hak Dini Kur’ân Dili**, Azim Dağıtım, İstanbul, c.2, İstanbul.

Fârâbî, **Mutluluğun Kazanılması**, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları.

Farûkî, İsmail R. **Tevhit**, çev. Dilaver Yıldırım ve Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2006.

Ferudiddin Attar, **Tezkiret El Ewliya**, İntişarad i Behzad, Tahran, 1379.

Fırlalı, Ethem Ruhi. **Günümüz İslam Mezhepleri**, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2008.

Gazali, **el-Münkız mine'd-Dalâl**, çev. Ali Kaya, Semerkand Yayıncılık.

Gerçek Hayat Dergisi, Sayı: 2011-01, 2011, s. 12.

Günaltay, M. Şemseddin. **Dinler Tarihi**, Kesit Yayınları, İstanbul, 2006.

Hançerlioğlu, Orhan. **Düşünce Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1977.

Hız. Mevlânâ'nın Rubaileri, çev. Şefik Can, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001.

Heimsoeth, Heinz. **Kant'ın Felsefesi**, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, DoğuBatı Yayınları, Ankara, 2007.

Hökelekli, Hayati. **Din Psikolojisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.

Hume, David. **Din Üstüne**, çev. Mete Tunçay, İmge Kitabevi, 2004.

Iqbal's Thought And Art, Edited by M. Saeed Sheikh, Bazm –i İkbāl Club Road, Lahore, 1987.

İkbāl, Muhammed. **Muhammed İkbāl Külliyyatı**, çev. Ahmet Metin Şahin, Irmak Yay., İstanbul, 2010.

İkbāl, Muhammed. **İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, çev. Ahmed Asrar, Bir Yayıncılık, İstanbul, 1984.

İkbāl, Muhammed. **Cavidname**, çev. Annemarie Schimmel, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1999.

İkbāl, Muhammed. **Yansımalar**, çev. Halil Toker, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2007

İkbal, Muhammed. **Cebrail'in Kanadı**, çev. Yusuf Salih Karaca, Furkan Yayınları, İstanbul, 1983.

İkbal, Muhammed. **İslami Benliğin İç Yüzü**, çev. Ali Yüksel, Hece Yayınları, Ankara, 2007.

İkbal, Muhammed. **Esrar ve Rumuz**, çev. Ali Nihat Tarlan, Sûfî Kitap, İstanbul, 2010.

İkbal, Muhammed. **Darb-ı Kelim**, çev. A. Nihat Tarlan, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1968.

İkbal, Muhammed. **Armağan-ı Hicâz**, çev. A. Nihat Tarlan, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1968.

İkbal, Muhammed. **Mektuplar**, çev. Halil Toker, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002.

İkbal, Muhammed. **Şarktan Haber**, çev. Ali Nihat Tarlan, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1956.

İkbal, Muhammed. **İslam Felsefesine Bir Katkı**, çev. Cevdet Nazlı, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

İkbal, Muhammed. **Kulliyati İkbal-i Lahori**, Haz. Ferid Meradi, Müessesesi İntişarat-ı Negah, 1388.

İkbal, Muhammed. **The Reconstrution Of Religious Thought In Islam**, Oxford University Press, London, 1934.

İkbal, Muhammed. **Stray Reflections: The Private Notebook Of Mohammad Iqbal**, Iqbal Academy, Ed. Javid Iqbal, Pakistan, 2006.

Işıklı, Alpaslan. **Sosyalizm, Kemalizm ve Din**, Tüze Yayıncılık, Ankara, 1998.

İbn Arabî, **Marifet Kitabı**, çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.

İmam Gazâlî, **İhyâu' Ulûmi'd – Din**, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, c. 4., İstanbul.

İslam Düşüncesi Tarihi, Ed. M.M. Şerif ve Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1990.

Kandehlevî, M. Yusuf. **Hayatu's Sahabe**, Haz. Ömer Lütfi Erdal, Işık Yayınları, İstanbul, 2010.

Karahan, Abdulkadir. **Doğudan Gelen Ses İkbal**, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2001.

Kaufmann, William J. **Rölativite ve Kozmoloji**, çev. Sacit Tameroğlu, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1994.

Kılıçaslan, Eyüp Ali ve Güçlü Ateşoğlu, **Alman İdealizmi I Fichte**, DoğuBatı Yayınları, İstanbul, 2006.

Kurtoğlu, Zerrin. **Plotinos'un Aşk Kuramı**, Asa Kitabevi, Bursa, 2000.

Kuşeyri, **Kuşeyri Risalesi**, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009.

Kutub, Seyyid. **İslam'da Sosyal Adalet**, çev. Harun Ünal, Arslan Yayınları, İstanbul, 1992.

