

**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ TARİHİ BİLİM DALI**

**MUHAMMED İKBAL FELSEFESİNDE BENLİK KAVRAMI
(ZİHİN FELSEFESİ AÇISINDAN BİR TAHLİL)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Tahsin Yurttaş

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mevlüt Uyanık

Ankara-2009

**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ TARİHİ BİLİM DALI**

**MUHAMMED İKBAL FELSEFESİNDE BENLİK KAVRAMI
(ZİHİN FELSEFESİ AÇISINDAN BİR TAHLİL)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Tahsin Yurttaş

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mevlüt Uyanık

Ankara-2009

ÖNSÖZ

Muhammed İkbâl'in felsefesinin tamamını üzerine inşa ettiği merkezi kavram "benlik"tir. İkbâl özgün bir yaklaşımla ele aldığı 'benlik' kavramını 'Bütüncü Benlik Felsefesi'nde, Tanrı, Evren ve İnsanla ilişkili olarak, organik birliğin kendisinde yoğunlaştığı bir 'birlik hali' olarak tasavvur eder.

Bu çalışmamızda İkbâl'in, Tanrı-İnsan ilişkisi bağlamında 'benlik' kavramıyla Tanrıyla kurulan organik bağıntısını ve İkbâl'in insan anlayışını ele almaya çalışacağız. Ayrıca onun benlik düşüncesi ile tam olarak ne kast ettiğini daha belirgin bir hale getirmek için, bu kavramın, insana bakan yönü ile, kendisinden bağımsız düşünölemeyen özelliklerini araştıracağız.

Böylece İkbâl'in 'benlik' düşüncesinin nispeten yeni bir felsefe dalı olan Zihin Felsefesinin temel kavramları ve yaklaşımları bağlamında yorumla imkanını tartışmaya açacağız. Bu çerçevede, İkbâl'in 'benlik felsefesini', insan gerçekliğine bakan yönünü açıklarken, 'benlik' (ene, ego, hodi) kavramı ile tam olarak ne kast ettiğini ortaya koymakla kalmayıp, aynı zamanda hürriyet, irade, ölümsüzlük, toplum ve ruh-beden ilişkisi gibi uzantılarını irdelenecektir. Bu sayede, benlik kavramı, Zihin Felsefesindeki 'zihin' kavramı ve uzantıları ile ilişkilendirilecektir.

Bu anlamda, araştırmamızın birinci bölümünde, 'benlik' kavramını tahlil etme yolunda bir hazırlık ve yöntem ortaya koymak amacıyla, Zihin Felsefesi ve yaklaşımları konusunu ele aldık. Bu bölümde, her ne kadar, zaman zaman İkbâl'in 'benlik' anlayışına atıfta bulunsak ve bu bölümün son başlığını "benlik-zihin ilişkisi" ne ayırsak da, bu bölümdeki hedefimiz, İkbâl'in 'benlik' düşüncesini açıklamak değil, ileride yapılacak tahlil ve karşılaştırmalar için temel olması bakımından, henüz genç bir dal olan Zihin Felsefesi hakkında kısa bir bilgi vermektir.

İkinci bölümü oluşturan, "İkbâl'e Göre İslam Felsefesinin Temel Problemleri" konusunda, bir yandan İkbâl' in çok geniş ve dolu bir anlam yüklediği 'benlik' (Ego) kavramının, Tanrı söz konusu olduğunda ortaya çıkan anlamını ele alırken, öte yandan Tanrı'nın aşkın ve içkin yönlerine atıfta bulunduk ve İkbâl'in, konumuzla direk ilgili olduğü için, Tanrı anlayışına

değindik. Yine bu bölümde, ön bilgi ve hedefimizdeki konumuza bir giriş olarak, İkbâl'in insan anlayışından bahsettik.

Tezin üçüncü bölümünde ise 'benlik' kavramının ilgili olduğu ve kendisinden bağımsız düşünölemeyen, hürriyet, irade, ölümsüzlük, ruh-beden ilişkisi ve toplum gibi konulara değindik. Bunların 'benlik'le olan ilişkilerini ve fonksiyonlarının önemine değindik. Ayrıca 'benlik' kavramının uzun bir kavramsal tahlilini de bu bölümün ilk başlığı altında arz ettik.

Benliğin zikredilen bu niteliklerini ele aldıktan sonra, üçüncü bölümde 'Benlik'-Zihin Felsefesi ilişkisini ele aldık. Bu son bölümde, ilk olarak, İkbâl'in benlik düşüncesinin Zihin Felsefesindeki ifadesini açıklamaya çalıştık. Devamında ise, İkbâl'in 'benlik' düşüncesinin Zihin Felsefesindeki Düalist, Materyalist, İşlevselci, Kişi ve Davranışçı kuram ve yaklaşımları ile karşılaştırarak açıklamaya çalıştık. Tüm bunları 'benlik' kavramını merkeze alarak yapmaya çalıştık. Böylece insan söz konusu olduğunda, İkbâl'deki 'benlik' kavramının, Zihin Felsefesi yaklaşımlardan daha çok hangisi ile ifade edilebileceğine değinmeye çalıştık. Ayrıca onun düşünce sistemindeki şuur-bilinç kavramına ve Zihin Felsefesinde önemli bir yer tutan üçüncü şahıs, öteki zihinler problemine değindik.

Son başlıkta ise, düşünürümüzün 'benlik' felsefesinin, Zihin Felsefesinin bu yaklaşımları veya kavramlarından her hangi birine veya 'benlik' özelliklerinden her hangi birine indirgenemez oluşuna değindik.

İkbâl, bu şekilde İslam Felsefesi'nin yeniden yapılandırılmasına katkıda bulunmak istemiştir. Zihin Felsefesinin yaklaşımları ve temel kavramlarından hareketle ele alacağımız onun bu 'benlik' düşüncesinin yeniden ele alınmasıyla İslam düşüncesine katkıda bulunacağını ümit ediyoruz.

Üzerinde çalışmayı düşündüğüm tezin belirlenmesinde ve adının konulmasında, çalışmam boyunca her türlü çaba, gayret, özveri ve müsamahayı göstererek, eleştiri ve yol göstericiliği ile çalışmamın şekillenmesinde önemli bir paya sahip olan ve bana özgür düşünme ortamı sağlayan çok değerli danışman hocam Prof. Dr. Mevlüt Uyanık'a, Zihin Felsefesini tanıtan ve çalışmamıza yeni bir ufuk kazandıran değerli hocam

Yrd. Doç. Dr. Ferit Uslu'ya, İkbâl hususundaki çalışmamızın nüvelerinin oluşması bağlamında, derslerinden yararlandığım değerli hocam Prof. Dr. Nadim Macit'e, "Muhammed İkbâl'de Tanrı Anlayışı" adlı çalışması ile konu hakkında geniş bir bakış açısı sunan ve kaynak temininde yardımcı olan değerli arkadaşım Alim Yaya'ya, insanları her şeye rağmen sevmeyi ve çok yönlü düşünmeyi öğreten sevgili öğretmenim-hocam Ramazan Varol'a, ayrıca tez çalışmalarımın her aşamasında her türlü özveri ve fedakarlığı ile bana destek olan değerli eşim Saliha Yurttaş'a teşekkür ederim.

Tahsin Yurttaş

Ankara-2009

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
İÇİNDEKİLER	iv
KISALTMALAR	vi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ZİHİN FELSEFESİ VE YAKLAŞIMLARI

1.1. ZİHİN FELSEFESİ.....	6
1.1.1. Zihin Felsefesi Nedir?	7
1.1.2. Çağdaş Zihin Felsefesi	10
1.2. ZİHİN FELSEFESİ ÜZERİNE YAKLAŞIMLAR	11
1.2.1. Düalizm	12
1.2.2. Materyalizm	18
1.2.3. Davranışçılık	22
1.2.4. İşlevselcilik	28
1.2.5. Zihin-Benlik ilişkisi	31

İKİNCİ BÖLÜM

MUHAMMET İKBAL'E GÖRE İSLAM FELSEFESİNİN TEMEL PROBLEMLERİ

2.1. İKBAL'İN TANRI ANLAYIŞI	36
2.1.1. İkbâl'e Göre Ontolojik Kanıt.....	36
2.1.2. İkbâl'e Göre Kozmolojik ve Teleolojik Kanıt	38
2.1.3. İkbâl'e Göre Dînî Tecrübe Kanıtı	42
2.2. İKBAL'İN İNSAN ANLAYIŞI	45

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZİHİN FELSEFESİ AÇISINDAN MUHAMMED İKBAL'İN BENLİK DÜŞÜNCESİ

3.1. BENLİK VE BENLİKLE İLİŞKİLİ KAVRAMLAR.....	51
3.1.1. Benlik Kavramı.....	51
3.1.2. Benlik ve Hürriyet (İrade).....	62
3.1.3. Benlik ve Ölümsüzlük.....	74
3.1.4. Benlik ve Ruh-Beden İlişkisi.....	85
3.1.5. Benlik ve Toplum.....	93
 3.2. BENLİK-ZİHİN FELSEFESİ İLİŞKİSİ.....	 105
3.2.1. Benlik Düşüncesinin Zihin Felsefesindeki İfadesi.....	105
3.2.2. Benlik Düşüncesi ve Düalist Yaklaşım.....	113
3.2.3. Benlik Düşüncesi ve Materyalist Yaklaşım.....	120
3.2.4. Benlik Düşüncesi ve Kişi Kuramı.....	129
3.2.5. Benlik Düşüncesi ve Davranışçı Yaklaşım İlişkisi.....	138
3.2.6. Benlik Düşüncesi, Bilinç (Şuur), Üçüncü Şahıs İzahı ve Öteki Zihinler Problemi.....	150
3.2.7. İkbâl'de Bütüncü Düşünce-Benlik İlişkisi ve Benliğin İndirgenemezliği Sorunu.....	170
SONUÇ.....	184
KAYNAKÇA.....	189
ÖZET.....	195
ABSTRACT.....	197

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
Bkz.	Bakınız
ev.	Çeviren
Der.	Derleyen
İ. D. T. Y. T.	İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü
Haz.	Hazırlayan
Krş.	Karşılaştırınız
S.	Sayı
C.	Cilt
s.	Sayfa
ss.	Sayfalar arası
T.D.V.	Türkiye Diyanet Vakfı
trsz.	Tarihsiz
vd.	Ve devamı/diğerleri
Yay.	Yayınları/Yayıncılık

GİRİŞ

İnsanın varoluşsal olarak anlamak ve açıklamak istediği temel felsefi sorunlardan birisi olan Tanrı-alem ilişkisi sorunu, salt ontoloji ile ilgili olmaktan öte dini tecrübe, insanın özgürlüğü, seçme hürriyeti, ölüm ötesi hayatı, toplum içindeki varlığı, zihni durumları, bedeni, ruhu, davranışlarıyla ilgilidir. Bu açıdan benlik kavramına dair bir araştırma İslam felsefesi, Din Felsefesi, Din psikolojisi, Zihin Felsefesi ve Psikoloji ile yakından ilişkilidir. İnsanlar ilk dönemlerden beri, yukarıdaki kavramlar üzerinde düşünmüş ve muhtelif görüşler ileri sürmüşlerdir.¹

Bu nedenle, 19. y.y.'ın önemli İslam düşünürlerinden olan Muhammed İkbal'in, 'benlik' düşüncesini merkeze alarak, insanın varlığı, organizmacılık² yaklaşımı ile açıklanması ve problem alanları üzerinde yoğunlaşacağız.

Bu bağlamda İkbal'in Kur'an, klasik İslam düşüncesi ve modern bilimlere ilişkin bilgisini, benliği aydınlatma hususunda, sentezci bir bakışla, istenen düzeyde kullandığı görülmektedir.

Dolayısıyla İkbal, insan söz konusu olduğunda, gerek 'benlik' felsefesiyle gerekse bütüncü felsefe anlayışı ile, günümüz İslam düşüncesinin en önemli çıkmazlarından bir olan hayatın, insan varlığının ve 'benlik' gerçekliğinin, parçacı bir yaklaşımla ele alınma ve ya parçayı amaçlaştırarak bütünü gözden kaçırma ya da bütünü amaçlaştırarak parçaları, uzantıları atlama sorununu aşmaya çalışmıştır.

İkbal, kullandığı "benlik" (ene,hodi,ego), şuur, davranış, ruh, beden, madde, zihin, kişi, dini tecrübe, hürriyet, toplum, ölümsüzlük gibi kavramlar ile kendisine özgü bir tür "Zihin Felsefesi" yaklaşımı geliştirmiştir.

¹ UYANIK Mevlüt, **İlk İslam Filozofu Kindi'ye Göre Alemin Mahiyeti Sorunu** (Kozmolojik Bir Meselenin İtikadi bir Boyut alması.) I. İslam Felsefesi Meseleleri Sempozyumu, 8-9 Kasım 2002. Ankara. s. 99-123

² **Organizmacılık**: metafizikte evreni canlı organizmayla anoloji kurarak açıklama tarzı; evreni, parçalarının faaliyetlerine neden olup, düzen getiren bir bütünün fonksiyonuyla açıklayan görüş. Bazı ya da tüm kompleks bütünlerin, organizmalara özgü sistematik birliğe sahip olduklarını savunan anlayış. **Organizmacı Açıklama** ise, açıklamada, organizmayı temele alan, bir bütünün özelliklerini bireysel parçalarının özelliklerinden ayrı olduğunu savunan, bir şeye ilişkin açıklamada parçaların birbirleri üzerindeki karşılıklı etkileşimini hesaba katmanın zorunlu olduğunu dile getiren açıklama tarzı. Sosyolojide, toplumu organik, biyolojik bir sistem olarak gören ve toplumun birim ve öğeleriyle biyolojik organ arasında bir koşutluk kuran yaklaşım. Bkz. Ahmet Cevizci, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, 2. bs., İstanbul, Paradigma Yay., 2003, s. 299

İkbal'in insan benliğine ilişkin kavramları eleştirel olarak ele alması, tümünü birden sistemli ve organik bir bütün oluşturacak tarzda dikkatlere sunması ve sentezci yaklaşıma gidişi, aydınlatıcı bir örnek olarak görülebilir.

İkbal'in 'benlik' düşüncesini Zihin Felsefesinin yaklaşımlarından veya kavramlarından herhangi biriyle açıklamak yeterli olmaz, fikrini, Mutlak Ego vasfını, aşkınlık ve içkinliği eş zamanlı olarak içeren Tanrı anlayışında (Panenteizm) olduğu gibi, hem şuur (bilinç), zihin, ruh, ölümsüzlük, kişi, ve en önemlisi dini tecrübe halleri ile insan benliğinin deruni özsel ve niteliksel boyutuna, hem de amel, davranış, madde, beden, toplum, zaman, hürriyet(irade) ve işlevsel 'benlik' hususiyetleri ile benliğin zahiri, görünen, somut ve niceliksel boyutuna vurgu yapılması önemlidir.

Çünkü İkbal'in insan anlayışı bu iki farklı boyutun bir tür 'organik bütünlüğü' şeklinde tasavvur edilir. İkbal, 'benlik', hayat, şuur, din, kalp, basiret, dini tecrübe, organizm gibi kavramları bu bütünlüğü sağlamada, işlevsel olarak başarılı bir şekilde kullanır. Böylelikle İkbal, kanaatimizce, 'benliğin' hem Tanrı, hem evren, hem de diğer benler ve insanlarla olan ilişkisini, kişiliğini ve başkası değil de kendi oluşunu ve ölüm ötesi hayattaki bekasını garanti altına almak istemektedir.

Diğer taraftan, Aydınlanma felsefesiyle beraber, 18. yy.'dan itibaren, Batı'da, insanın ruh ve beden diye iki ayrı varlıktan oluştuğu fikri, Dekartçı öğretinin öncülüğünde iyice pekişti. Bu öğreti, ölüm ötesi hayatı, insanın kimliği problemini, zihin yapısı ve ruh anlayışını, davranışlarını, bilinci ve insan eylemlerini, hep bu düalistik yaklaşımla ele alıp açıklamaya ve bu yönde bir paradigma oluşturmaya çalıştı. Bu aşamadan sonra da, ruhun göz ardı edilip bedenin ön plana çıkarılmasının; dolayısıyla çeşitli şekilleriyle tezahür eden Materyalizmin önü açılmış oldu.

Böylece insan gerçeği, sırf işlevsel ve toplumsal bir yapının düzeni içinde eritildi. Nitekim, Dekartçı öğretinin, zamanla 'resmi öğreti' haline gelmesinden de biz bunu anlıyoruz.

Tabi ki 19. yy.'dan itibaren Dekartçı ve Düalistik insan algısına eleştiriler getirilmiş, Düalizm yeniden gözden geçirilmiş ve zihinle ilgili sadece ruha dayalı indirgemeci anlayışlar eleştirel bir elemenden geçirilmiştir.

Bu eleştiri sürecinde yeni açılımlar ve kavramlar inşa etme hususunda, Zihin Felsefesinin rolü dikkate alınmalıdır. Bu eleme sırasında, ön plana çıkan kavramlar: zihin, bilinç, kişi, hürriyet, irade, ruh-beden, şuur, duygu, davranış, algı, diğer şahıslar, ölümsüzlük vd. dir.

Ölüm ötesi hayatı, insanı oluşturan temel nitelikler (beden, davranış, beyin, ruh, zihin, kişi, işlevsel yön), bunların birbirlerini etkileyiş şeklini ve insan fiillerini yeniden eleştirel bir tarzda ele alan ve genç bir dal olan Zihin Felsefesinin temel yaklaşımları, bu tezin teorik temellerini oluşturacaktır. Bununla beraber Muhammed İkbal'in temel kavramlarından 'benlik', kişi, zihin, irade meselesi, ölüm ötesi hayata dair görüşleri, bu disiplinin içinde rahatça tartışılabilecektir.

Çünkü Muhammed İkbal, parçacı yaklaşımları reddeder ve akıl, kalp, felsefe ve din gibi birbirinden ayrı sayılan unsurları aynı çatıda toplamaya çalışarak, kendine özgü bütüncü sistemini ortaya koyar. Fakat burada din kavramı, daha merkezi bir yer işgal eder. Çünkü din, İkbal'e göre modern bilimlerin bir türlü birleştiremediği hayati ve insani unsurları birleştirebilen, insana sonsuzluk kapılarını açan yegane bütün ve sistemdir.

İslam alemindeki gerileme-sömürge asırlarının sonucunda, ümmet arasında cehalet ve hurafeler yaygınlık kazanmıştır. Modern dünyanın siyasi-iktisadi ve kültürel meydan okumalarına karşı müslümanlar, kendilerine olan öz güvenlerini kaybetti. Çözüm yolu olarak bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde batının başarılarını elde etmeyi öngördü. İslam aleminin büyük kısmında batılı ülkelerin fikri-siyasi-iktisadi ve içtimai alanlardaki meydan okumalarına karşı müslümanlar panige kapılarak, geriye çekilmiş, geçmiş düşüncelerden oluşturulan sığınaklarda yaşamaya başlamışlardır.³ İkbal ise, bu yaklaşımın tersine, düşünce sistemini, hem geleneği çok iyi okuyup ayıklayarak hem de Batı'nın düşünce sistemi ile hesaplaşarak özgün bir ruhla oluşturmuştur. 'Ene' düşüncesi, onun bu özgün ve çok yönlü paradigmasının bir yansımasıdır. Dolayısıyla İkbal'i özgün kılan, Batı düşünce sistemini ve kendi geleneğini etkin bir şekilde okuması; İslam'ın temel kaynaklarını zemin olarak

³ UYANIK Mevlüt, **Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi**, 2. bs., Ankara, Ankara Okulu Yay., 2001, s. 114-115

bu iki birikimin eğriliklerini, çok yönlü bir şekilde ayıklaması ve bunlardan özgün bir senteze ve düşünce sistemine vararak, kavramsal, hayati ve dini bir inşa faaliyetine girişmesidir. Bu, aslında İslam Felsefesinin yeniden inşasıdır.

Onun bu sistemle ilgisi ve kavramları ele alınırken, “İslam da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü” adlı eseri daha çok dikkate alınmakla beraber, diğer eserleri de ele alınacak, zihin felsefesiyle ilgili okumalarla mukayese yapılacaktır.

Bu bağlamda ele alınan temel kavramlar ise şunlardır:

- Benlik
- Zihin
- Bilinç
- Ruh-Beden
- Şuur
- İrade (hürriyet)
- Algı
- Beyin
- Ölüm ötesi hayat ve imkanı (ölümsüzlük)
- Kişi.
- Davranış
- İnsan
- Toplum

İkbal’de bu kavramların hepsi, ‘benlik’ çatı kavramı altında ve onunla ilişkili olarak ele alınacaktır.

Ülkemizde, İkbal eksenli çeşitli çalışmalar yapılmakla birlikte, İkbal’in ‘insan’ ve ‘benlik’ anlayışını bir bütün halinde ortaya koyan çalışmaların(söz gelimi, Mehmet S. Aydın’ın “İkbal’in Felsefesinde İnsan” (**İslam Felsefesi Yazıları** içinde), Cevdet Kılıç’ın “Muhammed İkbal’in Düşüncesinde Benlik Felsefesi”, ([http://perweb.firat.edu.tr/personel,\(10](http://perweb.firat.edu.tr/personel,(10) Haziran 2008) içinde) yazılarında görüleceği üzere, (Mustafa Yıldırım, **Muhammed İkbal Felsefesinde İnsan**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 1997.) tezi hariç, daha çok makale düzeyinde kalmasıdır. Yine bu cümleden olarak

Ülkemizde yapılan yüksek lisans tezlerinin (Ahmet Albayrak, **Muhammed İkbāl'in Kişiliği ve ngrdğ İnsan Modeli**, Bursa, 2001. Ali akmak, **Maurice Nedoncelle ve Muhammed İkbāl'de Tanrı-Alem İlişkişi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 1995. Celal Türer, **Muhammed İkbāl'de Din Felsefesi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 1992. İbrahim Kaplan, **Muhammed İkbāl'in Kelami Görüşlerinin Değerlendirilmesi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 1999. Veli Urhan, **Leibniz ve Muhammed İkbāl'de Tanrı-Alem İlişkişi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 1988.) İkbāl'i çalışanlara yol gösterici olması ve İkbāl'in genel anlayışının ortaya çıkması yönünde önemli bir işlevselliğe sahip olduğu söylenebilir.

Ancak, zikredilen makaleleri ve anılan tez çalışmalarında İkbāl'in 'benlik' fikri genel olarak ele alınmış ve 'benlik' kavramı, insana bakan yönü ile psikolojik, felsefi ve bilimsel boyutları ile karşılaştırmalı ve özel olarak kısmen ele alınmıştır. Dolayısıyla onun üzerinde hassasiyetle durduğu 'benlik', benliğin niteliklerinin, deruni ve zahiri yönlerinin, din, kalp, basiret ve akıl gibi çatı kavramların altında oluşturduğu insan benliğinin organik bütünlüğünün, ve bu bütünlüğün özelliklerinin yeniden ve katkı sağlayıcı bir anlayışla ele alınmasının yararlı olacağını düşünmekteyiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

ZİHİN FELSEFESİ VE YAKLAŞIMLARI

1.1. ZİHİN FELSEFESİ

Zihin Felsefesi, insan zihni ve onun ruhi, maddi, biyolojik, sosyal ve zihinsel boyutlarını ele alarak belli bir insan tasavvuruna ulaşmayı hedefleyen felsefi bir alandır. Bu bağlamda, Zihin Felsefesinin temel problem alanı insanın kendisidir ama bu konuda söz söyleyen tek alan değildir. İnsanın boyutlarının ne olduğu, kendisinde fark edilen zihinsel ve bedensel unsurlar arasında nasıl bir ilişkinin olduğu, onun manevi ve tecrübi boyutları, insanın davranışları, bilişsel özellikleri, şuuru, ruhu ve kişiliği hakkında, hem felsefenin diğer dalları, hem modern bilimler ve hem de dinin söyledikleri vardır.

Bu nedenle “Zihin Felsefesi, birçok noktalarda, öteki felsefe alanlarıyla kesişir. Söz gelimi, sanat felsefesi estetik tecrübelerle, ahlak felsefesi ahlaki duygularla, bilgi teorisi duyu tecrübesiyle, hukuk felsefesi güdüler, niyetler ve kasıtlarla ve din felsefesi de, dini tecrübeyle ilgilenirken, tüm bu disiplinler Zihin Felsefesiyle çakışır veya başka bir ifadeyle örtüşür. Zihin Felsefesi, en çok metafizikle çakışmaktadır; çünkü bu disiplinin en temel sorunları, tüm gerçeklik dünyası ile ilişki içindeki zihinsel olayların statüsü ve mahiyeti ile ilgilidir. Yani bunlar, zihinsel olayların metafiziksel statüleriyle ilgilidir.”⁴

Bununla beraber Zihin Felsefesi, hafıza, ruh, davranışlar ve algı gibi kavramların çözümlenmesinde öncü olan psikolojiden de faydalanır. Onun bilimsel ve deneysel sonuçlarını kullanır.⁵

Görüldüğü gibi Zihin Felsefesi, din dahil, diğer pekçok bilim dalı ve felsefi yaklaşımlarla girift bir ilişki içindedir. Kişi, kendini tanımlamalıdır.

⁴ Jerome A. Shaffer, **Zihin Felsefesi**, çev., Turan Koç, 2. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2005, s. 22

⁵ Shaffer, a. g. e., s. 22

Evreni ve daha üst başlık olan ‘varlığı’ tanımlamak ve tanımak yine kendi zihnimize, iç dünyamıza ve varlığımıza teemmül etmekle olacaktır. Varlığın hakiki niteliklerini keşfetmenin yolu, yine insanın kendisini tanımlamasına, kendi bütünlüğünü bilmesine ve hayati fonksiyonlarını keşfetmesine bağlı gibidir. Kendimize teemmül ederek yöneldiğimizde “ilk akla gelen, düşünme, zihin, akıl ve ruh gibi kavramlar oluyor.”⁶ Burada üzerinde yoğunlaşacağımız husus ise Zihin Felsefesinin tanımını yaparak bu disiplin çerçevesinde oluşan yaklaşımları ve bu yaklaşımların yukarıda belirtilen kavramları kendi anlayışları çerçevesinde ele alış tarzlarıdır.