Kutub, Seyyid. **Yoldaki İşaretler**, çev. Salih Uçan, Hicret Yayınları, İstanbul, 1980.

Kuzinen Önderliğinde Komisyon, **Marksizm - Leninizmin İlkeleri**, çev. Nadiye R. Çobanoğlu, Yar Yayınları, İstanbul, 2008.

Lacey, A. R., **A Dictionary of Philosophy**, Taylor & Francis e-Library, New York, 2005.

Mengüşoğlu, Takiyettin. **Kant ve Scheler’de İnsan Problemi**, Pulhan Matbaası, İstanbul, 1949.

Mevlânâ, **Mesnevi**, çev. Adnan Karaismailoğlu, Akçağ Yayınları, Ankara, 2009.

Mısri Niyazi, **Divan**, Şerh: Seyyid Muhammed Nur, Haz. Mahmut Sadettin Bilginer ve H. Mustafa Varlı, Esmâ Yayınları, İstanbul, Dördüncü Baskı.

Molla Câmi, **Sûfilere Armağan (Tuhfe’tül Ahrar)**, çev. Yusuf Öz, Kurtuba Kitap, İstanbul, 2009.

Münevver, Muhammed **İkbal ve Kur’ân’i Hikmet**, çev. M. Ali Özkan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

Nasr, Seyyid Hüseyin ve Oliver Leaman, **İslam Felsefesi Tarihi**, Açılım Kitap, İstanbul, 2007.

Nietzsche, **Gezgin Ve Gölgesi (İnsanca, Pek İnsanca 2)**, çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, İstanbul, 2005.

Nietzsche , **Zerdüşt Böyle Dedi**, çev. Sadi Irmak, İstanbul, İkbal Kitabevi, 4. Baskı.

Özdemir, Metin. **Allah’ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsan Hürriyeti**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.

Özdemir, Metin. **İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi**, Furkan Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 278 – 279.

Ökçesiz, Muammer. “Kader – Dua İlişkisi”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2007.

Parsi, Laden. “Hayyam’ın Rubailerinde Ölümsüzlük Arzusu”, çev. Metin Yasa, Dursun Ali Türkmen, **O. M. Ü. İ. F. D.**, Samsun, 2007.

Prens Sait Halim Paşa. **Toplumsal Çözülme-Buhranlarımız**, Burhan Yayınları, İstanbul, 1983.

Preus, Anthony. **Historical Dictionary Of Ancient Greek Philosophy**, Scarecrow Press, Plymouth, 2007.

Rene Descartes. **Metot Üzerine Konuşma**, çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994.

Rilke, Rainer Maria. **Dua Saatleri Kitabı**, çev. Yüksel Özoğuz, YKY, İstanbul, 2009.

Riyazî, Haşmetullah. **Dastanha ve Peyamha i Mesnevi**, İntişarat ı Hakikat, Tahran, 1385.

Rousseau, J.J. **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, çev. R. Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 2009.

Runes, Dagobert D. **The Dictionary Of Philosophy**, Philosophical Library, New York.

Said Nursi, Bediüzzaman. **İman ve Küfür Muvazeneleri**, rnk Neşriyat, İstanbul, 2008.

Said Nursi, Bediüzzaman. **Lem'alar**, rnk Neşriyat, İstanbul, 2009.

Safa, Peyami. **Matmazel Moraliya'nın Koltuğu**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2004.

Sartre, J. P. **Varoluşçuluk**, çev. Asım Bezirci, Yazko, İstanbul, 1981.

Skirbekk, G. ve N. Gilje. **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul, 2006.

Stephen W. Hawking. **Zamanın Kısa Tarihi**, çev. Sabit Say ve Murat Uraz, Milliyet Yay., İstanbul, 1989.

Seccadi, Seyyid Cafer. **Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.

Schuon, Frithjof. **Bilgelik Şiirleri**, çev. Mahmut Kanık ve Munise Yetim, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.

Sultan Veled, **Rubailer**, çev. Veyis Değirmençay, Kurtuba Kitap, İstanbul, 2010.

Sühreverdî, Şihâbuddîn, **Gerçek Tasavvuf**, çev. Dilâver Selvi, Semerkand Yayınları, İstanbul, 2008.

Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi, **İslam Tarihi**, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2009.

Şeraiti, Ali. **Ne Yapmalı**, çev. Hicabi Kırılancı ve Murat Demirkol, Fecr Yayınları, Ankara, 2009.

Şeraiti, Ali. **Medeniyet Tarihi I**, çev. İbrahim Keskin, Fecr Yayınevi, Ankara, 1998

Şeraiti, Ali, **Biz ve İkbal**, çev. Derya Örs, Fecr Yayınları Ankara, 2007.