1.1.1. Zihin Felsefesi Nedir?

Zihin Felsefesi, “Zihnin özünü, doğasını, varoluşunu, kapsamını ve içeriğini araştıran, zihnin dünyayla ilişkisinin nasıl kurulduğunu, zihnin kendi dışındaki nesnelerle nasıl ilişkiye geçtiğini temellendiren; ‘anımsama’, ‘anlama’, ‘acı çekme’ gibi zihinle bir biçimde ilişkisi olan bir takım yaşantıları ya da zihnî (şuura ait) durumlarını inceleyen, zihin durumlarının ya da bilinç yaşantılarının birbirleriyle olan ilişkilerini olduğu denli, zihinler arasındaki ilişkileri, zihnin başka zihinler ile olan ilişkisini de çözümleyen, zihin ile beden arasındaki ilişkiyi, kimileyin zihin-beden ayrımını ve koşullarını da soruşturan ‘iç dünya/dış dünya’, ‘zihin/zihin dışı’ gibi bir takım temel ayrımların dayanakların ve felsefî bakımından geçerliliklerini sorgulayan; ‘amaçlı eylem’, ‘yönelmişlik’ ve ‘özel deneyim’ gibi doğrudan zihin ile zihinsel etkinliğin insan varoluşundaki yerini bütün yönleriyle dizgeli bir biçimde ele alan felsefe dalıdır.”⁷

Shaffer’in da belirttiği gibi, Zihin Felsefesi, felsefede başlı başına bir daldır. “Eğer bizden, felsefenin Zihin Felsefesi denen dalının genel bir özelliğini vermemiz istenseydi, bunun başta bilincin mahiyeti olmak üzere, ne tür şeylerin bilinçli olduğu veya bilince sahip olabileceği ve (zihinsel olaylar

⁶ Şeref Günday, **Zihin Felsefesi**, 1. baskı, Bursa, Asa Yay., 2003, s. 13

⁷ Ali Baki Güçlü, Erkan Uzun, Ü. Hüsrev Yoksal, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Sanat Yay., 2005.

diye adlandırabileceğimiz) sadece bilinci olan varlıkların bağlı bulunduğu olaylarla (phenomena) ilgilenen bir dal olduğunu söyleyebilirdik.”⁸ Tanım olarak, Shaffer’e göre “Zihin Felsefesi, her türlü zihinsel olayla ilgilenen bir disiplindir; tabii burada zihinsel olaydan, özellikle bilinçli varlıkları kapsayan tüm olaylar anlaşılmalıdır.”⁹

Tabi ki bu tanımda “Bilinçli varlık ile kastedilen ne?” sorusu gündeme gelebilir. Bu soru gelip zihnin ne olduğuna dayanır. Öyle ise burada şunu sormanın daha önemli ve öncelikli olduğu anlaşılacaktır: “Zihin nedir?” Bu Zihin Felsefesi’nin en temel sorusudur ve yaklaşımlar bu sorunun cevabı ekseninde farklılaşır. Bu soruya cevap olarak şöyle denilebilir: “Zihnin, anlama, bilgi edinme ve düşünme gücü. Anlayış, anlam verme yeteneği. Duyum, akıl ve şuur üçlüsünde en yüksek yeri alan yeti. Aslında zihnin kendisi başlı başına bir metafiziktir.”¹⁰

Ayrıca konunun metafizikle yakından ilişki içinde olması, sırf empirik verilerin bize tümel bir zihin tasavvuru veremeyecek olmasındandır.¹¹ Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Zihin Felsefesi’nde, İkbâl’de olduğu gibi, metafizik boyut da ön plana çıkarılır. Ayrıca, insan hakkında yapılacak felsefi tanımlamalar da bu boyut üzerinden yürütülür.

Zihnin kendisi merkeze alınarak yapılan bir zihin tanımı ise, yine İbn-i Sina’nın zorunlu varlık anlayışı ve nefis kavramına yüklediği anlama benzer olarak¹², zihnin kendisine yönelir.

“En genel anlamıyla Zihin Felsefesi, zihnin özünün araştırılmasıdır veya “Zihin aracılığı ile zihinsel dilin araştırılmasıdır.”¹³ Buradan çıkan sonuç

⁸ Shaffer, **a. g. e.**, s. 17

⁹ Shaffer, **a. g. e.**, s. 18

¹⁰ Süleyman Hayri Bolay, **Felsefi Doktrinleri Ve Terimleri Sözlüğü**, 9.bs., Ankara, Akçağ Yay., 2004, s. 472

¹¹ Günday, **a. g. e.** s. 31

¹² İbn Sina’da “nefs” kavramına yüklenen anlam ve zorunlu varlık kavramının tahlili için Bkz., İbn Sina, “Nefs Tözünün Beden Tözünden Ayrı Olduğuna Dair” çev., Hasan Şahin, **İslam Felsefesi Tarihi Dersleri**, Ankara, İlahiyat Yay., 2000, ss. 141-142, ve, İlhami Kutluer, **İbn-i Sinâ Düşüncesinde Zorunlu Varlık**, İstanbul, İz Yay., 2002, ss. 145-150 ve ss. 217-223

¹³ Michael M. **Philosophy in Mind**, Londra, 1994, s. 5

şudur: Evrenin anlamı yine insanın kendisinden ve onun kendi zihnine yönelmesinden geçmekte ve açığa çıkmaktadır.

Günday’a göre, “Zihin Felsefesi, zihinsel dilin araştırılıp bir zihin teorisinin oluşturulması, zihinsel problemlerin ortaya konulması, bilimsel verilerin ötesine geçilmesi , zihin hakkında a priori tartışmaların ortaya konması, insanın kendi subjektivitesine ve diğerlerinin yaşantılarına eğilmesidir.”¹⁴

İnsanın hayvanlardan farkı, geçmişi hatırlaması, geleceği planlayabilmesi ve önermeler (kaziye) ortaya koyabilmesidir. Fark olarak buna, duygularımızın, algılarımızın, düşünmemizin ve inanışlarımızın daha girift olmasını da ekleyebiliriz. Peki bu özellikler madde midir? Madde olsaydı bizim tüm üst düzey özelliklerimiz -düşünme gibi- parçalanabilen maddeye indirgenmiş olmaz mıydı? Bu durumda şöyle bir sonuca ulaşıldı: “En azından zihnin kendisinin maddî olması gerekir.”¹⁵ Tabi ki bu düşünce, pek çok zihinsel soruları ve eleştirileri de beraberinde getirecektir.

Diyelim ki ben, gece, üstü açık olan bir balkonda yattım ve bir ara uyandım. Gözlerimi açar açmaz ışıklı yıldızların görüntüsü gözüme geldi ve görüntü beynimin arka tarafındaki görüntü merkezine ulaştı. Bu aşamadan sonra ilgili veriyi, sinirler, beynin belli merkezlerine ulaştırdı. Tabi ki ilgili merkezler harekete geçirilmeden görmemiz mümkün değil. Şimdi bu aşamaya kadar olan şeyler fizikseldir. Bununla birlikte görüntü beyne ulaşp değirmenlerde öğütüldükten sonra farklı bir şey daha olur. Yani zihin, burada bir ‘görüntü farkındalığı’ oluşturur. İşte bu ‘şuur’dur. Ve ben, görüntüyü ‘fark eder’im ve anlarım. İşte bu ‘farkındalık’, anlama, analiz ve senteze dayalı, ‘mental’ yani ‘zihinsel’ (şuura ait) bir şeydir. Benim yıldızları gördükten sonra, onları kavrayışım, ‘şuuru’, yıldızların bana çok eski bir dostumu hatırlatışı ‘duygu’yu tezahür ettirir. İşte meselenin en kritik noktası da burada açığa çıkar. Bu ‘duygu’, ‘şuur’ ve ‘anlama’ dediğimiz hadiseler nasıl bir

¹⁴ Günday, a. g. e. s. 31

¹⁵ Günday, a. g. e., s. 9

şeydir? Maddî mi zihinsel mi? Yoksa her ikisi de ya da hiç biri mi? Veya - İktbal'in 'ego' düşüncesinde olduğu gibi- başka bir çıkış yolu da var mı?

Bu sorular etrafında cevaplar oluştururken pek çok yaklaşım oluşmuştur. Bunlardan en bilineni de Düalistlik yaklaşımıdır. Bunların dışında, Davranışçılık, İşlevselcilik, Natüralizm ve Materyalizm gibi yaklaşımlar da zihin-beden ve zihin-beden bütünlüğü problemine ilişkin geliştirilmiş çözüm ve öneriler sunmaktadır.

Sonuç olarak Zihin Felsefesi, insanı konu edinmekte ve onun şuurlu durumlarından yola çıkarak, insanın zihni, ruhi, duygusal, anlamsal, fiziksel, hatta dolaylı olarak sosyal yönlerini netleştirmeye çalışan ve tüm bu boyutlardan hareketle onu ve zihnini, belli bir yaklaşıma göre tanımlamaya çalışan bir disiplin olarak tanımlanmaktadır.

1.1.2. Çağdaş Zihin Felsefesi

Genel olarak çağdaş felsefe, tarihsel olarak, 19. yy.'ın sonlarından başlayıp günümüze kadar uzanan felsefedir. Çağdaş felsefeyi karakterize eden özelliklerin başında, onun, 20. yy.'da ortaya çıkan kimi temel durum ve oluşumlardan, örneğin modern toplumun bilim karşısındaki ikircikli tavrından, dile yönelik ilgiden, dünya savaşlarının yarattığı umutsuzluktan, toplumsal koşulların yarattığı güven bunalımı ve yabancılaşmadan yoğun bir biçimde etkilenmiş olması gelir.

Çağdaş felsefeyi karakterize eden ikinci özellik, 20. yy'da filozofların Batı felsefesine Kant'tan beri damgasını vuran konstrüktivizm ve görecelikten kaçınma çabası içine girmiş olmalarıdır. Nesnelliği yeniden yakalamaya çalışan çağdaş felsefe, aynı zamanda nesnel olarak varolan bir evrenin bilgisinin mümkün olduğunu savunan bir felsefe olarak ortaya çıkar.

Çağdaş felsefede tarihsel bir sıra içinde ortaya çıkan dört ayrı gelenekten söz edilebilir; metafiziksel gelenek (Bergson, John Dewey ve Alfred North Whitehead), analitik gelenek (Hobbes, Hume, George Edward Moore, Russel, Ludwig Wittgenstein), fenomenolojik gelenek (Husserl), ve

eleştirel ya da yıkıcı gelenek (Michel Foucault).¹⁶ Bu bağlamda çağdaş zihin felsefesi de, gelişen bu dört damarın her birinden beslenerek oluşmuştur.

Aslına bakılırsa, 18. yüzyıldan önce ‘zihin’ terimi pek kullanılmazdı. Bu kavramın yerine ‘ruh’ kavramı kullanılırdı. Zihin kavramı ise son zamanlarda daha çok kullanılmaya başlandı. Öyle ki artık ruh kavramı, ispatsız bulunarak en azından entelektüel düzlemde terk edilmeye başlandı.

Günümüzdeki Zihin Felsefesi’nin kurucuları olarak Gilbert Ryle ve hocası Ludwig Wittgenstein, Zihin Felsefesinde yeni bir yaklaşım ve metot sunar. Wittgenstein yeni kavramlar türeterek ve dil felsefesini de kullanarak analitik ve linguistik temellendirmeler yapar.¹⁷

Böylece “güç, yatkinlik, kapasite ve proses, eylem, proses ve ifade gibi kavramlar ortaya çıktı.”¹⁸

Çağdaş Zihin Felsefesinde “ “kendi zihnimiz” ve “diğerlerinin zihni” problemi gündeme geldi. Ayrıca ahlaki psikoloji, iç tecrübe gündeme getirilerek, Zihin Felsefesi ile ahlak arasında bir köprü oluştu.”¹⁹

“Benim, öteki zihinleri kendi zihnimden hareketle bilme imkanım nedir?” sorusuna cevap arandı.

“Bunlara ilave olarak cognitive kavramlar ortaya çıktı. Bu kavramlar; anlayış (understanding), düşünme (thinking), inanış (belief), hafıza (memory), algı (perception), hayal (imagination), ve irade (will) gibi kavramlardır.”²⁰

Çağdaş Zihin Felsefesinde ele alınan problemler zihnin neliği, öteki zihinler, parapsikoloji , ahlâki psikoloji, eylem ve zihin ilişkisi, algılar gibi sorunlardır.

1.2. ZİHİN FELSEFESİ ÜZERİNE YAKLAŞIMLAR

Bu bölümde İkbâl’in “benlik” düşüncesini tahlil etmeye bir hazırlık anlamında, Zihin Felsefesinin yaklaşımlarını ele alacağız. Bu yaklaşımlar, Düalizm, Materyalizm, Davranışçılık, İşlevselciliktir. Bunlar, Zihin

¹⁶ Ahmet Cevizci, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, 2. bs., İstanbul, Paradigma Yay., 2003, s. 85

¹⁷ Günday, **a. g. e.**, ss. 27-28

¹⁸ Günday, **a. g. e.**, s. 28

¹⁹ Günday, **a. g. e.**, s. 28

²⁰ Günday, **a. g. e.**, s. 28

Felsefesinde en çok bilinen ve konunun temel hatlarını ortaya koyabilecek tartışma alanlarını ifade eden yaklaşımlardır.

Bu bölümde İktbal'in "benlik" düşüncesi ile ilgili bir bilgi vermeyi hedeflemedik. Amacımız sadece Zihin Felsefesi ve onun yaklaşımları hakkında bilgi vermektir. Bunun nedeni ise, Zihin Felsefesinin açıklamalarını konumuz gereği, İktbal'in "benlik" fikrinde kullanacak olmamızdır. Şimdi bu yaklaşımlar hakkındaki açıklamalarımıza geçebiliriz.

1.2.1. Düalizm

Düalizm, ikici yaklaşımdır. Monizmin (bircilik) zıddıdır.²¹ Ruh-beden ikiliğini öngörür. Platon'dan Descartes'e kadar ortaya konulan ruh-beden ikiliği yaklaşımına, ruh baskın geldiği için "İdealizm" de denir.²²

Bu yaklaşımın en eski temsilcisi Platon'dur. Platon, ruhun özünün hayat olduğuna inanıyordu. Ruh, kendi kendine hareket verme, kendi hareketinin kaynağı olma imkanına sahiptir. O bedenden önce de vardı, sonra da var olacaktır. Her şeyin iyi ve kötü sebebi de ruhtur.²³

Platon böylece akıl ve akıldışı; beden ve zihin; ruh ve beden ayrımını o denli belirginleştirir ve bunu temsili olarak o denli anlaşılır bir tarzda anlatır ki, artık bu anlayış, bir süre sonra, Empirizm'e kadar 'resmi öğreti' olarak kabul edilir. Hatta "Plato'dan, Freud'a kadar insan doğasına ilişkin kavramlar oluşturma çabaları, kısmen hayvansı, kısmen Tanrıların izini taşıyan, akıl dışı bir çekirdek tarafından (idealar) yönetildiğimiz yolunda sorgulanması olanaksız bir inanç üzerine kuruludur."²⁴

Platoncu anlayışta maddeyi hakkıyla temsil ve takdir eden idealar ayrıdır. Platon "ruh nedir?" sorusuna cevap olarak "Objeleri her görüşünde ideleri hatırlayan, hayatın üzerinde cereyan ettiği esas ve temel prensiptir."²⁵ der. Ona göre beden ise ancak ruha sahip olması ve ruh tarafından canlı

²¹ Bolay, **Felsefi Doktrinleri Ve Terimleri Sözlüğü**, s. 203

²² Bkz., İdealizm'in tanımı ve çeşitleri hakkında: Ahmet Arslan, **Felsefeye Giriş**, 6. bs., Ankara, Vadi Yay., 2002, ss. 99-104

²³ Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, 10. bs., İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Yay., 2002, s. 252

²⁴ John Mc Crone, **Aklıdışılık Miti (Platon'dan Uzay Yoluna Kadar Aklın Bilimi)**, çev., Şen Sür Kaya, 1. bs., İstanbul, Milliyet Kitapları, 1997, s. 15

²⁵ Hüsameddin Erdem, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, 4. bs., Konya, Hü-Er Yay., 2000, s. 219-221

kılınması sayesinde yaşayabilen bir madde ve ruh için bir hapishanedir.²⁶ Platoncu düalistlik anlayış, Hristiyan teolojisinin kopmaz bir parçası olduktan sonra, artık karşı konulmaz bir güç ve hakimiyetle anlayışının rüzgarlarını her yere saçtı. Yani insan bilgisinde ve Batı tarihinde düalizm kaçınılmaz oldu.²⁷ Düalizm, bu hakimiyetini, Reform ve Rönesans'a kadar devam ettirdi. Rasyonalizm, her ne kadar yaklaşımının merkezine akli yani rasyonel düşünmeyi koysa da, bu yaklaşımın öngördüğü akıl da bile bir "akıl dışılık düalizmi" vardır.²⁸ Nitekim bu anlayışta - Descartes, Leibniz, Spinoza örneklerinde olduğu gibi- akıl (zihin), bedenden tamamen farklı ve soyut kabul edilir.

Düalistik anlayışın son dönem öncüsü ise Descartes sayılır. Ona göre, zihin, maddî olmayan (immateryal) bir tözdür. Tözden kastı şudur: Zihin, kendi başına var olabilir ve başka hiçbir unsura indirgenemez. Descartes'in düşünce dünyasında bir de beden vardır. Beden maddedir, düşünemez ve uzayda yer kaplar.²⁹

Descartes'te insan, zihin ve bedenden meydana gelir. Beden ölse bile, zihin, dünyada veya başka bir yerde var olmaya devam edebilir. Bu çeşit bir düalizmde hiçbir zihinsel, maddesel olamaz ve hiçbir maddesel olan da zihinsel olamaz.³⁰ Yani, ruh ve beden yekdiğerine indirgenemeyen ayrı ilkelerdir.³¹

Descartes'in bu yaklaşımına yöneltlen ve cevaplanması oldukça zor en ciddi soru şudur: Madem zihin-beden ikiliği bu kadar nettir. Peki bu ayrım da zihin bedeni, beden zihni nasıl etkiler? Yani bu ikisi arasındaki zihni veya özsel bağın keyfiyeti nasıl cereyan eder? Çağdaş Zihin Felsefecilerinden ve önderlerinden biri olan Gilbert Ryle, "Resmî Öğreti" olarak isimlendirdiği Descartesci öğretiyi "Zihin Felsefesi" adlı kitabında geniş olarak ele alır ve bu düalistik yaklaşımı aşağıda ifade edildiği şekliyle çok ustaca ve haklı olarak eleştirir:

²⁶ Erdem, a. g. e., s. 222

²⁷ Aydın, a. g. e., s. 144

²⁸ McCrone, a. g. e., s.

²⁹ Günday, a. g. e., s. 33

³⁰ Günday, a. g. e., s. 34

³¹ Bolay, a. g. e., s. 203

i) Bilgi :

-Resmi Öğretilere göre, her insanın bir bedeni bir de zihni vardır. Zihin, beden öldükten sonra da var olmaya devam eder. İnsan bedenleri uzamsaldır ve mekanik yasalara konu olurlar.

-İnsan için ikili bir dünya, ikili bir yaşam söz konusudur. Fizikseli dışsal, zihinsel içsel diye ifade etmek alışılmış bir yoldur. Bunlar Dekartçı söylencenin argümanlarıdır.

i) Eleştiri :

-Bir insanın derisinin dışında kilometrelerce uzaklıktaki fiziksel etkenler ya da uyarıcılar nasıl oluyor da kafamızın içinde zihinsel oluşumlara neden olabiliyor?

-İçsel ve dışsal ayrımını, metafor (mecaz) olarak kabul etsek bile, yine de bir insanın zihninin ve bedeninin birbirini nasıl etkilediği konusu kavramsal güçlüklerle yüklü ürkütücü bir konudur.”³²

-Ryle, beden-zihin ayrımında, gücün ne tarafta ve nasıl kullanıldığının tam olarak anlaşılmadığını ve etkileşimin fizikten psişığe, psişikten fiziğe atılan bir top oyununa benzediğini dile getirir. Dolayısıyla Ryle, zihin-beden tartışmasında, Dekartçı söylencenin ikici yaklaşımının, insanın doğasını ve varlığını anlamlandırma hususunda aşırıya kaçarak, kategorik tanımlamanın tuzağına düştüğünü ifade etmektedir.

ii) Bilgi:

-Düalistik ayrıma göre, fiziksel olan bir şey hem uzayda hem de zamanda vardır. Zihinsel olan ise zamanda zorunlu ama uzayda zorunlu değildir.

-Yine Dekartçı anlayışın mutlak olarak vurguladığı şekli ile, zihin ve madde arasında tam bir karşıtlık vardır.”³³

-Zihin tam müdrikdir ve bilince dair ne varsa hepsini kuşatır. Dolayısıyla, duyu algıları, hatalı ve bulanık olabilir; ama bilinçlilik ve içe bakış hatalı olamaz. Böylece Descartes, içsel yaşamın her yönüyle tanınan ve aksi bir durumun düşünülmemeyeceği bir hayat ırmağı olarak görür. Dolayısıyla o

³² Gilbert Ryle, **Zihin Felsefesi**, çev., Sara Çelik, İstanbul, Afa Yay., 1995, s. 27

³³ Ryle, **a. g. e.**, s. 31

zihni, insanın eylemleri ile de bağlantılı görmeksizin idealize eder ve zihne soyut bir kuşatıcılık atfeder.

-Mutlak yalnızlık, ruhun kaderi olarak görünmektedir. Bu durumda, sadece bedenler birbirleriye buluşabilir.

İi) Eleştiri:

-Ryle'a göre, 'resmi öğretinin', düalistik zihin-beden yaklaşımı tam anlamıyla bir makinedeki hayalet (ghost in the machine) temsilidir.³⁴

-Ryle'a göre, "resmi öğretide", bir "kategori yanlışlığı" yapılmıştır. Burada varolanın dışında, gerçek, anlaşılır, yönlendirici ve esas bir varlık yani zihin varmış gibi gösterilmiştir.

Ryle, üniversitenin, tüm birimleri ve elemanlarıyla kendisine gösterildiği bir kişinin, bu aşamadan sonra, "Tamam da üniversite denen şey nerede?" diyerek ayrı bir "idea" belirleme hakkının olmadığını söyler. Her yerde olan; ama hiçbir yerde görülmeyen bir hayalet kişilik (ghost) anlayışına karşı çıkar. Ryle, öncelikle, çifte (ikici) yaşam öyküsünün kaynağını, zihinsel kökten dolayı, "kategori yanlışlarının" oluşturduğunu göstermeyi hedef edinmiştir.

Ryle, "Resmi Öğreti"ye hücumlarını artırdıktan sonra şöyle der: İşte makinedeki hayalet kuramı da aynı yanlışlığı yapmaktadır. O, hem bedenlerin hem de zihinlerin var olduğunu öne sürer.

Buradan da anlaşıldığı üzere Ryle, insan benliğinin düşünmesini, duygulanmasını ve amaçlı eylemlerini tam olarak kanıtlanmamış ve her yerde olan, fakat hiçbir yerde bulunmayan soyut bir düşünceye dayandırılmasını doğru bulmaz. Bunun kişiyi aşırı bir uç olan materyalist insan ve zihin tasavvuruna da götürme riskinin söz konusu olabileceğini vurgular.³⁵

Descartes'e göre, bilincin öznesi ruhtur. Artık çağdaş filozoflar, Descartesçi bu öğretinin işlevini yitirdiğini ve insana -onun işlevsel ve bütünsel yönleri ile- bir bakış açısı kazandırmadığını sık sık söylerler.

Bu nedenle düalistik zihin-beden ayrımını eleştirerek yeni bir senteze ulaşılması gerektiğini vurgularlar. Aslında bu yeni yaklaşımlar ve zihin-beden ayrımına yapılan eleştiriler -yeri geldiğinde açıklayacağımız üzere- İkbâl'in

³⁴ Ryle, a. g. e., s. 37

³⁵ Ryle, a. g. e., s. 46

ruh-beden ayırımına karşı yapmış olduğu eleştiri ve yeni önerileri ile uyum içersindedir. Bu durum aşağıda belirtildiği şekli ile son dönem filozofları tarafından da böyle ele alınmış ve ikinci yaklaşıma yapılan eleştiriler, artık bu kadim damarın, insanı ve onun ferdiyetini tanımlamada etkisiz olduğunu göstermiştir.

Bu konuda çağdaş Zihin Felsefecisi Shaffer şöyle söyler:

“Düalist teoriler şu sırada revaçta değildir. Bunlardan hoşnut olunmayışın belli başlı iki kaynağı bulunmaktadır:

- 1) Çok sayıda filozof, bir şey ya da varlık olarak ruh (mind) kavramının anlaşılabilir kılınacağı konusunda şüphe içindedirler.
- 2) Aklen izahı mümkün olsa bile, bundan çıkan dünya görüşü birçoklarına gereksiz bir karmaşa olarak görünmektedir.”³⁶

Görüldüğü gibi, zihnin, soyut ve idealize edilmiş yönüyle ağır bastığı bu düalistik söylence, hem kimlik problemi (ferdiyet kazanma) açısından, hem ruhun bedenle ilişkisi problemi açısından ve hem de varolduğu iddia edilen ruhların neliğinin bilinmesi açısından tercihe şayan olmamaktadır.

Ayrıca, mutlak ikinci anlayışın zihni ve ruhi durumları saf dışı edip, her şeyi -zihni dahi- maddî olan beyinle açıklayabildiğini düşündüğü bir Materyalizm hakimiyetine kapı aralaması da söz konusu olabilir. Zaten materyalistik insan yaklaşımı da, ruhçuluğun antitezi gibidir.

Bununla birlikte, John R. Searle de “Descartesçi Öğretinin” içe bakışının eminliğinin şüphe götürür bir iddia olduğunu söyleyerek şöyle der: “Fakat eğer, iç gözlem ile iç denetim yapmamıza yarayan tıpkı görme yetisi gibi, ama biraz daha az, özel bir yetiyi kastediyorsak, bu durumda, herhalde böyle bir yeti yoktur. Olamaz; çünkü iç denetim modeli, denetlenen nesne ile onu denetlemek arasında bir ayırım yapmayı gerektirir ve bu ayırımı bilinçli

³⁶ Shaffer, a. g. e., s. 64

durumlar için yapamayız.³⁷ Dolayısıyla Searle de, bilincin ve ona ait fonksiyonların, düalizmin katı kalıpları içerisinde bölünmesini, bedenın yalnız bırakılarak ruhun dışlaştırılmasını, insanın bütünlüğü açısından doğru bulmamaktadır.

Bu düalistik yaklaşımın yanında, Paralelizm, Materyalizm gibi başka ikici yaklaşımlar da vardır. “Paralelizm, öğretı olarak, iki veya daha çok olaylar serisinin karşılıklı olarak birbirlerine paralel olduğunu ileri sürer. Bu düşüncede ruh ve madde dünyası, aynı gerçekliğin iki ayrı görünüşüdür.”³⁸

Paralelizm’de ruh ve beden, ayrı varlık kabul edilmiş ve ikisi de aynı anda kurulan, aynı anda çalmaya başlayan, aynı anda zillerinin sesini kesen ve pillerini aynı zamanda bitiren birer saat gibi düşünülmüştür. Paralelizm, insanın zihni boyutunu ele alırken, konuya psiko-fizik açısından yaklaşır. Psiko-fizik açıdan öğretı, her psişik olayı bir fizik veya fizyolojik olaya tekabül ettirir ve zihni olayla, dimağı olayı aslında bir ve aynı olayın iki yüzü ve iki görünüşü şeklinde ifade eder.³⁹ Yine bu düşüncede, insan iradesi belirlenmiştir ve insanın seçme özgürlüğü elinden alınmıştır. Bu bağlamda paralelizm, mekanist oldukları ve insan hürriyetini engelledikleri için etraflıca eleştirilmiştir.

Biz ileride İkbâl’in ‘benlik’ düşüncesini, Zihin Felsefesinin bu yaklaşımı ile kıyaslarken, bu öğretinin insan hürriyetini kısıtlamasını, benliğin ise hürriyeti olmazsa olmaz olarak gördüğünü ele alacağız. Ayrıca İkbâl’de Tanrı’nın ‘Mutlak Ego’ olarak ‘sonlu ego’ya, irade, seçme özgürlüğü ve hareket serbestisi bakımlarından yer açtığını ifade edeceğiz. Halbuki “Paralelizm de paralelliği sağlayan bizzat Tanrı’nın kendisidir.”⁴⁰ Ve bu da insanın benliğini ve zihni durumlarını, daha önceden belirlediği sistemin belirlenmiş kulvarına sokarak, tahdit eder.

³⁷ John R. Searle, **Zihnin Yeniden Keşfi(Zihin Felsefesi)**, çev., Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yay., 2004, s. 183

³⁸ Bolay, a. g. e., s. 338

³⁹ Bolay, a. g. e., s. 339

⁴⁰ Günday, a. g. e., s. 145

1.2.2. Materyalizm

Zihin Felsefesini, Materyalizmin psiko-fizik boyutu ilgilendirir. Dolayısıyla konu daha çok, varlık felsefesinin insana bakan yönü ile ele alınacaktır.

Tam anlamıyla zihin-beden probleminin somutlaştığı yaklaşımdır. Materyalizmin merkezinde madde vardır. Her şey maddedir ve tüm zihinsel süreçler ancak beynin bir yan sanayi ve parçası kabul edilir. “Bütün bilinç olaylarını bir ‘gölge hadise’ olarak kabul eder ve onları, kendilerine karşılık gelen fizyolojik olaylarla izah eder. Örneğin, acı, haz, düşünce, ihtiras, karar gibi olayları beynin, sinir sisteminin iç salgı bezlerinin faaliyetleriyle izah eder. Diğer bir ifadeyle Materyalizm, Zihin ifadeleri ile beyin ifadeleri özdeşleştir diyen görüştür. Bu yaklaşıma “fizikalizm” de denir. Savunucuları J.J.C.Smart ve Dawid Armstrong’tur.⁴¹ Tabi ki, ilk materyalist olarak atom merkezli dünya görüşü ile Demokritos kabul edilir. Onun atomculuk fikri fizikalist görüşün temel materyalistik ilkelerini belirlemiştir.⁴²

Bununla birlikte, Thomas Hobbes’te de, varolan her şey, fizikî özelliklere sahiptir. Varolan her şey, maddeden meydana gelmiştir. Tüm duygu ve düşünceler, fizikî objeler tarafından oluşturulur. Özet olarak, materyalist insan ve zihin algısında duygular da fizikîdir, düşünceler de fizikîdir.⁴³

Yön, fiziksel olandan zihinsel olana doğrudur ve zihinsel olaylar daima fiziksel değişimlerin sonuçlarıdır. Zihni olaylar, fizikselin gölgesidir ve etkileme gücüne sahip değildir.⁴⁴ Materyalizm, ilham, sezgi, fantezi, ihtiras, içgüdü, gizemli yaşantılar, cesaret gibi ‘akıl dışı’ kabul edilen şeyleri maddeye indirgemiş ve böylece bütün bu değişken durumların, açıklanabilir fiziksel şeyler olduğunu iddia etmiştir. Tabi ki bu bir iddiadır ve arka planında pek çok eleştirel soru sorulur. Örneğin şu tarz sorgulamalar ola gelmiştir:

“Zihniniz, beyninizle bağlantılı olmasına karşın beyninizden farklı bir şey midir? Yoksa zihniniz,

⁴¹ Günday, a. g. e., s. 145

⁴² Arslan, a. g. e., s. 92

⁴³ Günday, a. g. e., s. 82

⁴⁴ Shaffer, a. g. e., s. 108

beyninizden mi ibarettir? Düşünceleriniz, hisleriniz, algılarınız, duyumsamalarınız ve istekleriniz, beyninizdeki bütün fiziksel süreçlere ilave olunan bir şey midir? Yoksa onların kendileri bir takım fiziksel süreçler midir? Siz çikolata tadını alırsınız. Bu nedir? O, sadece bir takım beyin hücrelerinizde meydana gelen fiziksel bir olay olabilir mi? Yoksa onun tamamen farklı türden bir şey mi olması gerekir? Sinir sistemiyle çalışan bedenimizden fazla bir şeye sahip olmalısınız.”⁴⁵

Yazar devamında bu yaklaşımın da Descartesçi öğretisi gibi ikici olduğunu, zihinsel süreçlerin beyinde cereyan etse bile, bunların (duygu, düşünce vs.) beyine indirgenemeyeceğini, beynin, kendi içinde işleyen zihinsel süreçlere sahip olduğunu vurgular. “Fakat belki de dünyada fiziksel ilimle anlaşılabilir olandan daha fazla bir şeyler vardır.”⁴⁶ Bu Materyalistik yaklaşıma “ruh-beden özdeşliği kuramı” ya da “epifenomenalizm de denir.”⁴⁷ Sanki bu kuramda, insanı anlamayı kolaylaştıran bir yön var gibidir; ama epifenomenalizme yöneltilen sorgulamalar bununla da kalmaz.:

Materyalizm kuramı, iki şeyden, birini (maddeyi) öncelemek ve seçmek zorunda bıraktığı için J.Searle tarafından da eleştirilir: “Maddeci filozoflar, bizim zihinselci kelime hazinesini kullanmamızın temelini oluşturan bazı görüngülerin gerçekliğini inkar etmeksizin, zihinsel özelliklerin varlığını reddetmek istiyorlar. Bu durumda onlar, alternatif bir kelime hazinesi bulmak zorundalar.”⁴⁸ Searle devam eder: “Bu nedenle filozof zihnin maddeci bir açıklamasını yapmaya girişir. Sonra da, bir dizi güçlüklerle karşılaşır. Onun bir şeyleri daima dışarıda bıraktığı her zaman bellidir. Örneğin semantik içerik dışarıdadır.”⁴⁹

⁴⁵ Thomas Nagel, **Her Şey Ne Anlama Gelir?**, çev., Hakan Gündoğdu, 1.bs., İstanbul, Paradigma Yay., 2004, s. 20

⁴⁶ Nagel, **a. g. e.**, s. 21

⁴⁷ Turan Koç, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, 2. bs., İstanbul, İz Yay., 2005, s. 62

⁴⁸ Searle, **a. g. e.**, s. 48

⁴⁹ Searle, **a. g. e.**, s. 49

Yine şöyle sorular sorabiliriz: Maddenin zeki olmayan parçalarının zeka üretiyor olması nasıl mümkündür? Zeki olmayan gri hücrelerin (beynin), zekice davranışlar üretebilmesi nasıl mümkündür?

Materyalizme yöneltilen eleştiriler çoğu zaman cevapsız kalmakta ve bu öğretiyeye göre, hem insan benliğinin ölüm ötesi hayata geçişi olasılığı, sonsuza kadar askıya alınmakta, hem de insan zihninin varlığı reddedilmektedir. “Çünkü epifenomenalizme göre ruh, beynin yan unsurudur ve beyinin dağılmasıyla beraber ruh denilen şey de doğal olarak ortadan kalkacak ve ölümsüzlüğün imkansız olduğu sonucuna varılacaktır.”⁵⁰

Diğer taraftan İkbâl’in ‘benlik’ düşüncesinin aksine, insanî kişiliğin zengin özelliklerini, biyolojinin ve organizmanın fonksiyonlarına indirgemek ve bu organizmi tamamen fiziksel ve kimyasal etki-tepki ilksine göre yorumlamaya çalışmak tehlikeli bir şeydir.⁵¹

Bu bağlamda, zihnin duygulanımla olan ilişkisine bir örnek veren Jerome A. Shaffer şöyle söylemektedir: “ ‘Acı onu feryat ettirdi.’ İfadesi, aynı şekilde tarafsız bir ifade değildir. Bu açık seçik duygunun davranışa sebep olduğunu söylemektedir.”⁵² Duyguların oluşumunda nörolojik bilgiler tabi ki göz ardı edilemez. “Duyguların ortaya çıkmasıyla birlikte, beynimizde hangi olaylar geliştiği sorusu hiç şüphesiz güncel ilimin ilgilendiği en ilginç sorulardan bir tanesidir. Halen dünyada otuz bin (30 000) civarında araştırmacı, beyindeki gri hücrelerin muammasını çözmeye çalışıyor. İnsan beyni, yaklaşık bir buçuk kilo beyin sinir hücresi ve sıvısından oluşmakta. Beynimiz birbirleriyle bağlantısı olan yaklaşık yüz seksen (18000000) milyar hücreden oluşuyor. Bir nöron diğer nöronlarla on beş bin (15 000) bağ kurabilir. Komşuya sinyal gönderimi, kimyasal köprü vasıtasıyla gerçekleşiyor. Diğer taraftan nöron taşıyıcıları bu mesajları elektrik dalgaları olarak algılıyor.”⁵³ Bu, duyguların beyindeki işlevleri için de geçerlidir. Tabi maddesel nedenlerden başka duygu nedenlerini de düşünebiliriz.

⁵⁰ Koç, a. g. e., s. 68

⁵¹ Koç, a. g. e., s. 73

⁵² Shaffer, a. g. e., s. 112

⁵³ Stefan Konrad-Claudia Hendl, **Duygularla Güçlenmek**, çev., Meral Taştan, İstanbul, Hayat Yay., İstanbul, 2003, s. 24

Buradan da anlaşılmaktadır ki, insanın ağlamak gülmek, üzölmek, haz almak, acı çekmek vs. gibi duygusal dışavurumlarının insan beyninde ve bedeninde, fiziksel bazı etki-tepki reaksiyonları ile açıklanması doğrudur; fakat bu yöntem tek başına zihni ve insanın biyolojik reaksiyonları dışında veya onlarla beraber var olan duygusal his ve tecrübeleri ifade etmek için yeterli değildir ve tek başına anlamı yoktur.

John Mc Cron “Akıl Dışılık Miti” adlı kitabının ‘duygular’ bölümünde “duygu” konusunda ilginç tespitler yapar. O Platon’dan bu yana yıllarca:

Düşünce x Duygu

Mantık x Tutku

Bilgi x Sevgi

Niyet x Güdü

Düşünmek x Hissetmek

Arasında bir zıtlık farz edildiğini ve bunlar arasında inanılmaz uçurum olduğunun tartışılmazlığına inancın güçlölüğünü söyler. Halbuki ona göre, insanların duyguları ne doğuştan gelir ne de akıl dışıdır.⁵⁴ Ona göre, suçluluk gibi bir duygu, doğumla değil toplumda öğrenilir. Vicdan bile, bizi uyarıcı gücünü toplumu modelleyerek elde eder. “Her duygu, görece, küçük bir duygu çekirdeği etrafında sarılı bir düşünceler yumağıdır. Duyguyu kelimeye indirgersek idealizme, beyne indirgersek Materyalizme kayarız. Ayrıca duygularımızın ardındaki toplumsal mantığı göremediğimiz zaman duygular gizemli ve akıl dışı görünmeye başlar.”⁵⁵

John Mc Crone, duyguların oluşumunda toplumun etkisine de vurgu yapar. Ona göre, Gilbert Ryle ve Ludwig Wittgenstein gibi filozoflar da toplumsal oluşumculukla aklın incelenmesine taze bir soluk aldırılmışlardır.⁵⁶ Tabi bu, hikayenin makro düzeyde yarısıdır. Bunun yanında, iç ses, hayal gücü, dil gibi etkenler de duyguların oluşumunda etkilidir.

Burada Wittgenstein’in görüşüne yer vermek yararlı olur: Wittgenstein’in zihni ifadelerle fizikî ifadelerin aynı şeye refere ettiklerini

⁵⁴ Mc Crone, a. g. e., s. 204

⁵⁵ Konrad - Hendl, a. g. e., s. 23

⁵⁶ Mc Crone, s. 206

vurgulamak için mental ve fizikselin aynı şeyin iki farklı yönü olduğunu şu soru ve örnekle açıklamaya çalışır: Yine bu ağacın, bu sandalyenin bendeki görsel imgesi parçalardan oluşur mu? Ve onun bu tümünü oluşturan yalın parçaları nelerdir? Zira her türlü şeyin bu anlamı taşıyabilmesi söz konusudur.⁵⁷

Duygu ile ilgili bu yaklaşımdan şöyle bir sonuca varabiliriz. Duyguların nedeni tek başına, şuur ya da zihin olmak zorunda olmadığı gibi sırf beynimiz de olmak zorunda değildir. Bununla birlikte, beynimizin duygularımızda aktif rol aldığı –örneğin, beynin sol üst tarafının zedelenmesi ile artık yapılan esprilerin kulağımıza çok anlamsız bir gürültü yığını olacağı- da gözardı edilmemelidir.

Önemli olan, tüm şartları dikkate alarak yeni bir senteze ulaşabilmek ve indirgeyici mantığın tuzağına düşmeden hareket edebilmektir. Dolayısıyla duygular, madde gibi tek bir sebebin sonucu değildir ve burada insan zihni devreye girer. Zihin ise duyguyu tıpkı İkbâl’in indirgenemez ‘benlik’ fikri gibi tüm tecrübî maddî ve psişik boyutları ile bir bütün olarak kavrar.

Üçüncü bölümde, materyalizmle ilgili bu konuları mukayeseli olarak ele almaya çalışacağız.

1.2.3. Davranışçılık

Bu yaklaşım, “bihevyorizm” adıyla da bilinir. “Psikolojiyi, kompartıman (behavior-bölme, şube) veya bir davranış (behavior) tarzından ibaret sayan doktrine verilen ad. Davranışçılık, psikolojiyi, fizik gibi, fizyoloji gibi itiraz götürmez bir müspet ilim haline getirme gayretidir. Bunun için, insan ve hayvanın uyarım-cevap mekanizmasından doğan davranışları esas olarak konu alır. Psikolojik olayları, fizyolojik yönden açıklama gayretlerinin bir çeşidi olan bihevyorizm, şuur psikolojisini bir kenara bırakarak, duyulardan değil reflekslerden ve hareketten başlar ve ruhi hayatta fiili hadiseleri temel alır.⁵⁸

⁵⁷ Ludwig Wittgenstein, **Felsefî Soruşturmalar**, çev., Deniz Kanıt, 1. bs., İstanbul, Küyerel Yay., 2000, s. 233

⁵⁸ Bolay, **a. g. e.**, s. 96

İlk kuruculuğu ve savunuculuğu J.B.Wattson tarafından yapılan Davranışçı Yaklaşımın felsefi alt yapısını, John Locke, fizyolojik alt yapısını İvan Petroviç Pavlov ve psikolojik alt yapısını ise E.L.Thorndike, B.F.Skinner, Clark L. Hull, L.L.Bernard, oluşturmuştur.⁵⁹ En bilinen 19. yüzyıl mantıksal davranışçıları ise Cearle Hempel, İngiliz Zihin Felsefecisi Gilbert Ryle'dır.⁶⁰

Tanımdan da anlaşılacağı üzere bihevyoristler, iradeli ve şuurlu davranışları; ayrıca bunların uzantıları olan zihni yönelimleri pek dikkate almazlar. Materyalizmin şuurla alakalı ve pek de somut olmayan yönelim ve iradeleri beyne irca etmesi gibi; bihevyoristler de, insanın şuurlu olan yönlerini ve zihni hallerini ya fizikî ya da sosyal çevreye hamlederler. Dolayısıyla bihevyorizm, İkbal'in felsefesinde olduğu gibi, bir 'ferdiyet' veya 'ben' düşüncesini asla bir merci ve dayanak noktası olarak kabul etmez. Tabi bunun sonucu olarak da aşağıda göreceğimiz üzere zihni halleri tanımlama ve izah etme hususunda yetersiz kalacak ve davranışçı "Pavlov gibi, insanı, köpeğin davranışlarına indirgemek zorunda kalacak."⁶¹ Bu nedenle tefekkür etmek, yoğunlaşmak ve teemmül etmek göz ardı edilmiş ve insan benliği, İkbal'in insan anlayışının tam tersine, makine seviyesine indirilmiştir.

Watson, davranışları, canlıların bilinçli hareketleri değil, sadece uyarımlara karşı yapılan bir cevap (tepki) ve reaksiyon olarak düşündü. Böylece zihni durumların varlığını göz ardı etmiş oldu.⁶²

Yine, Davranışçı Yaklaşımı benimseyen B. F. Skinner, davranış ve sonuç ilişkisi üzerinde yoğunlaşmıştır. Ona göre bu ilişki, dışarıdan gelen bir etki ile değil organizmanın içindedir. Davranışa etki eden şey, organizmanın edimleri yani onun bir ihtiyacından hasıl olan otomatik yönelimleri ve güdüleridir.⁶³ Dolayısıyla Skinner, insanı ödül-ceza ekseninde gidip gelen, refleksleri güçlü olan, ama asla ben (person), yönelim (intention), amaç

⁵⁹ Kurtman Ersanlı, "Öğrenmede Davranışsal Yaklaşımlar", **Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi**, Editör: Binnur Yeşilyaprak, 7. bs., Ankara, Pagem Yay., 2004, s. 171

⁶⁰ Günday, **a. g. e.**, ss. 60-62

⁶¹ Bolay, **a. g. e.**, s. 97

⁶² Günday, **a. g. e.**, s. 60

⁶³ Kurtman Ersanlı, "Öğrenmede Davranışsal Yaklaşımlar", **Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi**, s. 172

(purpose) ve duygu (emotion) gibi kavramlarla açıklanamayan bir varlık olarak tanımlar.⁶⁴

İleride bu konu, İkbâl'in 'benlik' düşüncesini merkeze koyarak karşılaştırmalı bir biçimde insan fiillerinin değeri, kişiliği temsil etmedeki somut yönü, bedenle ilişkisi, irade hürriyeti, davranışın organikliği ve benliği tanımlamada tek başına yetersiz oluşu gibi konular üzerinden ele alınacaktır.

Meseleye Wittgenstein'in şu temel sorulu formülüyle başlayabiliriz: "621. madde: Şunu unutmayalım ki kolumu kaldırdığımda kolum kalkar. Ve şu sorun ortaya çıkar. Eğer ben kolumu kaldırıyorum olgusundan kolum kalkıyor olgusunu çıkartırsam ne olur? (Bu kinestetik duyular benim istemem midirler?)"⁶⁵ Aslında bu temel soru irade sorununa yöneliktir. İrade benim iradem midir? Yoksa harici bazı şartlar - mesela Plato'daki idealar- benim eylemlerime yön mü veriyor? İşte bu soruya çok farklı yaklaşımda cevaplar verilmiştir.

Çağdaş ve ilgi uyandıran davranış önermelerinden birkaçı şu şekildedir:

I) İrâdi eylemlerin nedeni, zihni olay ve durumlardır. Karar almak, seçimde bulunmak ya da tasarlamak gibi.

II) Fail teorisi: Hareketin sebebi olay değil yine failin kendisidir.

III) İcracı teori: Önemli olan hareketteki maksadı, sorumluluğu üstlenen faile yüklemektir.

IV) Hareketin eylem olması bir gayeye bağlıdır.

V) Hareket gerekli yeter şart koşullarda bir irâdi eylem olur.⁶⁶

Bu yaklaşımların ortak noktası, irâdi yönelim (Intentional)dir. Yani kişinin davranışları, onun zihnini açıklama konusunda öncelikli ele alınmalıdır; çünkü kişiyi (kişiliği ve zihni) onun davranışları ele verir.

Buradan paralelizm ve düalizm hilafına şu gerçekler ortaya çıkarılıyor:
- Maksatlı eylemden önce, bir irade bulunma zorunluluğu yoktur.

⁶⁴ Günday, s. 61

⁶⁵ Wittgenstein, **a. g. e.**, s. 233

⁶⁶ Shaffer, **a. g. e.**, ss. 121-141

- İç irade ve içsel yönelim varsa bile biz bunu ancak kişinin davranışlarından anlayabiliriz.

- Eylemlerin daha önceki iradelere dayanması gerektiğini düşünmek için, esaslı ikna edici bir sebep yoktur. Zaten bu insanı sonsuz bir çıkmaza her şeyin önceki tetikleyicisini aramaya götürür.

Eylem probleminin bir uzantısı da aslında 'öteki zihinler' problemidir. Diğer zihinler problemi şudur: "Eğer zihni alan, tamamen subjektif bir alan ise, biz hiçbir zaman bir başkasının gerçekten bir zihne sahip olup olmadığını bilemeyiz."⁶⁷

Nitekim "Hempel'e göre, "zihni ifadeler davranış ifadelerine dönüştürülmediği sürece biz başka bir insanın neyi, nasıl düşündüğünü bilemeyiz."⁶⁸ Ama düşünce, acı, duygu gibi kavramlar fizikî ifadelere dönüştürülebildiği oranda anlamlıdır. Hempele göre insanın davranışları gözlemlenirse, o kişiye ilişkin doğrulanacak veya yanlışlanabilecek sonuçlara ulaşılabilir. Bu düşünce Davranışçı Yaklaşımın temel savıdır. Dolayısıyla davranışçılara göre zihin-beden problemi sahte ve önemsizdir; çünkü onlara göre, zihin, vücut davranışlarının kısaca söylenmiş şeklidir.⁶⁹

Thomas Nagel, felsefenin bir gereği olarak şüpheli bir tarzda, öğrencilerini eğitmek isterken meseleye şöyle yaklaşır. "Diğerinin zihninde olup bitenler hakkında gerçekte ne kadar şey biliyorsunuz? Yalnızca bilfiil sahip olduğunuz tecrübeler sizin tecrübelerinizdir. Öteki zihinle ilgili inancınız onların yapı ve davranışlarını gözlemlemenizden ileri gelir." Nagel, problemi özet olarak ortaya koydukta sonra şu örnek üzerinden bir soru sorar: "Siz ve arkadaşınız çikolatalı bir dondurma yediğinizde, arkadaşınızın dondurmadan aldığı tadın sizinkinin aynısı olup olmadığını nasıl biliyorsunuz?" Nagel'e göre, "iç tecrübe ile belirli gözlemlenebilir reaksiyon türleri arasında var olan bir korelasyon" bağıntısı olabilir. Fakat dışarıdan bakıldığında ötekinin iç tecrübesi bize kapalıdır. Biz ancak kendi (zihni)mize yönelebiliriz. Nagel,

⁶⁷ Günday, a. g. e., s. 63

⁶⁸ Günday, a. g. e., s. 63

⁶⁹ Günday, a. g. e., s. 64

aslında öteki zihnin varlığının bilinme imkanını da şüpheli bir tarzda sorgularken, bunun –mümkün olmasına işaret ettiği gibi- olurlarına da dolaylı olarak işaret etmek isteyerek, insan eylemlerinin iradi, bilinçli ve mantıksal ve maksatlı olarak ortaya konulmasına, öteki zihnin ifade ettiği anlamı bulmaya ve ortak şuurun imkanını tartışmaya çalışmaktadır. Çünkü o, “tek benciliği” çok saçma ve yetersiz görür.⁷⁰

İşte şimdi ‘mantıksal davranışçı’ olarak bilinen Ryle’in Zihin Felsefesinin temel argümanlarına geçebiliriz. Ryle, ‘öteki zihni’ anlamının, insanın eylemleri ile mümkün olduğuna vurgu yapar. Fakat bu eylem, asla zihin dışı ya da zihinsel süreç sonrası olarak adlandırılmaz.⁷¹

Ryle, “makinedeki hayalet” anlayışındaki düalist anlayışın, teori oluşturmayı, eylemden ayrı özsel, sessiz, içsel olarak nitelmesini saçma bularak, gizeme ve akıl dışılık mitine başvurmaya gerek olmadığını ifade etmiştir. Ryle’a göre, zeki olmak, salt ölçüte uygun olanı yapmak değildir; ama aynı zamanda onu geliştirerek uygulamaktır. O, yapılması gerekenleri doğru bir şekilde yapmaya çalışırken, ölçütü eleştirel (ustalıkla ve dikkatli) bir şekilde uygulamaktır.⁷² O, resmi öğretiyi “bir şeyi yapmayı” “iki şey yapmak” olarak nitelendirdiği için yerden yere vurur. Bunun, belirlenmiş insan modeli oluşturacağını söyler. Düşünme ve uygulama ayrımının olmadığını kanıtlamaya çalışır. Ryle, Dekartçı öğretilere yüklenerek, bir zihnin diğer bir zihinde ne olup bittiğini öğrenmesi için ilk önce bu öğretinin zihni, mantıksal bir kategori olarak gören anlayışını bir kenara bırakmayı önerir.⁷³ Ryle, gereksiz olarak gördüğü bu ayrımı reddettikten sonra alternatif bir kavram olarak eğilim (disposition)⁷⁴ kavramını kullanır. Ona göre bu kavram, insanın eğilimlerini, yeteneklerini, kapasiteleri ve alışkanlıklarını içine alan, şümullü ve belli bir zamana hasredilemeyen bir eğilim niteliğindedir. Ryle’a göre,

⁷⁰ Nagel, a. g. e., s. 13

⁷¹ Günday, a. g. e., s. 65

⁷² Ryle, a. g. e., s.57

⁷³ Günday, a. g. e., s. 66

⁷⁴ Disposition: 1) yaratılış, mizaç, tabiat 2) yerleştirme 3) satış, elden çıkarma, verme, dağıtma. Eğilim., Bkz., Redhous İng-Türkçe, Türkçe-İng. Sözlük, 12. bs., İstanbul, SEV.Yay., 2003.

bilmek inanmak, ummak, istemek ve korkmak gibi kavramlar birer ‘disposition’ dur. Bunlar zamanla ilgili değildir”⁷⁵

Ona göre, “önsel teori oluşturma”, bir döngü içine düşmek demektir. Yine ona göre, kuralların nasıl uygulanacağını bilmek, bunların kabulüne geri götürülemez ya da onların kabulünden üretilemez. Ona göre, Descartesçi öğretisi, tam anlamıyla bir kategori yanlışlığı yapmıştır.⁷⁶ “Zeki olanı aptalca işlemlerden ayırt eden şu şey onların başlangıçtaki mirası değil sadece onların uygulanış şeklidir. Ve gözlemlenemeyen zihin, nedenler ile gözlemlenen zihinsel etkiler olarak kategorilendirmiştir.”⁷⁷

Ryle, insanların bazen zihinsel terimini, imgesel terimiyle kullandığını ve bunun “zihnimde” terimini “kafamın içinde”ye tekabül ettiğini; halbuki zihin niteliklerinin ‘kafamın içinde’ yer almadığını ve bu deyimden öyle özel bir üstünlüğe sahip olmadığını göstermek istemektedir. Kafamın içinde terimi, Ryle’e göre, ancak bir metafor olarak alınabilir. Ryle’a göre, kuralları bilip bilmeme üzerinde teori oluşturmak değil; satranç kurallarının uygulanırken bilinmesi ve bilinmemesinin yine bu tahta üzerinde kanıtlanmasıdır. Kısacası Kuralları uygulama yeteneği de pratiğin ürünüdür.⁷⁸

Uzmanlık, maharet ve zekilik, Ryle’a göre, alışkanlıklarla şekillenir. Bu, eğitim seviyesine, tekrara ve temrinlere bağlıdır. Bizim araştırmamız, nedenlere (özellikle de akıl dışı şeylere) değil kapasitelere, yetenek ve yönelimlere doğrudur.⁷⁹

Ona göre, us, hem imge halinde iken, hem de sesli bir tezahür aşamasında iken olgusallaşır. Ve bu olgular, mantıksal düşünmekle eleştirilmek ve hazırlanmakla geliştirilebilir bir kıvama ulaşır. Ryle, tam anlamıyla bir, ‘tek işlemci’dir. Ona göre, bir ciritçi, ciritinin atışını ne kadar planlarsa planlasın ya da planlamasın, onun ciritteki zekasına, nasıl oynadığında karar verilir. Zihin kendi yerinde değil, hatta o hiçbir yerde bile

⁷⁵ Günday, a. g. e., s. 66

⁷⁶ Ryle, a. g. e., s. 58

⁷⁷ Ryle, a. g. e., s. 62

⁷⁸ Ryle, a. g. e., s. 77

⁷⁹ Ryle, a. g. e., s. 83

değildir. Tabi bu metaforik (mecazi) olarak doğaldır. Dolayısıyla Ryle, bu anlamda davranışçı olarak kabul edilir.