Tevrat, Yeni Yaşam Yayınları, çev. Komisyon, İstanbul, 2009.

Tokay, Medar. “Bergson’un Metafizik Anlayışı”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1988.

Tolstoy, **Din Nedir**, Haz. Zeynep Güleç, Akvaryum Yayınevi, İstanbul, 2005.

Topçu, Nurettin. **İsyân Ahlakı**, Dergah Yayınları İstanbul, 2010.

Topçu, Nurettin. **Varoluş Felsefesi – Hareket Felsefesi**, Dergah Yayınları, İstanbul, 2006.

Türer, Celal. “Muhammed İkbal’de Din Felsefesi”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 1992.

Voltaire, **Candide**, çev. Server Tanilli, Say Yayınları, İstanbul, 1984.

Weber, Alfred. **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1993.

Wynbrandt, James. **A Brief History Of Pakistan**, Infobase Publishing, New York, 2009.

Yaran, Cafer Sadık. **Kötülük ve Teodise**, Vadi Yayınları, Ankara, 1997.

Yıldırım, Suat. **Kur’ân-ı Hakim ve Açıklamalı Meali**, Feza Gazetecilik A.Ş., İstanbul, 1998.

İnternet Kaynakları

Ahmad All Bahrami, “İqbal, The Great Servant Of Humanity”,
<http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct75/index.html>, (09.02.2012).

Altıntaş, Ramazan, “Teolojik Açıdan Hidayet Olayının Yorumu”,
<http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=689>, (21.05 2011).

Asif İqbal Khan, “İqbal’s Concept Of The Self”,
<http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct83/index.html>,
(12.02.2012).

Bausani, Alessandro, “The Life and Work of Iqbal”,
<http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct73/5.htm>, (21.01.2012).

Bekaî, Muhammed, “İqbal ve Ğarbi Endişe”,
<http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/iqbaliyatpersian/iqper05/3.html>,
(11.02.2012).

Bhat, Abdur Rashid, “Free Will and Determinism: An Overview Of Muslim Scholars’ Perspective”, p. 3. <http://www.muslimphilosophy.com/journal/is-01/freewill.doc>, (23.02.2012)

Durrani, Saeed A., “İqbal: His Life And Work”,
[<http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct90/index.html>],
(13.02.2012).

G. R. Sabri, “İndividual And Society In İqbal’s Thinking, The Concept Of Self And Selflessness”,
<http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/jan78/index.html>, (10.02.2012).

Güriz, Adnan, “İrade Hürriyeti (1)”,
<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/38/337/3436.pdf>, (08.08.2011).

Hassan, Riffat, “Iqbal’s Ideal Person And Rumps Influence”,
<http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct83/index.html>,
(11.02.2012)

Ishrat, Waheed, “The Origins And Sources Of Iqbal’s Philosophy”,
<http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct90/index.html>, (10.02.
2012).

Karnali, A. H., “Conceptual Model Of The Asrar –o-Rumuz And Iqbal’s
Monadology”,
<http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/apr70/index.htm>],
(11.02.2012).

Mevlana, Fihi Ma Fih, çev. Abdülbaki Gölpınarlı,
<http://dosyalar.semazen.net/fihimafih.pdf>, (12.03.2012).

Munawwar, Muhammed, “Iqbal’s Idea of Taqdir”,
<http://disna.us/allamaiqbal/2010/10/15/iqbals-idea-of-taqdir-destiny/#more-111>,
(19.06.2011).

Munawwar, Muhammad, “Iqbal On Development Of Personality”,
<http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct91/index.html>,
(10.02.2012).

Mustansir Mir, “Brief Life Sketch of İqbal”,
<http://www.allamaiqbal.com/person/perbrief.html>, (07 Şubat 2012).

Qaiser, Shahzad, “Is Freedom Possible”,
<http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct87/index.html>,
(21.02.2012).

Stepanyants, M. T., “Problems Of Ethics In Mohammad Iqbal’s Philosophy”,
<http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/apr73/2.htm>, (14. 02.
2012)

Taslaman, Caner, “Din Felsefesi Açısından Entropi Yasası”,
<http://www.canertaslaman.com/entropi/>, (12.03.2012).

Utku, Nihal Şahin, “Emperyalizmin Etkisindeki İslâm Coğrafyasında Siyer
Yazıcılığı”, <http://www.sonpeygamber.info/siyer-yaziciligi-iv-bolum->, (08 Mayıs
2011).

Wheeler, Richard S. , “The Individual And Action In The Thought Of Iqbal”,
<http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/apr97/index.html>,
(11.02.2012)

<http://www.diyamet.gov.tr/turkish/hutbe/vedahutbesi.asp>, (10.03.2012)