Ryle'in çözümü, "zihni" mantıksal kategori olmaktan çıkarmaktır. Zihin-beden probleminin temelinde dil vardır.⁸⁰ Ryle'da eğilim (disposition), ve yatkınlık kavramları anahtardır. Bir kişiye aptal diyorsak, onun çözme yeteneği yoktur demek isteriz. Duygularımız da bu dünyadadır ve vücûdumuzla ilgilidirler.⁸¹

Tabi ki Ryle, eserinde 'ben ve öteki' tartışmasında açıklayıcı değildir. Ve içsel ifadeyi reddetmekle inanış ve arzular, hatıralar, hatırlama ve geçmiş de göz ardı eder gibi olur. Searle de mantıkçı davranışlara yöneltlen eleştirileri zikreder: "Hiç kimse davranış temelli zihinsel kavramların, yetenek bakımından yeterli bir analizini üretmek için şartlı ifadelerde (eğerli) ne tür öncüller olması gerektiğini tam olarak açıklamış değildir."⁸² "Davranışçılığa bir itiraz da, onun zihinsel durumlarla davranışlar arasındaki nedensellik ilişkisini dışarıda bırakması hususu olmuştur. Bu itirazlardan anlaşıldığı üzere, felsefi bihevyorizm, son dönemlerde çekiciliğini kaybetmeye başlamıştır. Çünkü, zihni kavramları, anlam kaybı olmadan davranış kalıplarına dönüştürmek oldukça zordur."⁸³

Bütün bu eksikliklere ve yöneltlen eleştirilere rağmen, Davranışçılık, kanaatimize göre insanın davranışları üzerinden tanımlanması bakımından konumuzla ilgilidir. Biz Davranışçılığın bu yönünü İkbâl'in insan eylemlerine attığı değer, insanın amel ile benlik uzantılarını açığa çıkarması, İkbâl'de davranışın pratik değeri ve şuurun ötekine kendini bildirmesi görüşleri bakımından ele alacağız.

1.2.4. İşlevselcilik

Bu kuram, işlevsel (fonctionnel) olmaya önem veren bir teoridir. Kuramın temel karakteri, varlığın mevcudiyet amaçlarına uygun hareket etmesi görüşünden neşet eder. Bu anlayışta, yapılar bir fonksiyon olduğu için

⁸⁰ Günday, a. g. e., s. 66

⁸¹ Günday, a. g. e., s. 68

⁸² Searle, a. g. e., s. 54

⁸³ Günday, a. g. e., s. 73

gelişir, yoksa yapılar var olduğu için belli fonksiyonlar ortaya çıkmaz.⁸⁴ Bu yaklaşımın önde gelenleri Alan Turing, Putnam, Dawid Lewis ve John Mc Crone'dur.

Bu yaklaşımda insan, zihin-bilgisayar benzetmesiyle açıklanmaya çalışılır. Zihni olaylar, onların “nedensel rolleri” (causal roles) açısından sınıflandırılırlar.⁸⁵ Zihinsel durumlar, bütünüyle birbirleri arasındaki nedensellik ilişkisinden ve bir parçası oldukları sistemin girdi-çıkışları arasındaki nedensellik ilişkilerinden oluşmaktadır.⁸⁶

Zihni olayların, fizikî hal ve olaylardan ayrı olarak ele alınabileceği vurgulanır. Bu düşüncede üçüncü şahıs, zihni tanımlamada etkindir. Fonksiyon, bir şeye özgü bir fiili durumdur. Dolayısıyla, işlem yapan maddenin durumu önemli değildir.⁸⁷ Örneğin, elin görevi iş yapmak, kulağın fonksiyonu duymak, ateşin ki de yakmaktır. Ve fonksiyonlar gayelere atıfta bulunur. Bu yaklaşımı benimseyenler Aristo'daki ‘form’u da fonksiyon olarak düşünürler. Ayrıca Aristo'daki gibi, arzuların, eylemlerin tetikleyicisi olduğu vurgulanır. Burada arzunun davranışa neden olması çok önemlidir.

Fonksiyonalistler, “insanların psikolojik hayatı, aslında fonksiyonel rollerdir.” derler. İşlevselciler, çoğu zaman bilgisayar benzetmesini kullanır.

Bu benzetmeyi en çok kullanan çağdaş psikolog ve gazeteci John Mc. Cron'dur. O “Akıl Dışılık Miti” adlı kitabında, aklın, hardware ile software arasındaki etkileşimde ortaya çıktığını sürekli vurgular. Ona göre duygular, delilik, mizah, dahilik, rüya görme ve değişken durumların nedeni bizim bilmediğimiz gizemli akıl dışı şeyler değil, beyinle alakalı olan ve adeta donanımı temsil eden hardware'dir ki, bu biraz hayvansı ve fizikseldir. Software ise dilin, toplumun, imgelerin, tanımanın, algılamamanın ve iç sesin bütünleşmesinden oluşur. Örneğin ona göre, mizahın biyolojik temelleri, öykünün yalnızca bir kısmıdır. Mizahı tam olarak anlamak için onu toplumsal bağlamı içinde görmek gerekir. Mizah öğrendiğimiz bir beceridir.⁸⁸ “Mizaha

⁸⁴ Bolay, a. g. e., s. 222

⁸⁵ Günday, a. g. e., s. 100

⁸⁶ Searle, a. g. e., s. 21

⁸⁷ Günday, a. g. e., s. 100

⁸⁸ Mc Crone, a. g. e., s. 197

akıl dışı bir güç, insan ruhunun tuhaf bir lüksü olarak bakılmasına karşın, onu köken olarak kısmen biyolojik, kısmen toplumsal olan bir beceri olarak görmek daha doğru olacaktır.⁸⁹ Bu insan eylemlerinin, tıpkı bilgisayardaki görünür işlevselliği ile alakalı olmasıdır.⁹⁰ Zihin, bilgisayar programına benzetildiği için ve bir program, sadece programdaki adımları uygulamak için yeterince güçlü ve sabit bir donanım tedarik eden herhangi bir donanıma yüklenebileceği için, beynin nasıl çalıştığını bilmeksizin, zihin, özel olarak zihinsel yönleri ile belirlenebilir, incelenabilir, anlaşılabilir.⁹¹

İşlevselciliğe göre, biz, hem iradi eylemlere yönelebilen hem de fizîkî sistemler olabilen varlıklar olabiliriz. Aslında söylenmek istenen, nasıl ki bilgisayarın donanımı (hardware : hayvansı potansiyel ile) ile yazılımı (software: insani ve toplumsal yön) arasında bir ilişki varsa, beyinle de zihin arasında öyle bir ilişki vardır. Hardware fizîkî yapıdır ve bir mühendisin belirlemesidir. Softwarede ise bilgi akışı söz konusudur. Dolayısıyla İşlevselciliğe göre, fonksiyon ile onun fizîkî realizasyonu farklı şeylerdir. Bu ikisi arasındaki ilişki ise gayet karmaşıktır. İşlevselcilik, “Folkpsikolojik Fonksiyonalizm”, “Makine Tablosu Fonksiyonalizmi”, “Yapay Zeka Fonksiyonalizmi” ve “Küçük Adam Fonksiyonalizmi” gibi farklı yaklaşımlar⁹² içerir. Biz burada bu yaklaşımları ele almayacağız.

Fonksiyonalizm, zihni ifadeleri birbirleriye nedensel ilişki içinde ele alması ve bilgisayar benzetmesinin insana tam uymadığı gibi farklı yönlerle eleştirilir. Diğer itiraz ise insanın onuru ile ilgilidir. Bu bağlamda insanı bilgisayara benzetmek, insanın kendiliğinden üretme, irade, hürriyet ve düşünce oluşturma gibi özelliklerini göz ardı etmek demektir. Zaten bunlardan yoksun bir insan kişiliği tasavvuru da düşünülemez; yoksa insan, insan olamaz.

⁸⁹ Mc Crone, **a. g. e.**, s. 202

⁹⁰ Günday, **a. g. e.**, s. 85

⁹¹ Searle, **a. g. e.**, s. 67

⁹² Bkz., İşlevselciliğin çeşitleri için: Şeref Günday, **Zihin Felsefesi**, 1. baskı, Bursa, Asa Yay., 2003, ss. 106-109

Dolayısıyla, zihin-beden ilişkisi asla “şuur” (bilinç) olgusu ele alınmadan çözülemez ve fonksiyonalizm de olduğu gibi bir indirgemecilik de asla zihnin ilişkili olduğu kavramsal ve hayati uzantılarına ışık tutmaz.

İkbal açısından ise “benlik”, ahlaki ve sosyal açıdan bazı karakteristik özelliklere sahip olmalıdır ve benlik kendini ancak bu özelliklerle ispatlar. Bu bağlamda biz, ileride işlevselcilik yaklaşımının mantığından hareketle İkbal’in benlik düşüncesinde, bir nevi fonksiyonel yön icra eden, benliğin karakter ve alışkanlıkları üzerinde duracak ve bu özelliklerle benlik kavramının daha da netleştiğini göstermeye çalışacağız.

1.2.5. Zihin-Benlik İlişkisi

Sonuç olarak, Zihin-beden ilişkisi ve insanın zihinsel, fiziksel ve psikolojik uzantıları, çağımızda tam olarak çözülebilmemiş değildir ve hala kapalı pek çok boyutları vardır. Descartesçi “resmi öğreti”, her ne kadar zihnin baskın olduğu, içsel/dışsal merkezli idealist bir yaklaşım belirleyerek Zihin Felsefesinin inşasında bir tetikleyici olsa da, tek başına onun iddia ve yaklaşımı bu alanın problemlerini çözememiş; hatta asrımızda filozoflarca sert bir şekilde eleştirilir olmuştur.

Tabi ki filozoflar Dekart’ın yaklaşımına karşı çıkarken, kendileri de bazı yaklaşım ve iddialar ortaya atmışlardır. Bunun da bir sonucu olarak, Materyalizm, Davranışçılık ve İşlevselcilik gibi pek çok felsefi ve psikolojik yaklaşım ve kuramlar oluşmuştur.

Örneğin, Materyalizmin zihin kuramı bunlardan biridir. Materyalizm, her şeyi maddeye indirgeyen ve zihin-beden özdeşliğinde beyin merkezli yaklaşımı savunan fiizikalist bir tavidir. Bununla beraber, zihinsel durum ve olayları, insan davranışları ile açıklamaya çalışan davranışçı yaklaşımın yanında, zihni işlevleri merkeze koyan fonksiyonalizm de Zihin Felsefesi’ne farklı bir bakış açısı sunmuştur. Yaklaşımlarda benzer olanları aynı kefeye koyduğumuzda, Düalizm ve İdealizmin öte kefedeyalnız kaldığını görürüz. Bütün bunlara rağmen, somut öneriler süren bu yaklaşımlar zihin-beden sorununa ve doğru-bütünsel bir insan tasavvuru problemine tam açıklık getirememiştir.

Zihin Felsefesinin sorunları, artık egzistansiyel birer problem alanı olarak kabul edilmiştir. Çağımızda, felsefeciler tarafından üzerinde ciddi olarak tartışılan bir alandır. Öyle ki, Zihin Felsefesi alanında bir insan ya da bir toplum bir Zihin Felsefesi yaklaşımını benimsese, onun yaşam tarzı da ona göre şekillenecektir. Hatta dünyanın gidişatı da -güç elde edebildikleri oranda- o yaklaşımın taraftarları veya temsilcilerinin elinde olacaktır. Örneğin, zihnin bütünüyle fiziksel olduğunu iddia eden bir materyalist, eğer bir alanda söz sahibi bir idareci olursa, onun idaresi de muhtemelen materyalist tezlerden ve ilkelerden izler taşıyacaktır.

Buradan şunu çıkarabiliriz: İnsanların bakış açıları, felsefeleri ve dünya görüşleri, kesinlikle onların içsel dünyalarında kalan ve orada çürüyen depolanmış ürünler değil; aksine bunlar hayatın içinde şekillenmiş ve hayata yansıyan tecrübe ve iç seslerdir. Demek ki, Zihin Felsefesi, ne sadece ideale, ne de sadece beyne indirgenemeyecek derecede bütünün bilgisine ihtiyaç duyar. O tam anlamıyla direk insanın tüm kişiliğiyle ve geleceğiyle alakalı 'hayati' bir problem alanıdır ve felsefi bir daldır. Fakat, belli bir noktadan sonra bütüncü mantıklı ve doğru bir insan tasavvuru için, yerini dine bırakmak ya da dinin bu konudaki fiziksel, manevi, sosyal ve zihinsel gücünü kabul etmek zorunda kalacaktır.

Öyle ise yapılacak en yararlı şey, "gayretlinin", umudunu kesmeden, eldeki verileri de kullanarak, Zihin Felsefesi'nin temel sorunlarına çözüm getirme arayışı içinde olmasıdır. Belki de o sorunlar bir gün çözülür. Belki de o sorunların çözümü, Zihin Felsefesi'nin temel kavramları olan algıyı, inanışları, davranışı, hür iradeyi, duyguları, düşünme ve şuuru, İkbâl'in yaptığı gibi, felsefi ve bilimsel verileri dini ve vahyi merkeze alarak yeniden çözümleyip yorumlamakla ve benliğin hayattaki eserlerine eğilmekle mümkün olacaktır.

Bizim burada yaptığımız şey ise, yukarıda zikrettiğimiz Zihin Felsefesi kavramlarının, zikredilen öğretilerce nasıl ele alındığını ortaya koymak ve insan zihnini ve zihin-beden problemini ele alış tarzlarını açıklamaya çalışmaktır. Buraya kadar olan çalışmada, yeni bir yaklaşım yada zikredilen sorunlara yeni bir çözüm sunarak belli bir düşünceye varmak

hedeflenmemiştir. Sadece, Zihin Felsefesi konuları kavramları ve kapsama alanı üzerinde oluşturulan yaklaşımları ve bu yaklaşımların öngördüğü insan tasavvuru hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır.

Zihin Felsefesi, ölüm ötesi hayatın imkanı açısından, direk parapsikoloji ile de ilgilidir. Parapsikoloji, deneye dayalı olarak ortaya koymaya çalıştığı örnekleri ile, epifenomenalizme sanki ezelden beri karşıdır. Onun, birbirinden uzak olan insanların zihnî iletişimleriyle ilgili verdiği deneysel ve telepatik örnekler de bunu göstermektedir. “Yakın ölüm deneyimi (Y.Ö.D)” ve “Duyu-dışı idrak deneyimi (D.D.İ)”⁹³ ile ilgili tespitler ve örnekler de buna dahildir. Fakat yine de epifenomenalizm, tüm somutluğuyla karşımızda bir seçenek olarak durmaktadır.

Bu, ahiret seçeneğini elemeyi de gerektirecektir. İnsanların çoğunun öldükten sonraki yaşama inanmaları, ölümle ilgili anlatılanlar veya tam olarak araştırılmamış parapsikolojik eylemler bile bu elemeye karşı koyacak cinsten güçlü değillerdir. Ama aksi de doğrudur. Eğer insan zihni, biyolojimizle; kültür, sosyal hayat ve beyinle ilişkili ise, bu durumda insanı, ölüm ötesi hayatta bile temsil edecek olanın bu şart ve çevrelerden etkilenen bir “toplam kişilik/benlik” in olduğunu söyleyebiliriz. Fakat henüz böyle birleştirici bir Zihin Felsefesi yaklaşımı oluşturulamadı. Meseleyi bu bağlamda ele alan “Kişilik Kuramı” ise ileride açıklayacağımız üzere sırf atıflarla oluşan bir insan kurgusu ve zihin-beden arasındaki ilişkinin netliği açısından eleştirilmektedir.

Zihin Felsefesi insanın şuuru, zihni ve tecrübeleri hususunda bir şeyler söyleyen dine karşı nötrdür. Yani ne dinin karşısındadır ne de varlığını dinin varlığı üzerine inşa etmiştir. Bununla beraber dinle ilişkilidir.⁹⁴

Bu felsefi dalın ileri gelenlerinin, düalistik anlayışı kıyasıya eleştirmesi, Batı’da Hristiyanlık dini savunucularının tepkisine de neden olmuştur. Zihin Felsefesi kendi argümanları tarihi seyri ve yaklaşımları ile ayrı ve kendine has bir felsefe türüdür; fakat bu onun diğer felsefe dallarından bağımsız

⁹³ Bkz., Ölümünden sonra hayat inancının deneysel dayanakları bağlamında, Parapsikolojik olaylar ve tespitler için, Metih Yasa, **Felsefi ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam**, 1. bs., Ankara, Ankara Okulu Yay., 2001, ss. 117-167

⁹⁴ Zihin Felsefesinin dinle olan ilişkisi için bkz., Jerome A. Shaffer, **Zihin Felsefesi**, çev., Turan Koç, 2. bs., İstanbul, İz Yay., 2005, s. 22-23

olduğu anlamına da gelmez. Dolayısıyla biz, Zihin Felsefesini ele alırken bu özelliğini dikkate alacağız. Bununla beraber bu durum, Muhammed İkbal'in 'benlik' düşüncesini açıklarken, Zihin Felsefesinin yaklaşımlarından faydalanmayacağız anlamına gelmemektedir.

Baştan ifade etmeliyiz ki, İkbal'in 'benlik' düşüncesi ile Zihin Felsefesinin tartıştığı konular arasında –temelde- benzerlikler mevcuttur. Örneğin, Zihin Felsefesi'nin temel kavramları olan algı, inanışlar, madde, beden, ruh, davranış , hür irade, duygular, düşünme ve şuur, aynı zamanda İkbal'in de -üçüncü bölümde genişçe ele alacağımız üzere-uzunca tartıştığı problem alanlarıdır. Bununla beraber bu benzerlikler, İkbal'de daha dînî bir boyut arz eder.

Onun tartışma alanı benliktir. İkbal için önemli olan insan benliğinin psikolojik, sosyal, fiziksel ve manevi boyutlarından hepsinin, benliğin bir niteliği ve boyutu oluşudur. Bu boyutlar onun düşünce sisteminde –özellikle onun üzerinde karşılaştırmalı olarak çok durduğu James'in ve hem pragmatist hem de mistik (dînî tecrübe) olan psikolojik anlayışında olduğu gibi- daha çok dînî bir boyut arz eder. Ayrıca o, son dönemde yaşamış ve Batıyı ve onun çağdaş felsefesini iyi bilen biri olarak, dînî referanslar taşıyan 'benlik' düşüncesini felsefi argümanlarla destekleyebilmiştir.

Bizim İkbal'in, benlik felsefesini ele alış nedenimiz de budur. Yani İkbal'in, yeni ve bütüncü bir din anlayışı, evren ve insan tasavvuru oluşturmak isterken, diğer taraftan, Batı'da gelişen çağdaş felsefenin metod ve konularını özümseyerek ve süzerek elde ettiği felsefî birikimini bu amaca hizmet ettirebilmesindeki başarısıdır.

Dolayısıyla -ileride üçüncü bölümde ele alınacağı üzere- biz, İkbal'in 'benlik' düşüncesinin açılımlarını ve farklı yönlerini bu felsefe dalının yaklaşımları ile kıyaslayacağız. Bu kıyaslama sonucunda İkbal'in 'benlik' düşüncesinin, yaklaşımlardan herhangi birine yakın olup olmadığını, bunlardan birine veya bir kaçına uyup uymadığını, ayrıca aralarındaki farkları ve en önemlisi de İkbal'in benlik kavramı ile ne kast ettiğini, ayrıca, diğerlerinden farklı, özgün düşünsel açılımlarını tahlil etmeye çalışacağız.

Böyle bir tahlile girişmeden önce de,-ikinci bölümde arz edileceği üzere- İktbal'in, biri diğzerinden bağımsız olmayan; hatta sonlu benliğin kendisine bağı olduğı Mutlak Tanrı düşüncesi ve Tanrı'nın varlığı ile ilgili kanıtları ele alacağız; çünkü İktbal'de sonlu benlikler, egolar, Mutlak Benliğin farklı vecheleri ve alt merhaleleridir. Dolayısıyla bu düşünce, insan benliğinin bütünlüğü ve garantisi açısından olduğı kadar, onun varlık felsefesi (Tanrı-Alem ve Tanrı-İnsan ilişkisindeki bütünlük) açısından da önemlidir. Bununla beraber devamında, İktbal'in insan anlayışı da ele alınacak ve sonlu ego ile Mutlak Ego arasındaki bağı ele alınacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

MUHAMMET İKBAL'E GÖRE İSLAM FELSEFESİNİN TEMEL PROBLEMLERİ

2.1. İKBAL'İN TANRI ANLAYIŞI

Tanrı'nın varlığı, mahiyeti evrenle olan ilişkisinin keyfiyeti, insanlık tarihi boyunca varoluşsal bir sorun olarak her zaman sorgulanagelmiş ve bu konular üzerinde farklı görüşler, tezler ve iddialar ortaya koyulmuştur.

Bu bağlamda Tanrı-insan ilişkisi, önemini koruyarak günümüze kadar tartışıl原因miştir. Ve insan, tüm sınırlı yönlerine rağmen, bu konular üzerinde kafa yorar ve kendini tatmin edecek hayatına yön verecek cevap ve seçeneklere ulaşmaya çalışır.

Biz ise, bu konuda, İktal'in Tanrı'nın varlığı ile ilgili kanıt olarak yaygın bir şekilde kullanılan ontolojik ve kozmolojik kanıtlara dair eleştirilerini, teleolojik kanıta nasıl baktığını ve üzerinde yoğunlaştığı dini tecrübe kanıtını ele alacağız. Ayrıca özetle, İktal'in bu kanıtları yer yer kendi argümanları için basamak yaparak , Tanrı'nın aşkınlığı ve içkinliğinin bir ve organik olduğu sonucuna varıp anlatmak istediğı 'Zat' ve 'Mutlak Ben' fikirlerini ve bu fikirleri merkeze koyarak ulaşmaya çalıştığı 'insan' tasavvurunu sunacağız.

İktal'in Tanrı anlayışının burada ele alınma sebebi onun Mutlak Ego (Benlik) olarak gördüğü Tanrı'nın, insan ve onun benliği ile olan etkin ve doğrudan ilişkisini ortaya koymak ve insan benliğinin hem zihni ve psikolojik hem de ontolojik bütünlüğünün 'Mutlak Zât' la olan organik bağını açıklamaya çalışmaktır.

2.1.1. İktal'e Göre Ontolojik Kanıt

Ontolojik kanıt, aslında "Zorunlu Tanrı" düşüncesine dayanır. Tanrı en yetkin ve yokluğu düşünülemez bir varlıktır. "Bu kanıtta Tanrı kavramından Tanrı'nın varlığı çıkarılır. Tanrı, varlığı icabı en mükemmel varlıktır. Var olmasaydı en mükemmel varlık olmayacaktı. O halde, en yetkin varlık olarak,

Tanrı'nın var olması lazımdır. Bu kanıt "Vâcibu'l-vücûd" fikri olarak İbnî Sîna ve Fârabi tarafından dile getirilmiştir. Batı'da ise, st. Augustine, st. Anselmus ve st. Bonaventura tarafından ileri sürülmüştür⁹⁵ Muhammed İkbal, bu kanıt hakkında şöyle der:

"Muhtelif mütefekkirler tarafından, muhtelif şekillerde göz önüne konan ontolojik kanıt, felsefecilere en makbul sayılan delil olmuştur. Kartezyen felsefesine göre burhan şekli şöyledir : Bir şeyin mahiyetinde veya mefhumunda sıfat muhtevidir demekle, sıfat bu şeyde hakikidir, içinde mevcut olduğu ispat edilebilir, demek aynı şeydir. Fakat Vucûd-u Vacibin Allah'ta olduğu , ya da Allah'ın mevcut olduğu ispat edilebilir."⁹⁶

Bu düşüncelerden hareketle, İkbal'in bu kanıtı filozofların fazlaca önem verdiğini; halbuki, Tanrı'nın mümkün varlıklardan olamayacağını, çünkü bu kanıtın, özünde, kozmolojik kanıtı benzediğini, ayrıca ontolojik kanıttaki en yetkin varlık düşüncesinin zorunluluk fikrinin önemsenmeyebileceği fikrini dile getirdiğini çıkarabiliriz. İkbal'e göre bir şeyin zihinde düşünülmesi ile onun hakiki vücûdu arasında zorunlu bir bağ kurulamaz. O, bu konuda Kant'ın görüşünü ele alır ve onun şu örneğini zikreder:

"Bununla beraber, burhanın şekli her ne de olsa, şu muhakkak ki, 'vücûd' mefhumu, objektif vücûda delil olamaz. Kant'ın bu delil hakkında serd ettiği tenkitte olduğu gibi, aklımdaki 300 dolar fikri, bu dolarların cebimde bulunduğunu ispat edemez. Delilin ispat ettiği yegâne şey, zât-ı kâmil

⁹⁵ Bolay, a. g. e., s. 319

⁹⁶ Muhammed İkbal, **İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**, çev., Sofi Huri, İstanbul, Kırkambar Yay., 1999, s. 47

düşüncesinin, onun mevcudiyeti fikrine de şâmil bulunduğudur.”⁹⁷

İfadelerden de anlaşılmaktadır ki, İkbâl, “tefekür”, eşyaya hariçten tesir eden bir vasıta olarak görmenin kendince yanlış bir fikir olduğunu ifade etmekte ve bunun Mutlak Ben’le imkan dahilindeki ‘ben’ler arasına aşılmaz bir girdap koyduğunu söylemektedir. “Dolayısıyla İkbâl, ontolojik delilleri, gerçekte, aklın Tanrı’ya ulaşmadaki yetersizliğinden dolayı değil, aksine delillerin düşünce ve varlık arasında dolayısıyla gerçeklikte bir düalizm meydana getireceğinden dolayı reddeder. Onların doğru anlamı, ancak düşünce ve varlık arasındaki uçurum kapatıldığında anlaşılabilir.”⁹⁸

Nitekim, İkbâl’in, kendi ifade ettiği şekliyle, “tefekür” ile “vücûdun” mutlak surette bir olması, bu ikisi arasında bir boşluk ilgisizlik olmaması anlamındadır ki, İkbâl bunu “evvel-ahir, zahir-batın”⁹⁹ şeklinde ele alır. Bu da onun, Tanrı’nın zâtî bir şahsiyetle yani Mutlak Ben’le ve dînî tecrübe ile kanıtlanabileceği fikri ile uyum içindedir.

2.1.2. İkbâl’e Göre Kozmolojik ve Teleolojik Kanıt

Kozmolojik kanıt, çok köklü ve sık kullanılan bir kanıttır. “Bu kanıt, kozmostan yani evrenden hareket eder. Evrenin varlığına dayanarak Tanrının varlığını ispat etmek ister. Bunun çeşitli şekilleri vardır ki, bunların en önemlilerinden biri ‘hüdûs’ diğeri ‘imkan’ kanıtıdır. Bu delile göre evren, bir sonuçtur ve bu eserin müessirine ulaşmak için sebep-sonuç zinciri takip edilir. Bu zincirin varlığı sonsuza kadar da düşünülemeyeceği için varlığı zorunlu ve başkasına muhtaç olmayan illetsiz bir mâlûle ihtiyaç vardır. O da Tanrı’dır.”¹⁰⁰

İkbâl, kozmolojik delili ikna edici bulmaz. Ona göre, bu kanıtlarla Tanrı’nın varlığı değil, illetlerin varlığı somutlaştırılır. Çünkü ona göre, silsile sonunda ulaşılan herhangi bir illet, aynı zamanda hiçbir varlığa benzemeyen

⁹⁷ İkbâl, a. g. e., s. 47

⁹⁸ Jamila Khatoon, **İkbâl’in Felsefe Sisteminde Tanrı İnsan ve Kainat**, çev., Celal Türer, İstanbul, Üniversite Kitabevi Yay., trsz, s. 51

⁹⁹ İkbâl, a. g. e., s. 48

¹⁰⁰ Bolay, a. g. e., s. 277

her şeyden farklı bir mâlûl olamaz. Olursa bu mâlûlün de sınırlı olduğunu gösterir. İkbâl bu konuda şunları ifade eder:

“Kozmolojik delil, kainatı bir sonlu mâlûl olarak görür. Öyle bir mâlûl ki, illetle ve eserler halinde birbirine bir neticeler silsilesinden geçer ve kendiliğinden varlığa gelmiş bir illet-i asliyede yani illet ve mâlûlün sonlu silsilesi içinde maziye rucûda karar kılar.”¹⁰¹

Ayrıca İkbâl neden-sonuç ilkesinin bir yerde kesilmesinin, bu argümanın dayanmış olduğu sebeplilik ilkesi ve zincirine de aykırı olduğunu şöyle ifade eder:

“Şu da aşîkar bir keyfiyettir ki, sonlu bir mâlûl ancak sonlu bir illet , ya da olsa olsa böyle illetlerden oluşan sonsuz bir dizi meydana getirebilir. Bu dizi ve seriyi bir noktada bitirmek ve serinin bir uzvunu, kendiliğinden vücûda gelmemiş bir ilk sebep derecesine yükseltmek, heyeti umumiyesi itibari ile, delilin yol aldığı, bizzât illiyet kanununu hiçe saymak olur.”¹⁰²

İkbâl’e göre, kullanılan bu kanıt, Tanrı’yı imkan dahilinde olan bir varlık mertebesine sokar. Dolayısıyla “İkbâl, yine teoriyle elde edilen ilk nedenin etkisini, kendi varlığından hariç tuttuğunu ve bu ilk nedenin sonlu ve mümkün şeye indirgendiğine de işaret eder. İkbâl’e göre delil, gerçekten sonluyu olumsuzlayarak sonsuza ulaşmayı hedefler.”¹⁰³

İkbâl’e göre, kozmolojik delil, akıl ve mantık açısından ispatı zor olan bir argümandır. Çünkü İkbâl, “Sonsuz, sonluyu dışarıda bırakmaz; sonluluğunu yok etmeden onu kendi kapsamına alır ve mevcudiyetini izah ve ispat eder.”¹⁰⁴ derken, sonlu olan şeyden sonsuza gidişin yanlış olduğunu vurgular. İkbâl, her ne kadar “Görölmeyeni, ancak görölen ve hazır olan

¹⁰¹ İkbâl, a. g. e., s. 45

¹⁰² İkbâl, a. g. e., s. 45

¹⁰³ Khatoon, a. g. e., s. 51

¹⁰⁴ İkbâl, a. g. e., s. 45

yorumlayabilir. Bu gaybı anlatan kitabın ön sözüdür.”¹⁰⁵ diyerek kozmolojik kanıtı insani tecrübenin varoluşsal bütünlüğü içinde kullansa da “O da Kant ve Hume gibi kozmolojik delili yetersiz görmektedir.”¹⁰⁶

İkbal, teleolojik kanıtı da eleştirir ve eksik bulur. Bu kanıt “erekbilim” olarak da bilinir. “Alemin, amaçlarla araçlar arasındaki ilişkiler sistemi olduğunu ileri süren, felsefe, tarih, tabiat olaylarının tek ve bütün olarak amaçları olduğunu ve bu amaçla belirlendiğini öne süren öğretisi, finaliteyi inceleyen bilgi dalı.”¹⁰⁷

Teleolojik kanıtın köklerini Platon düşüncesinde buluruz. Evrendeki şeylerin, düzen, uyumluluk ve tertibinden hareketle, bu yapıda, mutlaka bir amacın ve hedefin güdüldüğü ve bu işleri yapan, düzenleyen ve amaç tayin eden bir Tanrı’nın varlığına giden bir argümandır. İkbal’e göre bu kanıt kozmolojik kanıta benzer. Ancak kozmolojik kanıttaki illiyet vurgusunun yerine bu kanıtta “gayelilik” ön plana çıkarılmıştır. İkbal, kanıtın işleyişi ve eksiklikleri hakkında şöyle der:

“Gâî bürhan da bundan daha iyi değildir. Bu delil, sebebin mahiyetini bulmak gâyesiyle mâlûlleri teferruatıyla araştırır. Bu itibarla doğayı incelediğimiz zaman, kuruluşunda, müthiş bir basiret, plan, amaç ve hedef ile düzen ve uyumun belirtilerini görür. Bunlardan sonsuz zeka ve kudrete sahip kendi varlığı ve yeteneğinden emin bir zâtın varolduğu sonucunu çıkarırız.”¹⁰⁸

İkbal, devamında bu kanıtın hâlîka (yaratıcı) değil sânie (şekil verici) götüreceğini, bu saniin de masnu-u ile sınırlandırılmış olduğu için, güçlükleri icat edip kendi başına bela açtığını, sonra da kendi çıkardığı sorunları çözmek amacıyla kendi tabiatına aykırı yollara başvurmak zorunda kaldığını ifade eden bir sonuca götürdüğünü söyler. Ona göre, gayeci bir Tanrı,

¹⁰⁵ Muhammed İkbal, **Rûmûz-u Bihodi**, çev. Ali Yüksel, 2. bs., “Benlik ve Toplum” içinde, İstanbul, Birleşik Yay., 1999. s. 152

¹⁰⁶ Mehmet S. Aydın, **İslam Felsefesi Yazıları**, 2. bs., İstanbul, Ufuk Kitapları, 2000, s. 120

¹⁰⁷ Bolay, **a. g. e.**, s. 145

¹⁰⁸ İkbal, **İ. D. T. Y. T.**, s. 46

yaratıcı değil, şekil verici, kurucu ve düzenleyicidir. Yani, gayeye uygunluk, evrenin ‘maddesi’ ile ilgili değil, ‘formu’ ile ilgilidir. Bu yüzden ‘yaratandan’ çok ‘düzenleyen’ bir varlığı vurgulamaktadır.

İkbal’e göre, doğa ile ustanın malzemesi ya da işi arasında bir benzetme kurmak yanlış bir analogi olur; çünkü ona göre, evrenin organik, birbirine bağlı bir düzen ve yapısı varken, bir teknisyenin işi bu cinsten bir şey değildir.¹⁰⁹

Yalnız, İkbal’in bu görüşü dahi eleştiriden uzak değildir. Çünkü, evrenin belli bir düzen ve kozmik bir uyum içinde olduğu ve gayeli bir amaca dayalı olarak yaratıldığı düşüncesi de dikkate değer bir fikirdir.¹¹⁰

İkbal ise, kanıtı daha çok deist ve düalist bir Tanrı anlayışını vurguladığı için eleştirir. Yani tavırları hareketleri ve içindeki zaman ve yerini öncede saptamış, bir amaca hedefe kilitlenmiş bir Tanrı düşüncesine karşı çıkar ve bunu ipleri arkadan çekilen bir kuklanın hareketlerinin gösterildiği bir sahneye benzetir.¹¹¹

Bununla beraber İkbal, zihni hayatın -tecrübeyle sabit olduğu üzere- teleolojik bir gerçekliğe sahip olduğunu, yaşamın amaç ve hedef sahibi olarak bunlara şekil vermeyi gerektirdiğini, hayat içinde yeni hedeflerle karşılaşıldığını, dolayısıyla hayat geçişinin bir düzensizlik değil, kozmos ve uyum içerdiğini, bunun da bir hedeften kaynaklandığını vurgular. Böylece teleolojik kanıtı sadece çıkarımsal olarak kabul etmediğini; fakat tecrübeye konu olması açısından kayda değer bir formda olduğunu ifade eder.¹¹² Yani ona göre, teleolojik kanıt, -eleştirdiği yönleri- ile bizi dört başı mamur, teistik bir Tanrı anlayışına götürmemekte, bu kanıtta, eşya ile düşünce arasında boşluğu doldurulamayan düalist bir ayrım öngörülmekte, dolayısıyla da bu kanıt, bizi, yanlış, parçacı ve eksik bir Tanrı tasavvuruna götürmektedir.

Her ne kadar İkbal, kanıtı bu yönleri ile eleştirse de bize göre kanıt, Tanrı’nın aşkın mahiyetinin olmasa da, içkin boyutunu kavrama noktasında önemli açılımlar getirmektedir.

¹⁰⁹ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 47-48

¹¹⁰ Cafer Sadık Yaran, **Bilgelik Peşinde**, Ankara, Araştırma Yay., 2002, s. 134-135

¹¹¹ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 81

¹¹² İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 81-82

2.1.3. İkbâl'e Göre Dînî Tecrübe Kanıtı

Buraya kadar bahsettiğimiz deliller, İkbâl'in ya temelden eleştirip Tanrı'yı açıklamada ciddiye almadığı, ya da eleştirmekle beraber kendi Tanrı anlayışına basamak kıldığı argümanlardır. Bu deliller, "Özellikle kozmolojik ve teleolojik deliller, dışımızdaki dünyadan hareket ederek, Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti fikrine ulaşmaya çalışmaktadır. Başka bir deyişle, o, belli bir inanç derecesinden, üst seviyedeki bir inanç seviyesine gitmektedir."¹¹³

İkbâl'in dînî tecrübe fikrinde, hem tecrübenin bütünlüğü, hem de bu bütünlüğün ifadelendirilişi ve psikolojik yönleri ön plana çıkar.¹¹⁴

Daha geniş olarak ifade edecek olursak, dini tecrübe, Tanrı'nın varlığına ilişkin atıflarda bulunma ve bu Tanrısal hakikatin tezahür ve işaretlerini idrak ederek Tanrıyla bir bütünlük içine girme, Tanrısal olanla içten ve duygusal bir biçimde ilişki kurma üzerine dayanır.¹¹⁵ İkbâl bu konuda şöyle der:

"Din, illiyet tabirince, tabiatın izahını hedef tutan fizik veya kimya değildir. Dinin gerçek gayesi, insanoğlunun tamamen başka sahaya ait tecrübesini izahtır; bu tecrübenin verileri ise, başka herhangi bir ilmin istatistik ve rakamlarıyla izah edilemez"¹¹⁶

İkbâl'e göre bilimsel bilgi, bütünü parçalara böler ve her bir parçayı amaçlaştırır ve hakikat olan 'organik bütün'ü göremez. Halbuki din, bir yandan, başka hiçbir tecrübe çeşidinin verilerine indirgenemeyecek olan bir hayat sahasını oluşturacak, öte yandan dînî tecrübenin verileriyle, diğer tecrübe verileri arasında var olan organik bağları koparmamaya gayret edecek. Dolayısıyla dini tecrübeye konu olan insan, kesrette vahdeti vahdette kesreti yakalayacak.¹¹⁷ İkbâl'e göre, duygu ve düşünce arasında zannedildiği gibi aşılmaz bir duvar yoktur ve her ne kadar dini tecrübe, nazari alanın at

¹¹³ Aydın, **Din Felsefesi**, s. 85

¹¹⁴ Dini tecrübe ile ilgili geniş açıklamalar için bkz., Muhammed İkbâl, **İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**, çev., Sofi Huri, İstanbul, Kırkambar Yay., 1999, ss. 25-48

¹¹⁵ Necip Taylan, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, İstanbul, Ay Işığı Kitapları Yay., 1998. s. 73

¹¹⁶ İkbâl, **İ. D. T. Y. T.**, s. 42

¹¹⁷ Aydın, **İslam Felsefesi Yazıları**, s. 148

oynatacağı bir alan olmasa da, bu dînî tecrübenin kognitif (bilişsel) yanının bulunmadığı anlamına da gelmez. İkbâl organik bütünlüğü sağlamada Kur'an'da ki “fuâd” kavramını kullanır.¹¹⁸ Fuâd ona göre, nazari ve aklî yetkinliğin duygusal ve sezgisel boyutta yorumlandığı bütüncül bakış açısı kazandıran bir mebdedir.¹¹⁹

İkbâl, devamında, dînî tecrübenin, ilim için veri temin eden diğer mertebelerinden farklı olmadığını, bu tecrübenin, tahlil ve parçalanma kabul etmediğini, mutasavvıfın mistik halinin ve tecrübeyi yaşayanın ferdi boyutunu aşarak Mutlak Zâtla yakın ve içsel temas kurduğunu¹²⁰ ifade eder. Ayrıca İkbâl, bu tecrübenin başkasına aynen naklînin mümkün olmamakla beraber, aklî bir unsur taşıdığını ve her mistik tecrübenin, derecesi ne olursa olsun, normal tecrübe derecesine inerek anlatılabildiğini de ifade eder.¹²¹

İkbâl, dînî tecrübenin, bizâtihi yaşanan bir olgu olarak dışarıya aktarılmaya çalışıldığında, onun yeni bir yorumun içeriğine bürüneceğini de göz ardı etmemektedir. Aydın bu konuda şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Öyle görünüyor ki İkbâl, bu konuda oldukça dikenli bir yolda yürümektedir. O, bir yandan dini tecrübenin başkasına aktarılamaz, indirgenemez ve rasyonel formüllerle ifade edilemez olduğunu söylüyor; öte yandan, dini tecrübenin kognitif özelliğe sahip olduğunu, yani Hanefi-Maturidi geleneğini takip ederek marifetle de alakalı olduğunu söylüyor.”¹²²

Dolayısıyla İkbâl, Mutlak Hakikati, düşünce ve vücûdun birbirinden tecrid edilmediği bir bütün olarak görmektedir. Bu onun epistemolojisinin hem mantıki-aklî mefhumlara, hem duyu tecrübesine, hem de sezgisel verilere dayandırma çabasından kaynaklanır. Bu çabanın, ileride ele alınacağı üzere,

¹¹⁸ Kur'an'da tekil ve çoğul boyutlarıyla 17 defa geçen “fuâd” kavramı için bkz., (53Necm:11), (25 Furkan: 31) vd

¹¹⁹ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 32

¹²⁰ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 35

¹²¹ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 38

¹²² Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 151

İkbal'in sonlu benliğin zihinsel ve şuura ait durumları hakkındaki "bütüncül zihin tasavvuru" görüşü ile benzerlik arz etmektedir.

İkbal dini tecrübein, hem doğrudan hem de dolaylı olan yönlerine değinir. Doğrudan yöne, kalp, fuâd vasıtalarını, dolaylı yöne de aklı, mantıki kuralları örnek verir. O, doğrudan yöne önem vermekle "kalp" ya da "fuâd"ın esrarengiz ve vehbi olduğunu değil, iç dünyada oluşan bir sezış ve kavrayış , hakikate ulaşmanın bir yolu olarak görür.¹²³ Yine o, tecrübe aşamalarından Gazali'nin takip ettiği taklît, ilm ve zevk basamaklarını sırasıyla kullanıp, en son basamak olan "zevk"i dînî tecrübe kanıtına delil yapmıştır.

Sonuç olarak İkbal, dînî tecrübe kanıtını sunarken ve aslında, her yönden gelen verilere karşı bağınaz olmadığını bunlara açık olduğunu ifade ederken, en son aşamada, organik bir bütünlük ve tamlık yakalamayı, insana ait ego ve onun tecrübesi ile Mutlak Zât'a ulaşmayı hedeflemekte, fakat bunu egonun şahsiyetini ve kişisel bütünlüğünü bozmadan yapmayı düşünmektedir. Tanrı anlayışını da böylece "Mutlak Zât" ve "Benlik" hakikati fikrine dayandırmaktadır. Kısacası o, bu deneyimle, Tanrı'nın tecrübeyle bilinebileceği ve tecrübe edilebilir olmasını, bu deneyimin salt kişisel değil ötekinin nesnel durumunu ortaya koyan bir tecrübe olduğunu, mistik deneyimin mantıki kurallarla somutlaştırılmasının zor olduğunu fakat bu kişisel yönüne rağmen, diğer zihinler ve tecrübelerle bir ilişkisinin de göz ardı edilemeyeceğini vurgulamaya çalışmaktadır.

Özetle ikbal, hedeflediği bütünlüğü benlik kavramıyla sağlamaya çalışır. İkbal'in kendi, felsefi ve bütüncü düşünce sistemine uygun olarak, dînî tecrübeyi ne mantığa, ne mantıksal boyutu ön plana çıkan akla ne de salt bilimsel bilginin sonuçlarına dayandırdığı görülmektedir. Aslında bu indirgenemezcilik tam da onun Tanrı anlayışının merkezinde olan şeydir. Aslında ona göre Tanrı da, hem aşkın hem içkindir ve bu "pananteistik"¹²⁴ Tanrı anlayışına da uygundur.

¹²³ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 33

¹²⁴ Pananteizm(Tüm Tanrıçılık), "Her şey Allah'tadır" fikrini esas alan görüştür. Halbuki Panteizm, "Her şey Allah'tır görüşündedir. "Her şey Tanrı'dadır" ifadesi ise, Tanrı'nın, varlıkların içine girdiği bir tür hulul manası taşır. Süleyman Hayri Bolay, **Felsefi Doktrinleri Ve Terimleri Sözlüğü**, 9.bs., Ankara, Akçağ Yay., 2004, s. 413, "her şey Tanrı'dır" diyen Panteizmden farklı olarak, her şey

2.2. İKBAL'İN İNSAN ANLAYIŞI

Muhammed İktbal'de 'insan' kavramı, onun "Bütüncü Benlik Felsefesi"nin olmazsa olmaz bir yapı taşıdır. Bu yüzden o, ilk önce insanı ele alır. Onun yaratılışından halihazır konumuna kadar geçirdiği serüveni tahlil eder. Bu serüven sonucunda Allah'ın kendisini seçerek yeryüzüne halife tayin ettiği insan için, tekamülü ve bu sürecin içinde de "kamil insan" olmayı ona layık görür.

Zaten "İktbal'in 'hodi' (ego, ene, benlik) üzerinde fazla durması, ondaki "insan-ı kamil" ya da "merd-i mümin" düşüncesinin özünü teşkil eder, denebilir. Onun kanısınca, din ve ahlak bakımından kamil insan olmak için insanın kişiliğini geliştirmesi gereklidir."¹²⁵ Böylece İktbal, insanı adeta ayıklar. Onun biricikliğine, özgünlüğüne vurgu yapar ki, bu düşünce, 'ben' sahibi olmayan herhangi bir varlığın gerçekte varolamayacağını ifade etsin.¹²⁶

Varlığın yapısı benliğin eseridir

Ne görüyorsan benliğin sırrıdır

Görüldüğü üzere Muhammed İktbal, Tanrı ve alem tasavvurunda olduğu gibi, insan anlayışında da görüşlerini 'benlik' fikri üzerine bina etmektedir. Bu durum şiirlerinde de açıkça kendini belli etmektedir:

"Sen benlik ışııyla parladsın.

Eğer ebedileşmek istersen bu 'benliği'
sağlamlaştır."¹²⁷

İktbal, yine başka bir şiirinde şöyle söyler:

"Varlığın yapısı benliğin eseridir.

Tanrı'dadır diyen ve tanrı ile evreni bir saymayan Tanrıyı sırf evrene indirgemeyen Tanrı görüşü. Panenteizm, Tanrıyı soyut mutlak ve değişmez gibi yönleriyle evrenin üstünde aşkın ve somut değişen görelî yönleriyle de evrenin içinde (içkin) görür. Ahmet Cevizci, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, 2. bs., İstanbul, Paradigma Yay., 2003, s.315-316 Ayrıca , İktbal'in Panenteistik Tanrı anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz., Alim Yaya, **Muhammed İktbal'de Tanrı Anlayışı**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun, 2006 .

¹²⁵ Abdülkadir Karahan, **Doğudan Gelen Ses** , 2. bs., İstanbul, Ufuk Kitapları Yay., 2001. s. 78

¹²⁶ İsa Çelik, **Muhammed İktbal'in Tasavvufi Düşüncesi**, 1. bs., İstanbul, Kaknüs Yay., 2004. s. 137

¹²⁷ Muhammed İktbal, **Esrar-ı Bihodi**, çev. Ali Yüksel, 3. bs., İstanbul, "Benlik ve Toplum" içinde. Birleşik Yay., 1999. s. 81

Ne görüyorsan benliğin sırrıdır.

Benlik, kendini uyandırınca hayal dünyasını ortaya çıkardı.

Onun özünde yüzlerce dünya gizlidir.

Onun dışındakiler onun ispatıyla ortaya çıkar. ¹²⁸

Şiirlerinden de anlaşılacağı üzere İkbâl, insan anlayışında onun, özel ve anlamlı bir şahsiyete sahip olduğuna, olayları geniş ve amaçlı olarak yorumlayabilen sorumlu bir varlık oluşuna yer vermiştir. İkbâl “Benlik ve Toplum” isimli kitabında, insan anlayışı ile ilgili oldukça fazla bilgi vermiştir. ¹²⁹ Ayrıca İkbâl, ‘benlik’ terbiyesi için zaruri üç aşama öngörmüş ve bunları sırasıyla: 1) İtaat. 2) Nefs hakimiyeti. 3) Dünyada ilâhî hilafete yükselme olarak ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır. ¹³⁰

İkbâl, insanı hayat faaliyetlerinde son derece aktif olarak görmek ister. Hatta insanı, yaratıcı faaliyete iştirak eden bir varlık (co-creator) olarak görür ve tanımlar. ¹³¹ O bu düşüncesini şu şiirinde aksettirir:

“Sen geceyi yarattın, bense چراغ yarattım,
Yarattığın topraktan bense kadeh yarattım.
İssız çöller, kuş uçmaz dağlar, vadiler yarattın,
Bense hıyabanlar, gülle süslenmiş bağlar ve bahçeler yarattım.
Bana iyi bak, ben taştan ayna yapan varlığım.
Bana iyi bak, ben zehirden bal yapan varlığım” ¹³²

İkbâl bu mısralarda, insana pasif-edilgen değil, aktif bir özne olmayı layık görmüş, hatta bu dinamiklikle ilişkili olarak, Tanrı’nın yaratması ve

¹²⁸ İkbâl, **a. g. e.**, s. 29

¹²⁹ Bkz. Benlikle ilgili şiirler vd. için: Muhammed İkbâl, **Benlik ve Toplum**, çev., Ali Yüksel, 3. bs., İstanbul, Birleşik Yay., 1999., ss. 15-89

¹³⁰ Muhammed Han Kayani, **Felsefe, Din, Siyaset Ve Şiir Dünyasıyla İkbâl** İstanbul, İz Yay., 2002, s. 39

¹³¹ Aydın, **İslam Felsefesi Yazıları**, s. 127

¹³² Muhammed İkbâl, **Şarktan Haber ve Zebur-u Acem, (İkbâl’den Şiirler)**, çev., Ali Nihad Tarlan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay., 1971, s. 68

bilmesine benzer mübalağlı bir tavırla, insan için, yaratmadan pay ayırmıştır. İkbâl'in "İnsan-ı kamil" anlayışı ile insana bu denli özgürlük alanı açması, biraz da dönemindeki Müslümanların İslam'a uymayan pasif ve profan insan ve İslam algıları olsa gerek ki o, bazı sûfilerin insan tasavvuruna sert eleştiriler getiriyor ve onların, "İslam'ın ve Müslümanın uyanışını, benliğini tasdikinde değil de (istibad –ı hodi) benliğin inkarında (nefy-i hodi) aramış"¹³³ olmalarına yüklenerek, benliğin güçlendirilmesi ve insan şahsiyeti tasavvurunun yeniden inşası fikrinde önemle duruyor.

İkbâl, insan-Allah ilişkisinde, insanın, Allah'ın bilinçli bir tercihi olduğuna ve onu diğerlerinden seçerek sorumlu tuttuğuna¹³⁴ şu ayeti delil gösterir :

"Sonra, Rabbi onu (Ademi) seçip tövbesini kabul etti; ona doğru yolu gösterdi."¹³⁵

Bu ayetle beraber İkbâl, insanın Allah'ın yeryüzünde istediği hayat şeklinin (din) temsiline haiz olması ile ilgili de şu ayeti ileri sürer:

"Hani Rabbin meleklerle, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti. Onlar, "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamd ederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz" demişler, Allah da, "Ben sizin bilmediğinizi bilirim" demişti."¹³⁶

İnsanın yaratılışı, varlıksal nedeni ve dünyaya gönderiliş amacı bir taraftan bu ayetlerle desteklenirken, öte taraftan onun iradesinin ve hürriyetinin öznelliği özel olarak bir kez daha vurgulanır . İkbâl insanın bu yönü ile ilgili şu kısa açıklamayı yapar: "İnsan, kendi hayatı pahasına kabul etmiş olduğu bir hür şahsiyetin mutemedidir." İkbâl'e göre bu hür şahsiyet, insanın şuur vahdetinden kaynaklanan en önemli 'benlik' alametidir. Bunun aksine mütekellimin ise insanı ve hayatını ele alırken bu vahdeti dolayısıyla

¹³³ Aydın, **İslam Felsefesi Yazıları**, s. 130

¹³⁴ İkbâl, **İ. D. T. Y. T.**, s. 112

¹³⁵ Kur'an-ı Kerim, 20/Taha, 122.

¹³⁶ Kur'an-ı Kerim, 2/Bakara, 30.

insanın hayatını ve hayatın birliği ve bölünemez bir bütün oluşunu göz ardı etmiştir.¹³⁷

İkbal'e göre bu şuur vahdetini göz ardı etmenin "Tekamülü milyonlarca sene sürmüş bir varlığın, yaramaz bir meta gibi bir yana atılmasını"¹³⁸ da beraberinde getireceğini, bunun da insanın ilâhî bir boyuttan aldığı değerini düşüreceğini ifade ederek, hem insanı mutlak bir yokluktan kurtarmayı, hem de ona kendi çabaları yani "ameli" ile bekasını ve devamını sağlamayı öğretmeyi hedeflemiştir. İkbal'e göre insan, insaniyetini kendi ameli ile kazanır ve korur. "Şu halde insanın beka ve devamı bir hak değildir. Bu ancak şahsın daimi gayret ve cehdi ile hasıl olabilir."¹³⁹ Zâten ona göre hayatın anlamı "Kimin amelce daha iyi olduğunu belirlemek."¹⁴⁰ tir.

İkbal, ayrıca, varolma çabası olarak, insanın kendi kişiliğini, aşk, fakr, cesaret, hoşgörü, helal kazanç gibi yüce değerlerle güçlendirmesini ve korku, kölelik, dilenme, soy soplâ övünme gibi süfli değerlerden de uzak durmasını şark koşar. O bu değerlerle benliğin daha da güçleneceğini ifade eder.¹⁴¹ O, insanın ölüm ötesi hayattaki varlığın, bu erdemlere sahip olmasına ve ameline bağlar. Dolayısıyla İkbal'e göre en mükemmel yeteneklerle donatılmış insan, çevresindeki güçler tarafından cezp edilebilir; fakat onları belli şekle sokup yönetebilir. Çünkü o yeryüzünün halifesidir.

İkbal, insan anlayışını Materyalizmin ve Panteizmin, Tanrı'yı ve insanı sadece belli bir şeye indirgeyici, sınırlayıcı kısılcından uzak tutmaya çalışmıştır.

O bu konuda, modern toplum ve onun kurumları tarafından yönetilen devletin ve kurumsallaşmış Hristiyanlığın, insanın bireysel varlığını aşırı derecede tehdit ettiğini ifade eden Kierkegaard gibi düşünmektedir.¹⁴²

İnsan-toplum ve insan-özgürlük bağlamında, Kierkegaard'ın görüşlerine paralel olarak, yine, "birey olarak insan" sorununu ele almaları

¹³⁷ İkbal, İ. D. T. Y. T., ss. 113-117

¹³⁸ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 136

¹³⁹ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 137

¹⁴⁰ Kur'an-ı Kerim, 67/Mülk, 2.

¹⁴¹ Aydın, İslam Felsefesi Yazıları, ss. 133-137

¹⁴² Latif Hüseyin Kazmi, "İkbal'de İnsan Varlığı Kavramı", çev., Hasan Ayık, İkbal'in Düşünce Dünyası, Der., Ahmet Albayrak, 1. bs., İstanbul, İnsan Yay., 2004, s. 166

açısından varoluşçu akımın önderlerinden olan Sartre ile İktbal arasında da benzerlikler mevcuttur.

Sartre'e göre insan özgürdür ve özgürlüktür. Hatta o özgür olmaya mahkumdur. Sartre, her ne kadar insanı bu kadar hürriyeti geniş ve sınırsız özgür olarak görse de aynı eserinde bu özgürlüğün aslında toplumsal hayatta toplumla beraber yaşarken tamamlandığını şöyle ifade eder:

“Ama özgürlüğü isteyince, onun tümüyle başkalarının özgürlüğüne, başkalarının özgürlüğünün ise bizimkine bağlı olduğunu anlarız. Gerçi insanın tanımı olarak özgürlük, başkasına bağlı değildir, ama ortada bir bağlanma olunca iş değişir. O zaman kendi özgürlüğümle birlikte başkalarının da özgürlüğünü istemek zorunda kalırım. Başkalarını özgürlüğünü gözetmezsem kendi özgürlüğümü gözetemem.”¹⁴³

İşte İktbal'in toplumla beraber duran insan tasavvuru da bu varoluşçu düşüncelerle sonuçları itibariyle uyum içindedir. Fakat İktbal'de “öz”, “varoluş”tan önce gelir. İktbal böylece oldukça bireysel olan insan benliğine en geniş ve en derin anlamını kazandıran toplumun, ortak ve yüce amaçlarının bulunduğu özgürlük alanının farkına varır. İktbal'de İnsan benliği ve toplumla olan ilişkisini, gerek irade hürriyeti, gerekse de insan özgürlüğü açısından ileride ayrı bir başlık altında ele alacağımız için bu konuya daha fazla değinmeyeceğiz.

Sonuç olarak, İktbal'in düşünce dünyasında “insan varlığı” kavramı özel bir yer tutmakta ve İktbal, bu konuyu geniş bir alanda tartışmaktadır. Mesele, daha önceki çalışmalardan farklı olarak insanın şuur bütünlüğü, benliğin varlığı ve indirgenemezliği çerçevesinde ele alınmakta ve onun insan anlayışı bu merkez kavramların etrafında insanın özgürlüğü, ölümsüzlüğü Tanrı-insan, evren-insan ilişkisi açısından değerlendirilmektedir. Ayrıca düşünürümüz insan psikolojisi ve onun şuur halleri ile ilgili karşılaştırmalı

¹⁴³ Jean Paul Sartre, **Varoluşçuluk**, çev., Asım Bezirci, 18. bs., İstanbul, Say Yay., 2003, s. 59

olarak derin tahliller yapmakta böylece insanın Tanrı, evren, toplum ve kendisine karşı duruşunu bazı izahlarla netleştirmeye çalışmaktadır.

İkbal'de insan, ilâhî Sonsuz Ego'da ebedi olarak bulunan sonsuzdur; çünkü o, Mutlak Ego ile sonsuza dek birlikte olabilecek yetide hürriyet sahibi, sürekli gelişim içinde, ameli önemseyen, kendi ferdiyetinin bilincinde, Allah'a karşı sorumluluğunun farkında olarak toplumla iç içe, benliğini güçlendiren ve Mutlak Ego ile beraber bütün olan gerçekliğin içinde aktif bir 'ben'dir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZİHİN FELSEFESİ AÇISINDAN MUHAMMED İKBAL'İN BENLİK DÜŞÜNCESİ

3.1. BENLİK VE BENLİKLE İLİŞKİLİ KAVRAMLAR

Bu bölümde, “benlik” kavramı ve onunla ilintili kavramları inceleyeceğiz. Düşünürümüz, benlik düşüncesini daha çok bu uzantılardan hareketle oluşturur. Örneğin, İktal insanın hürriyetine ve seçme özgürlüğü hususunda Mutlak Ego’nun iradesini daraltma pahasına benliğe açtığı krediyi sonuna kadar kullanmaya önem verir. Ayrıca o, benliği, özgür, kararlarının sorumluluğunu ve karşılığını üstlenen aktif bir kişi olarak düşünür. Bu bağlamda, her türlü kaderci anlayışa ve insan benliğinin hareket alanını daraltan ‘fatalist’ (kaderci) anlayışa karşı çıkar. Dolayısıyla o, özgürlüğü insan beninin olmazsa olmaz bir özelliğı ve uzantısı olarak görür. Aynı şekilde, düşünürümüz, ölümsüzlük, ruh-beden ilişkisi, ve toplumla olan organik bağ gibi sorunsal uzantıları da benliğin olmazsa olmaz özellikleri olarak ele alır ve bunları geniş olarak tartışır.

3.1.1. Benlik Kavramı

Muhammed İktal’de ‘benlik’ kavramı, felsefesinin tamamını inşa ettiğı merkezi bir kavramdır. Bu kavram, İktal’in hem ‘Esrar-ı Hodi’ adlı eserinde hem de ‘Dînî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü’ adlı eserinde sıkça kullanılır.

Onun düşünce sisteminde ‘benlik’, felsefedeki ‘vücûd’ (Varlık) kavramı gibi en kapsayıcı kavram olarak kullanılırken, en üst ‘Benlik’ olan ‘Mutlak Hakikat’ (Mutlak Zât) ile Tanrı kast edilir ve kendisine ‘Sonsuz Ego’, ‘Mutlak Benlik’, ‘Mutlak Zât’ ve ‘Mutlak Hakikat’ gibi isimler verilir. Sonsuz Ego olarak kabul edilen bu üst çatının altında da ‘insan benliği’ (sonlu benlik), kendi bütünlüğü içerisinde -fakat Tanrı tarafından kuşatılmış olarak- yer alır.

Tanrı söz konusu olduğunda, burada Tanrı’nın hem aşkınlığı hem de içkinliği vurgulanır. Tanrı’nın ontolojik statüsü söz konusu olduğunda bu

varlıksal niteleme, ‘benlik’ düşüncesi çerçevesinde oldukça başarılı bir şekilde korunur. İkbâl bu durumu şöyle ifade eder:

“‘Mutlak Hakikati’ bir ‘ego’ veya ‘benlik’ olarak düşünüyorum. Şimdi de şunu ilave etmeliyim ki, Mutlak Ego’dan ancak egolar doğar. Mutlak Zât veya Ego’nun yaratıcı kudreti –ki , O’nda amel ve fikir aynıdır- “Ego” birliği olarak çalışır. Dünya, madde atomu dediğimiz, mekanik hareketten, insan kişiliğindeki serbest fikir hareketine kadar, bütün ayrıntılarıyla, Büyük Benlik’in kişiliğinin belirtisidir. İlâhî kudretin her zerresi, vücut terazisindeki yer, ister yüksek ister alçak olsun, bir “ego”dur.”¹⁴⁴

“Bu bağlamda İkbâl’e göre ‘benlik’ (ene veya hodi), sezginin bize bildirdiği temel realitedir. Bu realite, her türlü faaliyetin merkezi durumundadır. Her insan, müstakil bir hüviyete sahip hür bir “ben” dir. Dünya da bir “ben”dir. Allah ise mutlak bir “Ben”dir. Varlık mertebeleri arasındaki yeri ne kadar aşağı seviyede bulunursa bulunsun her atom bir ‘ben’dir. Öyle ise şeyleri, olgu ve olayları anlayabilmek için ‘benlik’ kavramından yola çıkmak gerekir.”¹⁴⁵

Bu ifadelerden de anlaşıldığı gibi, İkbâl, Tanrısal kudretlerin, Tanrı’nın etkinliğinin, insana ve evrene etki etmesini, hayatı ve şuuru en üst varlık olarak ihata ettiğini ve insanın da bu Mutlak Zât’ın kapsama alanında fakat kendi değerince bir yer işgal ettiğini vurgular. Biz burada İkbâl’in ‘benlik’ düşüncesinin içerdiği Tanrı’nın mahiyeti, varlığı, kanıtlanması, O’nun Mutlak Hakikat olarak yaratma ve bilme niteliği gibi daha önce zikrettiğimiz hususlara daha fazla değinmeden, benliğin insana bakan kavramsal yönünü tahlil etmeye çalışacağız.

¹⁴⁴ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 116

¹⁴⁵ Aydın, İslam Felsefesi Yazıları, s. 119

“Ben” anlamına gelen “ene” kelimesi Arapça’da birinci şahıs tekil zamiridir. Üçüncü şahıs tekil zamiri olan “hüve” kelimesiyle zikir yapan bazan da bu zamiri hüviyet şeklinde masdar halinde kullanan sufiler, “ene” kelimesini çeşitli anlamlarda kullanmalarının yanı sıra, “enânet”, “enâiyyet” ve “enniyyet” şeklinde mastar yaparak ona farklı anlamlar yüklemişlerdir.¹⁴⁶

İnsan "ben"inin ne olduğunu tespit için lügatlere baktığımız zaman, "ben" kelimesinin anlamının birkaç grup altında toplandığını görüyoruz. André Lalande'ın belirttiğine göre:

1- Ahlâkî ve psikolojik anlamda:

a) Ampirik bireyselliğin şuuru.

b) Kendi yararlarına dikkat eden veya kendi lehine taraf tutan, bu nedenle her şeyi kendine mal eden bireysel şuur.

2- Ontolojik anlamda: Ampirik "ben"i oluşturan süredeş ve devamlı ilineklerin (arazların) sabit dayanağı olarak düşünülen sürekli ve değişmeyen hakikat.

3- Mantıkî ve eleştirel anlamda: Sezgideki değişik verilerin bağlantısı (liaison) tarafından ihtiva edilmiş olan, kendi birliği ve kimliğini, zarurî şartlar olarak düşünen düşünce.

4- "Ben", insan varlığının bireyselliğini, şahsiyetini oluşturan şeydir. Ayrıca bir grubun şahsiyetini oluşturan şeye de "ben" denilir.

5- Ontolojik veya öze ilgili (nouméal) "ben", düşünen süjenin hallerini ve fiillerini yüklediği metafizik ilke.

6- Gazâlî'nin kurucusu olduğu İslâm ilâhîyatı ekolüne göre "ben", Bizim nefsi durumlarımız kitlesinden tamamen ayrı ve zaman sürecinin etkisinden bütünüyle uzak kalan, sade, bölünmez ve değişmez ruhanî cevherdir.

7- Nietzsche'e göre "ben": İsteme ve hissetme kadar düşünmeyi de içine alan, insan tarafından yaşanmış hakikatlerin tümü.

8- Bedia Akarsu'nun belirttiğine göre "ben": "Bilinçli bireyin kendini başkalarından ayırmasını dile getiren sözcük."¹⁴⁷

¹⁴⁶ Süleyman Uludağ, “ENE”, **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, Cilt 11, İstanbul, Diyanet Vakfı Yay., 1995, s. 233

¹⁴⁷ Murteza Korlaelçi, “İnsan Benliği”, **Felsefe Dünyası Dergisi**, Sayı: 15, Bahar, Ankara, 1995, s. 30-31 Ayrıca makale hakkında daha geniş bilgi için bkz., (Erişim), <http://www.felsefelik.com/felsefedunyasi>

Ayrıca “ben’, akıl sahibi öznenin, bilinçli kişinin, kendisini başkalarından ayırmasına ve kendisini öne sürmesine yarayan güç. Çoğunlukla, kişi, bilinç ve özne sözcükleriyle eş anlamlı olarak kullanılan, zihin, bellek, bilen, ego olarak da bilinen ve değişme boyunca varlığını koruyup, birliğinin farkında olan birlik. Bir bireyin psikolojik özelliklerini tasvir etmeye ve bütünlemeye yarayan temel değişken.”¹⁴⁸ Bu tanım İkbâl’in “ben” tanımına oldukça yakındır.

Yukarıdaki tanımlar, insan benliğinin farklı yönlerini farklı açılardan veren açıklamalardır. Bununla beraber düşünürümüzün benlik tanımı ve bu kavramı tahlil ederken vurguladığı yönler, tüm bu benlik tanımları ile alakalıdır. Yani İkbâl’de benlik hem onun tecrübesinden kaynaklanan ampirik bir yönü, hem isteme, hissetme ve düşünmeyi içine alan girift yapısını, hem Tanrı ile ve evrenle var olan organik ilişkisinden kaynaklanan metafizik boyutu, hem bireysel şuuru, hem zihni halleri ve arızı zihni durumların sabit dayanağını temsil edebilecek nitelikte şümullüdür. Benlik kavramını tahlil ederken bu kavramın indirgenemezliğini son kısımda inceleyeceğimiz için benliğin kapsayıcılığı ve indirgenemezliği konusunu bu kadar işlemekle iktifa edeceğiz.

İkbâl’e göre benlik, zaman içinde doğmuştur; fakat benlik zaman ve mekanla sınırlandırılmaz.¹⁴⁹ Benlik şuuru¹⁵⁰, zaman içinde aynı kalır; hatta bu onun özünde vardır. Bu onun geleceğe atfen ve zihnen zaman ve mekanı aşan yönünden dolayı böyledir. Çünkü, benliğin bir mekanı düşünmesi o mekana bağlı olduğu anlamına gelmez. Tıpkı bir anını düşündüğünde o zaman dilimine bağımlı ve bağlı olmadığı gibi.¹⁵¹ Benlik eğer dilerse birden

¹⁴⁸ Cevizci, a. g. e., s. 58

¹⁴⁹ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 116

¹⁵⁰ **Benlik Şuuru**, diğer adıyla “Ben Bilinci, öz bilinç; bilincin kendini tanıması ve öne sürmesi durumu. Bilinçli öznenin, duyum, algı, düşünce, duygu, tutku türünden bilinç içeriklerini doğrudan ve aracsız olarak deneyimlemesi, kendi zihin hallerinin bilincinde olması durumu; insanın kendi bilincini belli bir bilginin konusu yapması, öznenin kendisi için nesneleşebilmesi, kendisi hakkında nesnel olabilmesi ya da kişinin kendisinin başkalarının görebileceği tarzda değerlendirebilmesi yeteneği.” Ahmet Cevizci, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, 2. bs., İstanbul, Paradigma Yay., 2003, s. 58

¹⁵¹ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 117

fazla mekanı düşünebilir. “Örneğin Taçmahal’ın güzelliği onu gören ‘ben’de her mekanda etkisini sürdürebilir.”¹⁵²

Ona göre insan benliğinin hakkını materyalist dünya tasavvuru asla takdir edemez. İnsan beninin mutlak değerini ve ferdiyetini en iyi bir şekilde ortaya koyan dindir. Ben’e gereken değeri vermesi açısından en başta gelen din de İslam dinidir.¹⁵³ İktbal’e göre bu gerçek şu ayetlerde kendini açıkça izhar eder:

“Kim hidayet yolunu seçerse, bunu ancak kendi iyiliği için seçmiş olur; kim de doğruluktan saparsa kendi zararına sapmış olur.”¹⁵⁴ Hiçbir günahkar, başkasının günah yükünü üstlenemez. Kim zerre miktarı bir hayır işlerse, onun mükafatını görecektir; kim de, zerre miktar bir kötülük işlerse onun cezasını görecektir.”¹⁵⁵

Ben, kendi olduğunu ve bireyselliğinin farkını ayırt eden bir varlıktır. Kierkegaard’ın ifadesi ile: “Birey olarak her insan tektir, zira her birey, kesin olarak, bizzat kendisi olan bütün, diğerlerinden farklı olan bir varlıktır; öyle ki dünyada tıpa tıp birbirine benzer iki birey yoktur.

Hiç kimse benim yerime yaşayıp var olamaz.”¹⁵⁶ İnsan, İktbal’e göre ruh-beden diye parçalanmamalıdır. “Çünkü insan kendi hayatı pahasına kabul etmiş olduğu bir hür şahsiyetin toplamıdır.”¹⁵⁷ Hatta bu analiz -yani düalist insan anlayışı- onu anlaşılır kılmaktan öte, ebediyen anlaşılmağı ve nakıslığa götürür. Bu nedenle insan, tüm deneyimleri, ruhi ve fizîkî halleri ile bir ‘birlik’ içinde kendini, benlik fikri ile tanımlayabilirse, ayrıca sürekli değişen ve yenilenen hücrelerinin aksine, zihni hallerinin şahsî aynılığını¹⁵⁸ kanıtlayabilirse bu zamana kadar ‘resmi öğretisi’ olarak kabul edilen parçacı

¹⁵² Korlaelçi, a. g. m., s. 30

¹⁵³ Korlaelçi, a. g. m., s. 31

¹⁵⁴ Kur’an, 17/İsra, 15.

¹⁵⁵ Kur’an:, 99/Zilzal, 7-8.

¹⁵⁶ Roger Veneaux, **Egzistansiyalizm Üzerine Dersler**, çev., Murteza Korlaelçi, Kayseri, Erciyes Üniversitesi Yay., 1994, s. 15

¹⁵⁷ İktbal, İ. D. T. Y. T., s. 113

¹⁵⁸ Korlaelçi, a. g. m., s. 33

insan tasavvuru fikrine¹⁵⁹ ciddi bir rakip çıkmış olacaktır. İkbâl'in, benliğin ilişkili olduğu kavramları açıklamaktaki nihaî hedefi de budur.

Biz, benliğin kendisiyle ilişkili olduğu ve tanımlandığı bu konulara geçmeden önce, insanın toplam kişiliği ve maddî ve mental boyutlarının yekunu olarak kullanılan “şahsiyet” kelimesi üzerinde kısa bir bilgi sunacağız:

“Şahsiyet, insanın kime ve neye olursa olsun, körü körüne itaati reddettiği ve aklın, ruhun üstün değerlerini kabul ettiği yerde başlar.”¹⁶⁰ Felsefede şahsiyet kelimesine verilen anlamlardan bazıları şöyledir:

- a- Ahlaki veya hukuki bir şahıs olan varlığın özelliği,
- b- Bireyin onunla kendi kendini tek ve devamlı bir ben olarak düşündüğü psikolojik fonksiyon,
- c- Şahsı, basit biyolojik bir bireyden ayıran, üstün nitelikleri kendinde gerçekleştiren ahlaklı bir kişilik.¹⁶¹

Bu tanımlardan çıkan sonuç “İnsan manevi, fizîkî ve hukuki boyutları ile beliren şahsiyetinin, kendi iradesine sahip hareketlerini ve onlardan çıkan sonuçları bilen, ferdiyet kazanmış mesul bir bütündür.”¹⁶² Dolayısıyla “İnsan nedir?”, “Onun şuur halleri ve zihni nasıl tanımlanabilir?”, “Ben kimim?” gibi sorulara bu bütüncü yaklaşımla cevap verilmek istendiğinde, en azından bugüne kadar dinin açıklamalarını dayanak noktası olarak kabul etmeyen Zihin Felsefesi, bu konuda doyurucu bir bilgi verme hususunda eksik kalır. Dolayısıyla o, bu konuda aşkın bir Tanrı'nın köklü bir damardan bize bahsettiği doyurucu bilgilerden faydalanarak, benlik fikrini temellendirme teşebbüsünden de geri kalmaz. Bu konuda ayetlere sıkça başvurur.¹⁶³

Bizler İkbâl'in benlik tasavvurunu anlamaya çalışırken, her ne kadar Zihin Felsefesinin yaklaşımlarından faydalansak da, İkbâl'in dini temel alarak yaptığı mistik ve dinsel açıklamalarını ve dini tecrübeyi dayanak yaparak ulaştığı şahsiyet ve şuur birliği düşüncelerini de ele alacağız.

¹⁵⁹ İnsanı, “Homo Faber” ve “Homo Sapiens” olarak ya sırf maddî ya da sırf ruhçu yaklaşımla tanımlayan insan tasavvurlarının açıklamaları için bkz., S. Hayri Bolay, **Türkiye’de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi**, 4. bs., Ankara, Akçağ Yay., 1995, ss. 418-420

¹⁶⁰ Prof. M. Aziz Lahhabî, **İslam Şahsiyetçiliği**, çev., İsmail Hakkı Akın, İstanbul, 1972, s. 18

¹⁶¹ **Felsefe Dünyası Dergisi**, Sayı: 15, Bahar, 1995, Makale: İnsan Benliği, Murteza Korlaelçi, s. 34

¹⁶² Lahhabî, **a. g. e.**, s. 56

¹⁶³ Korlaelçi, **a. g. m.**, s. 35

İkbal'in insan için de kullandığı, ve İngilizcesi 'ego' olan ve eserlerinde 'hodi' olarak ifade ettiği 'insan benliği' kavramı, tasavvuftaki 'insan-ı kamil' felsefesiyle büyük bir benzerlik gösterir.¹⁶⁴

O, hodi-ben kelimesini kullanırken aslında, insanın bencilliğini ve enaniyet duygusunu kast etmemiştir. İkbal'in kullandığı 'hodi' kelimesini "İslam düşüncesinde filozoflar, "nefs", "ene", "can", "hayat", "kendi", "şahıs", "öz benlik", "ruh" vb. gibi manalara gelen şekillerde kullanmışlardır."¹⁶⁵ Bu kavramlar içerisinde nefis kavramı, benliğe paralel anlam yakınlığı olması açısından ön plana çıkar. "Dolayısıyla onun, 'hodi' veya 'ego' dediği, İslam filozoflarının "nefs" dediği varlıktır."¹⁶⁶

İkbal, nefis kavramının teknik bir boyutla ele alınıp sadece kötülük merkezine veya ruha indirgenmesine karşı çıkar ve şöyle der:

"Çünkü nefis tabirinin, Kur'an'da İslam ulemasının tasavvur ettikleri neviden, teknik bir manada kullanılmış olması pek de vârid değildir."¹⁶⁷

İslam filozofları, nefis kavramını, bazen basit bir cevher, bazen bedenden ayrı bir cevher olarak tanımlamışlardır. Farabi bu kavramı, nebati hayvani ve insani olmak üzere üç çeşit nefis olarak tanımlamış ve bunları sonlu ve ölümlü olan nefisler olarak görmüştür. İbn-i Sina ise, nefsin fizik-metafizik arasında bir çeşit köprü durumunda olduğunu ifade eder. Yine İbn-i Sina, nefse tasavvufi bir anlam da yükleyerek, nefis-i natıkanın, hem Tanrı'nın varlığını ortaya koyan, hem de kendi varlığının şuurunda olan bir nefis olduğunu söyler.¹⁶⁸ İbn-i Sina'nın bu düşüncesi, İkbal'in, kendisinde 'benlik' şuurunun yoğunlaştığı nefis kavramı ile benzerlik gösterir. Ayrıca İkbal'e göre bu kavram, Kur'an'da da geçmekte ¹⁶⁹ ve insanın hem ruh-beden

¹⁶⁴ Çelik, a. g. e., s. 125

¹⁶⁵ Cevdet Kılıç, "Muhammed İkbal'in Düşüncesinde Benlik Felsefesi" (Erişim), <http://perweb.firat.edu.tr/personel/yayinlar/> (10 Haziran 2008), s.1

¹⁶⁶ Aydın, İslam Felsefesi Yazıları, s. 120

¹⁶⁷ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 129

¹⁶⁸ Kılıç, a. g. m., s. 2

¹⁶⁹ Bkz., Nefs kelimesinin farklı anlamları için: "**Nefs**" kelimesi, **Kur'an-ı Kerim**'de sekiz(8) ayrı manada kullanılmıştır:

1- Zatullah, Taha, 41., Al-i İmran, 28., En'am, 12. ve 54.

2- İnsan Ruhu, Fecr, 27., En'am, 93., Zümer, 142.

bütünlüğünü, hem de fiziksel, sosyal, manevi ve özellikle zihni durumlarının kendisinde yoğunlaştığı bir muhtevayla “kişilik merkezi” olarak sunulmaktadır. Nefs kavramı bağlamında, metafiziksel alanda, “Nefsini bilen Rabbini bilir” sözünden hareketle, evliya ve hukemânın tasavvufi bir mana yüklediği benlik anlayışı da söz konusudur.¹⁷⁰ Dolayısıyla bu kavram (nefs), İkbâl’in ‘benlik’ kavramını güçlendirici ve açıklayıcı olarak kullandığı kavramlardan biridir.

İkbâl’de varlık mertebeleri, aynı zamanda ‘benlik’ mertebeleridir. Ve bu mertebeler, basitten girift bir yapıya doğru sıralanmıştır. Bu derecelendirme, insan benliğinin oluşumu için de söz konusudur. Ona göre insanın yaratılışı ve oluşumu, bir tekamül neticesinde husule gelmiştir. Ve bu tekamül, Mevlana’nın insanı, cemadattan alıp ve hayvan vaziyetinden kurtarıp, akıl, irfan ve kuvvet sahibi bir benliğe dönüştürdüğünü anlattığı örneğinde iyice açığa çıkmaktadır. Ayrıca insan benliği için öngörülen bu tekamül, halen devam etmektedir.¹⁷¹ Bu tekamül, sadece insan egosu için değil; bir üst ego haline gelmeyi arzulayan her benlik için söz konusudur.¹⁷² Bununla beraber bu tekamül, süre olarak, kıyametle son bulacaktır.

Tekamülün İkbâl’de kıyametle sınırlandırılması, insan benliğinin bir anlamda sınırının çizilmesi, net bir tespit ve tayinle konumunun netleştirilmesi demektir. Aksi durumda Nietzsche’in insan üstü (fevka’l-beşer) fikrine kapı aralanacaktır.

İkbâl’e göre, Nietzsche, insanı, Tanrı’ya ihtiyacı kalmayacak derecede yetkinleşmiş kapsayıcı ve kudretli sayar. Bu da onu, insanı ilahlaştırmaya kadar götürür.¹⁷³ O ise, insan benliğini hiçbir zaman Mutlak Ego’nun üstünde görmez. Çünkü O, kategorik olarak en üstün ve yetkin ‘benlik’tir. Ve insan ise, sadece mutlak varlığa karşı sorumlu olan ve kendi gücü kabiliyetleri

3- **Kalp, sadır vb.** manalar için bkz., Al-i İmran, 154., A’raf, 205., Yusuf, 77.

4- **İnsan Bedeni**, Al-i İmran, 146., Enbiya, 35., Ankebut, 57.

5- **Bedenle beraber Ruh**, Bakara, 286., En’am, 152., Yunus, 23.

6- **İnsana kötülüğü emreden kuvvet manasında**, Yusuf, 18., 53., Taha, 96., Maide, 30.

7- **Zat Manasında**, Bakara, 48., Lokman, 28., Müddessir, 38.

8- **Cins Manasında**, Tevbe, 128., Rum, 28., A’raf, 188.

¹⁷⁰ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 102

¹⁷¹ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 139-140

¹⁷² İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 102

¹⁷³ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 132

nispetinde müstakil bir varlığa sahip olan bir varlıktır. İnsan bu yönleri ile ilâhî teklifleri kabul etmiş ve Kur'an'da Ahzap Suresinin -insanın sorumluluğu taşıması ile ilgili ayetinde-¹⁷⁴ belirttiği şekli ile emaneti yüklenmiş bir varlıktır.

Düşünürümüzün Mutlak Ben'liğinin diğer varlıklara birer ego kazandırması düşüncesi, 17. yy. filozoflarından Leibniz tarafından da dile getirilmiştir.

Leibniz, monad fikri ile bilinir. "Leibniz'in monadı, etkin ve maddî olmayan bir kuvvet olup, yer kaplama gibi bir niteliğe sahip değildir. Monad, varlığını, varlıkların özü ve varlığı kendi kendisinin nedeni olan "Töz" sayesinde gerçekleştirir. Monadlar, en karmaşık ve en pasifinden yukarıya en mükemmeline doğru sıralanırlar. Monadların tepesinde de Tanrı denilen Monad bulunur."¹⁷⁵ Dolayısıyla Leibniz'de monatlar arası ilişkinin nasıl olduğu kapalıdır. O cevherler arası ilişkilerin izahında yetersiz kaldığı için bazı itirazlardan kurtulamamaktadır.¹⁷⁶ Çünkü Leibniz'in öngörmüş olduğu bir yasa ve çark vardır. İnsan benliği ise, onun öngördüğü bu katıksız metafizik anlayışın çarkları arasında, özgürlüğü riske girme pahasına da olsa, kendine biçilen küçük dişli oyununu oynamaya devam etmektedir.

İkbal'in benlik fikri ile Leibniz'in monad fikri arasında bir benzerliğin görüldüğü söz konusudur. Fakat İkbal'de, Mutlak Ego, insan benliğine yer bırakmayacak şekilde olmuş bitmiş bir düzenin uygulayıcısı değil, her şeyde yeni bir doğuş rüyasının yattığı, yaratıcı yeteneği her zaman faaliyette olduğu ve yaratıcı, canlı, dinamik bir 'benlik' fikri hakimdir.¹⁷⁷

İkbal, insanın kendi içinde bir bütünlük şuuruna sahip olduğunu ifade eder. Ona göre bu şuur, insanın tecrübe ettiği hazları elemeleri acıları ve gayeleri ile bağlantılı, ruhi, zihni ve hayati hallerle kendini açığa çıkartır.¹⁷⁸

Muhammed İkbal, sonlu olarak kabul ettiği insan benliğini, savunmuş olduğu dînî tecrübe kanıtından hareketle açıklamaya çalışır. "Yani insani

¹⁷⁴ Bkz., **Kur'an-ı Kerim**, 33/Ahzab, 72.

¹⁷⁵ Kılıç, **a. g. m.**, s. 4

¹⁷⁶ Bkz., İkbal ve Leibniz'in Tanrı ve insan tasavvurlarının karşılaştırılması için: Veli Urhan, **Leibniz ve Muhammed İkbal'de Tanrı-Alem İlişkisi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 1988, s. 52

¹⁷⁷ İkbal, **İ. D. T. Y. T.**, s. 116-117

¹⁷⁸ İkbal, **İ. D. T. Y. T.**, s. 116-117

tecrübeden yola çıkarak metafizik problemleri çözmeye çalışmaktadır.”¹⁷⁹ O, “Öyleyse bu ‘ben’ veya enenin mahiyeti nedir?” sorusunu sorduktan sonra giriş olarak Gazali’nin ‘benlik’ tanımını eleştirir.

“Gazali’ye göre nefis, iki şeyden mürekkeptir. Birincisi kalıptır. Buna beden de denir. İkincisi nefis ruh veya kendini içi gözüyle bilen kalptir. Kalbin hakikati bu alemden olmayıp gayb alemindendir. Onda ruhun ölçülmesi miktarla ifade edilmesi ve taksim edilmesi mümkün değildir. Ruhun kadim olduğunu zannetmek yanlıştır. O araz da değildir. Çünkü araz kendi başına kaim olamaz, başkasına tabidir. Ruh cisim de olamaz, çünkü cisim bölünebilir halbuki ruh taksim kabul etmez.”¹⁸⁰

Gazali, “ruh beden münasebetinden bahsederken de şöyle der: Cevheri nefis veya ruh Allah’ın emrinden olduğu için, beden yabancısıdır ve ilahi aleme dönüktür. Beden ise cisim ve araz olduğundan, ancak ruh ile varlık kazanabilir. Ruh herhangi bir mekana muhtaç olmayıp, beden onun sadece aletidir.”¹⁸¹

İmam gazalinin ekolüne göre ‘benlik’ bizim nefsi keyfiyetlerimiz kütlesinden tamamen ayrı ve zaman geçişinin asla etkisi altında kalmayan, sade, bölünmez, ve değişmez ruhani cevherdir.¹⁸²

Buradan anlaşıldığı üzere Gazali, ruhi hayatın birlik ve bütünlüğünü, zihni durumların zaten kendiliğinden varolan bu cevherin kaim olmasına bağlamakta ve insanın bütünlüğü fikrini ‘idealize’ etmektedir. İkbal ise bu düşünceyi, insan benliği ve bütünlüğünü tehlikeye sokması açısından; ayrıca kesin bir ruh-beden ayırımına götürerek, onun bütünsel ve şuursal gerçekliğini tahrip etmesi açısından, yukarıda izah edildiği şekli ile, eleştirmektedir.

Muhammed İkbal, ruhun basit ve bölünemez oluşunu kabul etmenin, benliği ölümsüzlükle özdeşleştirmek için bir güvence olamayacağını ifade eder. Bu konu da Kant’ın yapmış olduğu eleştiriye örnek verir. Kant, “ben düşünüyorum” kaziyesini (önermesini) farazi olarak şekli düşünüşten varlıksal aleme ve maddeye geçişini mantıksal olarak imkansız görür; çünkü ona göre,

¹⁷⁹ Aydın, **İslam Felsefesi Yazıları**, s. 120

¹⁸⁰ Necip Taylan, **Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi**, 4. bs., İstanbul, Ensar Neşriyat, 1997, s. 282

¹⁸¹ Taylan, **a. g. e.**, 283

¹⁸² İkbal, **İ. D. T. Y. T.**, s. 117-118

bizim, sadece düşündüğümüz şeyin unsurlarını, ruh cevherinin bir unsuru kabul etmek oldukça güçtür.¹⁸³ Yani İkbâl, iktibas ettiği bu ve benzeri düşünce örnekleri ile insan benliğinin kaynağını, varolduğu iddia edilen ruhi cevherlere bağlamanın yanlış olduğunu, benliğin böyle bölmeli insan telakkilerinden hareketle değil insanın kendi zihni hallerinden, hatırlamalarından, fiillerinden, yani onun kendi tecrübesinden hareketle açıklamaya çalışır. “Buna göre, şuurlu tecrübemizin izah ve tefsiri ,eğer mümkün ise, bizi ene ye ulaştıracak yegane yoldur.”¹⁸⁴

Buradan da anlaşılmaktadır ki “İkbâl için şuurlu iç tecrübe, bütün duyu organlarından bağımsız olan, fakat onlarla eş zamanlı olarak ilişkili bir bilgi kaynağıdır.”¹⁸⁵ Dolayısıyla ona göre, tecrübeyi konuşturmak ve somutlaştırmak, bir anlamda ‘benlik’ kavramını tanımlamanın ve bu kavramdan da Mutlak Benliğe ulaşmanın bir yolu kabul edilir. Düşünürümüze göre faaliyetlerimiz, iç durumlarımız, duygularımız ve sezîşimiz vardır; ve bunlar bizim ‘ene’mizin halleridir. Bu haller, organik bir yapı gibi, dışarı ile de doğal ve kopmaz bir gerilim içindedir. İkbâl bu tecrübenin benliği tanımlayıcı özelliklerini ve ayırıcı vasıflarını zikrettikten sonra şöyle der:

“Bu itibarla benim hakiki kişiliğim, bir “şey” değil bir “amel” dir. Benim tecrübem ise, sadece karşılıklı olarak birbirine delalet eden sevk ve idare edici bir amacın birliği ile bir arada duran bir fiiller zincirinden ibarettir.”¹⁸⁶

Dolayısıyla İkbâl’e göre tecrübe açısından “‘Benlik’, kendi öz tecrübesi tarafından şekillendirilen ve düzene yön verici bir enerjidir.”¹⁸⁷

Buraya kadar yapılan açıklamalardan anlaşılmaktadır ki düşünürümüz, insan benliğini -dinde olduğu gibi- ideal bir bütünlük içerisinde tanımlamakta, onu sırf mantıksal veya aklî süreçlere ya da sırf içsel süreçler ile fiillere ve salt duygulara dayandırarak tanımlamamakta; aksine bunların hepsinin bir

¹⁸³ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 118

¹⁸⁴ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 119

¹⁸⁵ Annemarie Schimmel, **Muhammed İkbâl**, İstanbul, Ötüken Yay., 2007, s. 59

¹⁸⁶ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 120

¹⁸⁷ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 123

sentezini içeren organik bir bütünlükle ‘benlik’ kavramına açıklık getirmeye çalışmaktadır. İkbâl’e göre bu toplam ‘benlik’, kendi kendini bilmek ve varlığının şuurunda olmak ister. Çünkü her benliğin derinliklerinde kendini ortaya çıkarma eğilimi vardır. Ayrıca kişi, benliğini gerçekleştirdiği oranda değerlidir. Zaten ‘benlik’ demek dahili kuvvetleri fıtrata uygun tarzda ve Mutlak Ego’ya karşı sorumluluk duyarak geliştirmek demektir. O, bu bütünlüğü yukarıda kısmen verildiği üzere şöyle özetler: “İnsan aslında bir enerjidir, bir güç ya da güçlerin oluşturduğu, elementlerin tertibinde değişiklik imkanı olan bir bütündür. Bu güçlerin özel tertibine ‘kişilik’ adı verilir.”¹⁸⁸

Sonuç olarak İkbâl zihin, şuur, bilinç, duygu, madde, ruh-beden, fiil, tecrübe, akıl ve nefis gibi Zihin Felsefesini ilgilendiren pek çok kavramı, ‘benlik’ kavramının bir alt unsuru, açıklayıcı yönü, ve benliğin kendisini tezahür ettirdiği dayanak noktaları olarak kullanmış, benliğin girift yönlerine değinerek onu çok yönlü olarak tanımlamış ve bütüncü düşünce sisteminin önemli bir bölümünü oluşturan ‘benlik’ düşüncesini insanı ilgilendiren yönü ile ele almıştır.

3.1.2. Benlik ve Hürriyet (İrade)

İnsan, evren içindeki konumu, bir zihne, gelişmiş bir beyne ve bilinçli eylemler gerçekleştirmek için uygun yaratılmış bir fiziğe sahip olması açısından özgürdür. İnsanın hürriyetini, onun fıtratına kodlanmış ve onun hayatından kopması mümkün olmayan bir “benlik” niteliği olarak ele alabiliriz.

“Hür irade, iradenin herhangi bir baskı veya etki altında olmaması, insanın, isteğiyle seçme ve karar verebilme serbestliği, ilâhî irade karşısında serbest hareket etme gücünün olması.”¹⁸⁹ olarak tanımlanabilir.

Bu bağlamda “İkbâl, insanın özgürlüğü sorununa, kader meselesi etrafında değinir. Ona göre, insanın önceden belirlenmiş bir kadere teslim

¹⁸⁸ Muhammed İkbâl, **Yansımalar**, çev., Halil Toker, İstanbul, Kaknüs Yay., 1. bs., 2001, s. 28

¹⁸⁹ Bolay, **Felsefi Doktrinleri Ve Terimleri Sözlüğü**, s. 197

olması fikri, İslam'a tümden yabancıdır.”¹⁹⁰ İkb l, insan benliğini, Allah'ın yaratıcı faaliyetine bile katılabilen  zg r irade sahibi bir varlık olarak görür. Bununla beraber o, Hegel ve Comte'un determinist irade ve kader açıklamalarına da katılmaz.¹⁹¹

Bu anlamıyla kader, -İkb l'e göre- Allah'ın insanla birlikte yaptığı tarihsel bir yürüyüştür. O, insanın kendi benliği ile, özgürlüğünü, fiillerini ve seçme hürriyetini fark ettiğini; bunlar üzerinde tasarruf hakkına sahip olma  uurunun getirdiği sorumluluğu da, benliğin gördüğünü ifade ederek, onun, İslam'ın kurutulmuş bu  zg rl k  damarını -tıpkı Hasan Basri gibi- diriltmeye çalıştığını görürüz.¹⁹²

İkb l, kişisel irade hürriyetini, ne determinizmin katı ve belirgin kuralları ile ne varsayımlar ve teorik düşüncelerle ve ne de insanı Tanrıla tırarak açıklamaya çalışır.¹⁹³

İkb l ilk önce, benliğin irade hürriyeti konusunda  u soruyu sorar:

“ u halde 'ene', kendi faaliyetini kendisi tayin ediyor mu? Ediyorsa, 'ene'nin kendi geleceğini tayin özelliğinin gerektirdiği ile determinizmin alakası ne suretledir?”¹⁹⁴

D   n r m z bu sorulara cevaplar ararken, her düşünce eyleminde mutlak bir 'benlik' olduğunu, bu benliğin kendini h r hissettiğini ve hürriyetin zaruri tecrübelerimizin gösterdiği gibi bizzat, insanın bilinçli ve  uurlu olu unu gösteren bir gerçeklik olduğunu vurgular.¹⁹⁵

İkb l, irade hürriyeti konusunda iki gruptan bahseder. Birinci grup, deterministler (mekanizma); ikinci grup ise hürriyetçiler (ihtiyariyyun)dir. Bunların kendi aralarındaki anlaşmazlık, iradi davranışın yanlış anlaşılmasından doğar.

¹⁹⁰ R.İhsan Eliaçık a. g. e., **Muhammed İkb l ( ağa İz Bırakan Müslüman  nderler)**, 1. bs., İstanbul, İlke Yay., 2004, s. 50

¹⁹¹ İkb l, **İ. D. T. Y. T.**, s. 128

¹⁹² Eliaçık a. g. e., s. 51

¹⁹³ Rıffat Hassan ,”İkb l'in Düşüncesinde İrade Hürriyeti ve Kader”, **İkb l'in Düşünce Dünyası**, 1. bs., Der., Ahmet Albayrak, İstanbul, İnsan Yay., 2004, s. 91

¹⁹⁴ İkb l, **İ. D. T. Y. T.**, s. 124

¹⁹⁵ Hassan, a. g. m., s. 91

İkbal, kişisel benliği şahsi sebep olarak yeterli görür; bu nedenle benlik, sebeplilik zincirlerinin dışında kalır. Dolayısıyla İkbal, sebeplilik zincirini, insan fiillerini etkileme noktasında, sadece benliğe bağlı bir özellik olarak görür.¹⁹⁶ Sonra da bu yaklaşıma, insan hürriyetine etki eden pek çok unsurun birleşerek bir sistem dahilinde insan benliğinde ortaya çıktığı iddiasıyla karşı çıkar. Ve bu konuda Alman Gesthalt psikolojisinin verilerini temel alır.¹⁹⁷ İkbal, bu psikolojik yaklaşım hakkında şöyle söyler.

“Bu yeni Alman psikolojisi bize diyor ki: Aklî davranış, dikkatle mütalaa edilecek olursa, sırf hisler silsilesinden çok daha fazla ‘basiret’ keyfiyetini meydana koyduğu görülür. Basiret ‘ene’nin zamansal mekansal ve nedensel ilişkilerinin takdiri ve sonucudur.”¹⁹⁸

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, İkbal, iradi olan davranışların sadece duyuların vermiş olduğu bilgi ve etkiler sonucunda değil; daha çok kendisine ‘iç görü’ diyebileceğimiz bir basiret neticesinde açığa çıktığını ve süreç içerisinde de “‘ene’nin kendi muhitini anlayıp tahtı tasarrufu altına aldığı”¹⁹⁹ ifade etmektedir.

Bu bağlamda İkbal, insanın hürriyetini o denli ‘benlik’le özdeşleştirir ki, insanı yaratma bakımında etkin ve fail olarak niteler. Yani, “İnsanı yaratıcı faaliyete iştirak eden bir varlık (co- creator) olarak görme ve tanımlama, İkbal’in felsefesinde çok önemli bir yer tutar.”²⁰⁰

O Peyam-ı Meşrik adlı şiir kitabında, insanı Allah karşısında şöyle konuşturur:

“Sen geceyi yarattın, bense çırağ yarattım,
Yarattığın topraktan bense kadeh yarattım.
İssız çöller, kuş uçmaz dağlar, vadiler yarattın,

¹⁹⁶ Hassan, a. g. m., s. 93

¹⁹⁷ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 125

¹⁹⁸ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 125

¹⁹⁹ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 125

²⁰⁰ Aydın, İslam Felsefesi Yazıları, s. 127

Bense hıyabanlar, gülle süslenmiş bağlar ve bahçeler yarattım.

Bana iyi bak, ben taştan ayna yapan varlığım,

Bana iyi bak, ben zehirden bal yapan varlığım.”²⁰¹

İnsan, mülk aleminden melekut alemine uzanan bir varlıktır. O, bir yandan aklıyla yeryüzünde hakimiyet kurarken, bir yandan da aşk sayesinde zaman ve mekanın ötesine kol salarak ilâhî huzura ulaşmak ister. Sonuç olarak insanın varlık sahnesine çıkmasıyla alem, akıl aşk ve hür irade sahibi bir varlığa kavuşmuş oldu.²⁰²

İkbal, ‘benlik’te bulunan rehberliği ve kontrol gücünü insanın iradesine ve kaderini belirleme gücüne, bizatihi bir dayanak noktası ve illet olarak kabul eder.²⁰³

İşte buradan hareketle İkbal, Mutlak Ene’nin, insani enenin Mutlak Ene’den almış olduğu hususi teşebbüsle sınırlandırıldığını, Tanrı’nın irade ve hürriyeti konusunda benliğe yer açtığını şöyle açıklar:

“O Mutlak Ene ki, hususi teşebbüse muktedir sonlu bir ‘ene’nin suduruna izin vermekle, kendi hür meşruiyetini tahdit etmiştir.”²⁰⁴

Dolayısıyla Allah, sorumluluk alabilen, sınırlı bir benliğin ortaya çıkmasına için vermiştir fakat bu durumda O, kendi irade hürriyetini sınırlandırmıştır. Fakat Muhammed İkbal, bu ifade ile, kesinlikle Tanrı’nın kudretinin baskı ile sınırlandırılmış olmasını ve Mutlak Zâtına baskı yapılmasını kast etmez. Burada sadece “Allah’ın sayesinde insanın, kendi hayatının, gücünün ve hürriyetinin katılımcısı olmak üzere, sınırlı ‘benlik’ olarak seçildiğini”²⁰⁵ vurgular. Ayrıca, “Bu kader anlayışı, insana ümit ve heves verirken, Tanrı’nın Kudretini arka plana atmaz. O sadece bu kader anlayışıyla, insanı, kötümserlik hastalığından, kadercilikten ve pasif iradede-

²⁰¹ İkbal, **Şarktan Haber (Peyam-ı Meşrik)**, çev., A.Nihat Tarlan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay., 1971, s. 66

²⁰² Aydın, **İslam Felsefesi Yazıları**, s. 128

²⁰³ İkbal, **İ. D. T. Y. T.**, s. 125

²⁰⁴ İkbal, **İ. D. T. Y. T.**, s. 126

²⁰⁵ Hassan, **a. g. m.**, s. 94

kurtarmağa çalışır.”²⁰⁶ İkbâl, insanın seçiminde hür olduğu ile ilgili de şu ayetleri zikreder:

“De ki o (Kur’an), Rabbinizden gelen bir haktır. Artık dileyen iman etsin dileyen kafir olsun.”²⁰⁷

“İyilik ederseniz, o iyiliği kendinize etmiş olursunuz; kötülük de ederseniz, o kötülüğü yine kendinize etmiş olursunuz.”²⁰⁸

Bu ayetlerden de anlaşılacağı üzere, insan, seçimde serbesttir. Ödül ise irade hürriyetidir. Yine İkbâl ‘benlik’in bir hareket serbestisine sahip olduğunu, bunun azalıp çoğalabileceğini, hareketin –namaz örneğinde olduğu gibi- daimi eksilmeyen ve ‘ene’ den bağımsız düşünölemeyecek bir yapı arz ettiğini vurgular. İşte bu İkbâl’e göre ‘yaratıcı harekettir’ ki ‘ego’ buna muktedirdir.²⁰⁹

İkbâl, Kur’an’da “takdir” düşüncesinin yer aldığını inkar etmez; bunu imanla açıklamaya çalışır.

Ona göre İslam ve Kur’an, enenin hürriyetini tamamen red ve inkar eden iddialarla dolu değildir.²¹⁰ Çünkü Kur’an, yedi (7) yerde “Hiçbir yük sahibi, diğerinin yükünü yüklenmez. (Vela tezirü vaziratün vizra uhra)”²¹¹ ifadesini kullanır. Dolayısıyla bu ayetle beraber insan beni, hem Mutlak Zat’a karşı sorumluluğunun bilincine hem de kişisel bütünlüğünün farkına varır.

Bu bağlamda İkbâl’e göre iman, olayları beklemek, pasif ve edilgen davranmak veya soyut önermeleri tekrarlamak değil; “...çok nadir tecrübe neticesinde elde edilen canlı bir teminattır.”²¹² Dolayısıyla düşünürümüzde “kadere teslimiyet”, nefy ve inkar değil; “Hiçbir engel tanımayan ve bir insanın, etrafında kurşun yağarken bile rahat rahat namaz kılmasını mümkün kılan hayat ve hudutsuz kuvvettir.”²¹³ Yani kadercilik -bu örnekte olduğu gibi-

²⁰⁶ Khatoon, a. g. e., s. 162

²⁰⁷ Kur’an: 18/Kehf, 29

²⁰⁸ Kur’an: 17/İsarâ, 7.

²⁰⁹ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 126

²¹⁰ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 126

²¹¹ Bkz., Kur’an da geçen bu ifade için: Kur’an: 6/En’am, 164., 17/İsra, 15., 35/Fatır, 18., 39/Zümer, 7., 53/Necm, 38.

²¹² İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 127

²¹³ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 127

ancak, yaşanan tecrübenin en ileri boyutu olur²¹⁴ yoksa insanın rüzgarın önündeki yaprak misali olması değil.

Tabi ki böyle bir iman, risk almayı, yani sınırlı güç olan benliğin açığa çıkmasını ve iradesini ortaya koymasını da beraberinde getirir. Zaten iyi ve kötünden oluşan seçme hürriyetindeki bu risk de, insan benliğini geliştirmeyi mümkün kılar. Böylece insanın iradi olan tekamül süreci de başlamış olur.

İkbal takdir konusunda Müslümanları şöyle eleştiriyor:

“Ancak diyeceksiniz ki, İslam aleminde asırlar boyunca süre gelmiş ve küçük düşürücü neviden bir kader perestlik (fatalizm) hüküm sürmüştür.”²¹⁵

O, bu kavramın Müslümanlarca yanlış anlaşıldığını göstermeye çalışıyor. Çünkü bu “terim, insanların da içinde bulunduğu tüm varlıkların, önceden belirlenip yazılmış ve değiştirilemez talihi anlamına gelecek şekilde kabul görüyordu.”²¹⁶ Bu nedenle İkbal, “takdir” fikrini, Kur’an perspektifinden, yumuşatarak ve insan hürriyeti ile bağdaşır şekilde açıklama ihtiyacı hissetmiştir. Fakat, İkbal’in ele aldığı ayeti gündeme taşımadan, genel kabul gören şekliyle Kuran’daki kaderciliği kabul ettiğini; fakat bu kaderciliğin, asla insanı şahsiyetinden mahrum etmediğini; aksine bir ölçüye (kader) göre, insan için, gücü, ihtişamı ve güçlü bir şahsiyeti öngördüğünü ifade etmek isteriz.²¹⁷

İkbal, İslam’da “Dînî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü” adlı eserinde Ahzap Suresinin şu ayetini ele alır:

“Şüphesiz biz emaneti, göklere yerlere dağlara teklif ettik de, onlar onu yüklenmek istemediler, ondan çekindiler. Onu insan yüklendi. Çünkü o, çok zalimdir, çok cahildir.”²¹⁸

Bu ayet, insanın yüklendiği emanet, başta akıl, irade ve iradeyi serbestçe kullanmanın gerektirdiği sorumluluklara işaret etmektedir. Bu ayete

²¹⁴ Khatoon, a. g. e., s. 163

²¹⁵ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 131

²¹⁶ Muhammed Münevver, *İkbal Ve Kur'ani Hikmet*, çev., Ali Özkan, İstanbul, İnsan Yay., 1995, s. 118

²¹⁷ Khatoon, a. g. e., s. 162

²¹⁸ Kur'an : 33/Ahzâp, 72.

göre insanın seçim yapabilme yeteneği ile donatılması, onu yanlış ve kötü yola gitme, zalim ve cahil olma gibi risklerle karşı karşıya bırakabilecektir.

İkbal, insanın emaneti yüklenişi ile ilgili bu ayeti gündeme getirir ve bu ayeti insanın sorumluluğunda ve fiillerinde hür oluşuna delil yapar.²¹⁹ Bununla beraber İkbal, şiirlerinde hem evrenin , insanın tasarrufuna müsait kılındığını, hem de insanın bu yönlendirme ve irade kudretinde yaratıldığını ifade eder. Bu bağlamda İkbal, bir şiirinde şöyle der:

“Gözünü aç dünyaya bak, göğe bak, uzaya bak.
Doğudan doğan güneşe bir bak.
Açıktaki olan bu cilveyi saklı iken gör .
Ayrılış günlerinin eziyetine bak, zorluğuna bak.
Sabırsızlanma, düşün ile gerçeğin arasındaki
mücadeleye bak .
Bu bulut ve hava senin tasarrufundadır.
Bu gök kubbesi, bu sessiz havalar senindir.
Bu dağ bu çöl, bu deniz, bu rüzgarlar senindir.”²²⁰

Düşünürümüz, kaderi, varlığın ve benliğin iç yeteneği ve benliğin derinliklerinde yatan gerçekleşme ihtimalleri olan bir ‘ölçü’ olarak tanımlar.²²¹ ‘Benlik’te açığa çıkan davranışlar, kişinin karakteri haline gelir, karakter İkbal’e göre insanın kaderinde etkin olan hatta onun benliğini oluşturan bir eylemler, alışkanlıklar ve hatta düşünceler kaynağıdır.²²²

“Ve insan için en çok çabaladığı şey vardır.”²²³ Bu ayetten hareketle İkbal’e göre insan, kendi düşünceleri, davranış ve alışkanlıklarından müteşekkil karakterinin ve kaderinin, hayati hasılatını tadacaktır. Bu ise ancak, her yönü ile tam ve imkanları çok bir irade ve hürriyetin, benlik tarafından özgürce tecrübe edilmesi ile mümkündür. Böylece insan her eyleminin sorumluluğunu rahatça üzerine alabilecek ve bu konuda icbari bir akışın içine sürüklenmeden, Mutlak Ego’nun karşısında hesap verebilecektir.

²¹⁹ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 112

²²⁰ Muhammed İkbal, **Bang-ı Dera (Kervanın Çağrısı)**, **Doğudan Esintiler**, çev., N. Ahmed Asrar, İstanbul, Düşünce Yay., 1981, s. 55

²²¹ Hassan, a. g. m., s. 97

²²² İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 75

²²³ Kur’an: 53/Necm, 39.

İkbal'in Zebur-ı Acem adlı eserindeki günahkar bile, yaptığıyla övünür; Ve onun sorumluluktan kaçma gibi bir derdi yoktur:

“Şerefli günahkarım, hizmetsiz ücret almam,
Şuna gönlüm yanıyor ki, benim kusurumu takdire
bağlıyorlar.”²²⁴

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere İkbal, kaderi, Tanrı ve insan arasındaki bir uzlaşma ve uyum; hayati güç ve özümseyici kuvvet, iman, hayatı anlamanın ve onu uygun hale getirmenin bir yöntemi, seri değişimlere bağlı olmayan ve onların ötesindeki gerçeklik olarak tanımlamaktadır.²²⁵

İkbal, İslam'daki kader düşüncesinin yanlış anlaşılmasını, bir yönüyle, Grek düşüncesine de bağlar. Ona göre, Grek düşüncesinden hareket eden Müslüman filozoflar, zorunlu bir teselsül fikri ile “Allah'ı var olan her şeyin tek yaratıcısı”²²⁶ kabul etmişlerdir. Bu da Müslümanları kaderciliğe itmiştir. Diğer bir sebep de, bu düşüncenin siyasi bir zulüm aracına dönüştürülerek kullanılmış olmasıdır.²²⁷

Elbette bu bir yorumdur ve bu yanlış anlaşılmanın tam olarak sadece bu iki sebepten kaynaklandığını söylemek zordur. Ayrıca bu yanlış anlaşılmanın tüm filozoflar ve mütekellim için geçerli olduğunu da söyleyemeyiz. Fakat biz burada sadece bu iki düşünür arasında insan hürriyetine yapılmış önemli düşünceleri aktarmakla yetineceğiz.

İkbal, bu hususta Hasan Basri'nin Emevi zulmüne karşı direnişini ve iradeyi, zihinsel boyutla fikri olarak temellendirdiğini örnek verir. Hasan Basri, Emevilerin Müslümanları öldürüp bunu takdir-i ilâhî şeklinde yorumlamalarına yazmış olduğu “Kader Risalesi” ile karşı çıkmış ve bu konuda yönetime karşı bir sivil itaatsizlik örneği sergilemiştir.²²⁸

Hasan el-Basri'nin irade hürriyeti anlayışını yansıtan kader risalesi, dönemin Emevi halifesi Sultan Abdulmelik'in (684-688) siyasi ve dini

²²⁴ İkbal, *Şarktan Haber*, s. 243

²²⁵ Khatoon, *a. g. e.*, s. 162

²²⁶ Hassan, *a. g. m.*, s. 97

²²⁷ Hassan, *a. g. m.*, s. 97

²²⁸ Mevlüt Uyanık, *İslam Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik, (Hasan el-Basri Örneği)*, 2. bs., İstanbul, Kaknüs Yay., 2001, ss. 73-83/99-15

kaygılardan hareketle Hasan el-Basri'ye fikirlerini yazmasını talep ettiği bir mektup sonucunda ortaya çıkar.²²⁹

Hasan el-Basri'nin risalesi düşünce tarihimizde çok önemlidir. Zira, sistematik bir şekilde, kişinin siyasi ahlaki sorumluluğu sorununu, Allah'ın ezeli bilgisi ve takdiri kavramları çerçevesinde tartışan ilk metindir.²³⁰

İkbal'in konu ile ilgili yapmış olduğu atıf nedeniyle, Hasan Basri'nin kader ve irade hürriyeti konusuyla ilgili düşüncelerine kısaca değineceğiz.

İnsanın geleceği, fiilleri ve ne yapacağı Hasan Basri'ye göre Allah'ın bilgisi dahilindedir.²³¹ Bununla beraber insan, bu bilgi dahilinde istediğini yapabilir. Dolayısıyla yanlış eylemler ve zulümlerin, Allah'ın bilgisi dahilinde olması, Hasan el-Basri'ye göre eziyet ve zulmün ezelde takdir edildiği ve zamanı mekanı gelince, bunların kazasının vacip olduğu anlamına gelmez. Çünkü ona göre, Allah'tan asla zulüm ve kötülük sadır olmaz.²³²

O, yalnızca iyiliği ve adaleti emreder. Kötülüğü yasaklar. Allah bizlere sadece doğru yolu gösterir ve dilediğimizi yapabileceğimizi belirtir. Allah bizi kötülükten sakındırırken insanlardan bir kısmının kötülüğü Allah'a isnat etmesi Allah'a karşı bir haksızlık ve zulümdür. Dolayısıyla “dikkat edildiğinde insanın yanlış işler yaparak küfre düşmesi, onun kendi fiilidir. Kaza değildir.”²³³ Hasan el-Basri insanın eylem iradesi ve hürriyetine vurgu yaparken Allah'ın bilgisinin ezeli oluşuna da vurgu yaparken İkbal, kelami iddiaya değil insanın iradesi ve hürriyetinin belirgin oluşuna vurgu yapmıştır. Dolayısıyla düşünürümüzde Allah'ın ezeli kudret ve bilgisi ile ilgili düşünceler net değildir.

Hasan el-Basri cesur bir tavırla halifeye şöyle seslenir; “Ey Emirel Müminin! Allah bir kulu kör edip sonra “gör yoksa sana azap ederim”, veya sağır edip sonra “işit yoksa sana azap ederim”, yahut dilsiz edip “konuş yoksa sana azap ederim” demeyecek kadar insafli ve adildir.”²³⁴ Hasan el-Basri, Kuran'dan pek çok ayeti insanın hürriyetine ve sorumluluğuna dayanak

²²⁹ Uyanık, a. g. e., s. 99

²³⁰ Uyanık, a. g. e., s. 99

²³¹ Uyanık, a. g. e., s. 109

²³² Uyanık, a. g. e., s. 110

²³³ Uyanık, a. g. e., s. 111

²³⁴ Uyanık, a. g. e., s. 126

yapar.²³⁵ “Şüphesiz biz onu ömür boyu (yürüyeceği) yola koyduk. O bu yolu ya şükrederek ya da nankörlük ederek kateder.”²³⁶

Hasan Basrî, bu ve benzeri ayetleri sık sık kullanır. Bu bağlamda o, halifeye yine şöyle seslenir. “Ey Emirel Müminin! Dikkatli ol, sakın “Allah nehyettiği şeyi kullarına takdir etmiştir, kulları ile emrettiği şeyin arasına girmiştir, kulları arasında kaza ettiğinin hilafına davet eden peygamberler göndermiştir. Sonra (doğru) yola gitmelerine müsaade etmediği halde emirlerine icabet etmeyen kullarına ebediyen azap edecektir” deme , zira Allah zalimlerin iftiralarından beri ve yücedir.”²³⁷

Sonuç olarak, bu açıklamalardan da anlaşılmaktadır ki, Hasan el-Basri, insan fiillerinin önceden tespit ve tayininin ilâhî adaletle uzlaşmayacağını, insanın eylemini ortaya koyarken, bunu bilinçli ve belli bir amaca yönelik yaptığını, bunun da bilinçli bir seçimle olduğunu, bunun bir sonucu olarak da yaptıklarından dünya ve ahirette sorumlu olduğunu ifade etmiş ve İkbâl’in kader ve irade hürriyeti konusunda örnek verdiği gibi, insan benliği üzerinde tahakküm edebilecek tüm jakoben ve cebri anlayışları reddetmiştir.

İkbâl, “Cavidname” adlı eserinde benliğin iradi gelişimini biraz da isyana bağlıyor ve şöyle diyor:

“İnsan bir avuç topraktan nasıl geliyor? Gönül ile gönülde bulunan bir arzu ile.

Onun işi, isyanın lezzetini tatmaktır. Onun işi, Benden başka bir şey görmemektir.

Çünkü isyan olmadan ‘Ben’ ele geçmez . Ben ele geçmeyince kırılıyor.”²³⁸

²³⁵ Bkz., Kur’an-ı Kerim: 39/Zümer, 7, 17/İsra, 23, 34/Sebe, 50, 7/Araf, 27, vd.. ayrıca risalenin tam metni için Bkz., Mevlüt Uyanık, **İslam Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik,(Hasan el-Basri Örneği)**, 2. bs., İstanbul, Kaknüs Yay., 2001, Ayrıca bkz., **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** , III-IV, Ankara, 1954, 75-84

²³⁶ Kur’an: 76/Zümer, 3

²³⁷ Uyanık, **a. g. e.**, s. 132

²³⁸ Muhammed İkbâl, **Cavidname**, çev., Annemarie Schimmel, İstanbul, Kıkambar Yay., 1999, s.

İkbal, bu şiirinde, kendi hasretinin (isteklerinin) gösterdiği yoldan yürümeyen insanın, Ego'sunun bütün inkişaf imkanlarından mahrum kılındığını ve hep toprak seviyesinde kalmaya mahkum olduğunu ifade eder.²³⁹

Yirminci yüzyılda, gerek tabiat bilimlerinde gerekse sosyal bilimler alanında yapılan inceleme ve araştırmalar, 'değişme' kavramına güç kazandırmış, dinamik bir alem ve dinamik bir toplum anlayışını, dolayısıyla da dinamik bir uluhiyet anlayışını ön plana çıkarmıştır. Batı'da Whitehead ve Hartshorne İslam dünyasında ise İkbal, bu kapıyı aralamıştır.²⁴⁰

Düşünürümüz, insan ve evren telakkisinde dinamik bir yapıyı benimser.²⁴¹ O, insanı ve evrenin belirlenmiş bir yapı ve kurulmuş bir saat olarak düşünmenin insanın özgürlüğüne vurulan en büyük balta olduğunu ifade eder. Alemin dinamik bir yapıya sahip olduğu ve kainatın sürekli gelişen, büyüyen ve yayılmasında hiçbir sınır bulunmayan bir organizma olduğu İkbal'in ısrarla vurguladığı önemli bir konudur.²⁴²

Ona göre, belirlenmiş alem düşüncesi, hem insanın hükmetme yeteneğini belirsiz kılmakta, hem de alemi, adeta insan için bir hapisaneye dönüştürmektedir.²⁴³

İkbal'e göre insan, tüm kusurlarına rağmen evrenden üstündür.²⁴⁴ Çünkü insan, göklerin ve yerin almayı reddettiği sorumluluğu üstlenmiştir.²⁴⁵ Dolayısıyla ona göre evren insanın hizmetine sunulmuştur ve insan, evreni belli bir şekle sokup yönetebilir. Yani insan, evrenin kaderine bile yön verebilecek güçtedir.²⁴⁶

İnsan, iradesini güçlendirme ve hayatına yön verme konusunda gerekli yetilerle donatıldığı kadar, serbesttir de. "Eğer o ilk gayret göstermez,

²³⁹ İkbal, **Cavidname**, s. 411

²⁴⁰ Mehmet S. Aydın, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XXVII, Ankara, 1985, s. 84.

²⁴¹ İkbal, **İ. D. T. Y. T.**, s. 26

²⁴² İbrahim Kaplan, "Muhammed İkbal'in Islahat Projesinde İnsanın Kaderi Problemi", **Kelam Araştırmaları** 1, S. I, 2003, s. 74

²⁴³ Kaplan, **a. g. m.**, s. 75

²⁴⁴ İkbal, **İ. D. T. Y. T.**, s. 27

²⁴⁵ Kur'an: 33/Ahzap, 72.

²⁴⁶ İkbal, **İ. D. T. Y. T.**, s. 29

bünyesinde yatan zenginlikleri işlemez ve ilerlemekte olan hayata, içten gelen bir hamleyle katılmazsa, ruhu sertleşir, kalbi katılaştır ve adeta ölü bir cisim halini alır.”²⁴⁷

Ayrıca ona göre kişinin özgürlüğü bir seçme özgürlüğüdür. Ne var ki, seçilecek pek çok seçeneğin görelî değerlerini inceledikten sonra, seçme gücünü kendinde bulunduran sonlu bir benin doğuşuna izin vermek, gerçekte, büyük bir tehlikeyi göze almak demektir, çünkü iyiyi seçme özgürlüğü, iyinin zıddı olan kötüyü seçme özgürlüğünü de beraberinde getirir. Tanrı'nın bu tehlikeyi göze almış olması, onun insana olan sonsuz güvenini gösterir.²⁴⁸

İkbal, bu şekilde dini kavramları yeniden çabasıındadır. Ve bu tanımların içini, özü gereği, olabildiğince dinamik ve hayata uygun bir tarzda doldurmaya çalışır. O, böylece kendini miskinliğe vermiş ve uyuşukluk içinde olduğunu düşündüğü Müslümanları uyarmaya çalışmıştır.

Bu dinamizm anlayışının sonucu olarak o, kaderin şans ya da kismet olarak tanımlanmasına şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre bu anlayış cibriliğe, dolayısıyla insanın fiil hürriyetinin ve hakkının yok sayılmasına götürür.²⁴⁹ Bunun sonucunda da, insan kendine verilen senaryonun dışına çıkamayan bir oyuncuya dönüşür. Dolayısıyla İkbal'e göre insan her zaman belli bir ideal ve amaçların peşinden koşabilecek bir takım güç ve imkanlarla donatılmıştır.²⁵⁰ Bu potansiyeli açığa çıkarıp çıkarmamak yine insanın elindedir. İnsanın benliği de ancak bu çaba ve fiillerin²⁵¹ sonucunda ölümsüzlüğü hak edebilecektir.

Sonuç olarak, İkbal'in kader ve irade hürriyeti sorununu, yenileşme, dinamizm, tekamül, sürekli yaratma, bütünlük vb. kavramlarla, Allah'ın Mutlak

²⁴⁷ Kaplan, a. g. m., s. 76

²⁴⁸ Veli Urhan, **İnsanın ve Tanrının Kişiliği (Bilinçler Arası İlişki)**, 1.bs., Ankara, Ankara Okulu Yay., 1.bs., 2002, s. 151

²⁴⁹ Kaplan, a. g. m., s. 76

²⁵⁰ Kaplan, a. g. m., s. 77

²⁵¹ Fiil, İkbal'e göre, “Alemin keşfedilmesine yönlendirilmiş bir hareket için, insan potansiyelinin teşkilatlanmasıdır. Tabiat ve hayatla olan bu sürekli mücadelede insan, kendisini determinizmle kandırmak koruyamaz. Şüphesiz kader vardır. Ancak, önceden, verili bir şey olarak değil. Kader Allah tarafından bildirildiği biçimiyle, kuralları olmayan mutlak zamanla özdeşdir ve alternatif mümkünlerin geniş bir silsilesine sahiptir.” Daha fazla bilgi için Bkz., Aziz Ahmed, **Hindistan ve Pakistan'da Moderniz ve İslam**, İstanbul, 1990.

Ego oluşundan hareketle ele aldığı görülmektedir. İkbâl'in Allah-insan ilişkisini, bu ikisi arasında cereyan eden özgür iradeye dayanan ahlaki bir ilişki olarak anlatmak istediğini de ifade edebiliriz. Dolayısıyla onun düşüncesinde cebri anlayış reddedilir ve o, kader, kısmet, takdir kavramlarının kullanıldığı şekliyle Kur'an'a nispet edilemeyeceğini, çünkü Kur'an'ın da 'alın yazısı' olarak bilinen, çizilmiş ve belirlenmiş kaderci anlayışı reddettiğini söyler. Kur'an'da ona göre insanın sorumlu oluşu belirgin şekilde vurgulanmıştır. Dolayısıyla insan, sorumlu olması oranında diğer varlıklardan daha özgür olmalıdır. Yani insanın kaderi hem iyiliği hem de kötülüğü yapacak şekilde yaratılmıştır. Düşünürümüzün kader ve insan hürriyeti fikirleri, toplumda oldukça yankı bulmuş ve toplumda kadercilik anlayışının yerine sorumluluk bilinci ve kişisel bütünlük fikrinin yerleşmeye başlamasını sağlamıştır.

3.1.3. Benlik ve Ölümsüzlük

Ölümden sonra hayat problemi, insanlık tarihi boyunca insanın hayatından kopması mümkün olmayan varoluşsal bir sorundur.

Bu bağlamda "Ölümsüzlük inancının evrensel bir geçerliliği olmasa da, şu ya da bu şekilde, dünya çapında genel kabul gördüğü de bir gerçektir. Öyle anlaşıyor ki, insanlığın çok büyük bir çoğunluğu, geçmişte olduğu gibi, şimdi de ölümü bir son olarak görmemektedir. Bunun yanı sıra denilebilir ki, bu düşünce insanoğlunun asli bir düşüncesidir."²⁵²

Ölümden sonra hayat veya öldükten sonra dirilmek vs. gibi ifadeler, ilk bakışta tuhaf gibi görülebilir. Fakat bu ifadelerle, genellikle, bu hayattan sonra mahiyetini tam olarak tasavvur edemediğimiz başka bir hayatın anlatılmak istendiği kesindir.²⁵³

Öte yandan, insanın ölümsüzlüğü konusu, birçok dinde, insanın özünü oluşturduğuna inanılan, ruhun ölümsüzlüğü fikriyle bir arada düşünülür. Ahiret inancına sahip dinsel geleneklerde, öbür dünyada, kişi için ölümsüz bir

²⁵² Koç, a. g. e., s. 10

²⁵³ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 238

yaşam düşünülür. Bu durum ruhsal, ya da hem ruhsal hem de bedensel olarak anlaşılabilir.²⁵⁴

İkbal'e göre, varoluşsal bir sorun olarak ölümsüzlük fikrine, hiçbir çağda, bu çağda olduğu kadar ilgi gösterilmemiştir.²⁵⁵ O, konuyu ele alırken, ilk önce İbn-i Rüşd'ün, aklın, tek tek insanlarda tezahür etmeyeceği düşüncesine karşı çıkar ve Kur'an'dan, insanın, ölüm ötesi hayatın farklı merhalelerinde bile ferdiyetine vurgu yaptığını düşündüğü ayetler zikreder.²⁵⁶ Daha sonra Kant'ın en yüksek iynin gerçeklemesi için ruhun ölümsüzlüğüne inanmayı şart koymasını eleştirir.

O, böyle bir sonsuzluğun gerekli ve zorunlu olmadığı kanaatini zikreder. Ayrıca İkbal'e göre böyle bir iman, kişiyi cehalete ve imanın bilgi boyutunu inkara götürür. İkbal, devamında da Nietzsche'nin 'ebedi dönüş' (rücû-u ebedî) fikrini eleştirerek insanın bu dönüşü ile, başka benlere dönüşeceğini, bunun da kişisel 'benlik' fikrini ve ölüm ötesi hayat fikrini reddetmeye götüreceğini ifade eder.²⁵⁷ Şimdi, İkbal'in insan benliğini ve ferdiyetini merkeze alarak, ölüm, berzah, cennet, cehennem ve sonsuzluk gibi kendisi ile ölüm ötesi hayata ilişkin olarak ele aldığı kavram ve analizleri açıklamaya çalışalım.

Düşünürümüz, sırf metafizik kuram ve doktrinlerin ölümsüzlük (la yemûtiyet) hakkında olumlu bir kanaat oluşturmadığını, İbn-i Rüşd'ün de, ölümsüzlük meselesini bu bağlamda ele alarak, Kur'an'daki nefis ve ruh kavramlarından his ve aklın ayrı şeyler olduğu, ve aklın daima kendi birliği içinde hissiyattan ve cismaniyattan uzaklaşıp vahdetini koruyacağını ifade ettiğini zikreder.²⁵⁸ Ona göre bu düalist bir benlik anlayışına kapı aralar.²⁵⁹ o, benliğin gelişme sürecinde, hiçbir zaman ferdiyetini yitirmeyeceğini gözden kaçıran İbn-i Rüşd'ü şöyle eleştirir:

“Aklın, daimi vahdeti, Renan'ın düşündüğü gibi belki de insanlığın ve medeniyetin ebediliği

²⁵⁴ Şinasi Gündüz, **Din ve İnanç Sözlüğü**, 1. bs., Ankara, Vadi Yay., 1998, s. 105

²⁵⁵ İkbal, **İ. D. T. Y. T.**, s. 129

²⁵⁶ İkbal, **İ. D. T. Y. T.**, s. 134

²⁵⁷ Eliaçık, **a. g. e.**, s. 52

²⁵⁸ İkbal, **İ. D. T. Y. T.**, s. 129

²⁵⁹ İkbal, **İ. D. T. Y. T.**, s. 129

manasına gelebilir. Fakat muhakkak ferdin bekası demek değildir. Gerçek şu ki, İbn-i Rüşd'ün bakış açısı, William James'in fikrine benzer. Yani müteal bir şuur mekanizması, şaka olsun diye bir zaman için cismani bir vasıta üzerinde işliyor sonra da bir yana atıveriyor.”²⁶⁰

İkbal, böylece benliğin hiçbir ferdiyetini yitirmediğini, dolayısıyla İbn-i Rüşd'ün, şartlara göre konumunu değiştiren ve her durumda soyut kalan akıl fikrinin doğru olmadığını ifade ediyor.

Fakat düşünürümüzün İbn Rüşd'e yönelik bu eleştirisi kanaatimizce bir bilgi hatasından kaynaklanmaktadır. Çünkü İbn Rüşd ruh-beden, akıl-his arasında sonradan gerçekleşen mutlak bir ayırmadan veya İkbal'in dediği gibi ebedi bir ayrılıştan bahsetmez. Ayrıca o bedeni ve hissi boyutu hiçbir zaman toptan göz ardı da etmez.

O, “Tutarsızlığın Tutarsızlığı” adlı eserinde şöyle söyler:

“Filozoflar buna karşı şöyle söyleyebilirler: iki şey arasında, sevenle sevilen ve demirle mıknatıs arasındaki ilişki gibi bir bağlılık ve sevgi ilişkisi bulunduğu bunlardan birinin yokluğu tekinin yokluğunu gerektirmez.”²⁶¹

Yine o nefis ve cisim arasındaki bağı şöyle anlatır:

“Unsurlarda hayvan, bitki, maden türlerinden her birini yaratan nefisler bulunduğu konusunda filozoflar arasında bir ayrılık yoktur. Bütün bunlar var olmaları ve varlıklarını sürdürmeleri için, bir yönetime ve kendilerini koruyan güçlere muhtaçtırlar. Bu nefisler ya gök cisimlerinin nefisleriyle bu dünyada duyularla algılanan

²⁶⁰ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 129

²⁶¹ İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, İstanbul, Kırkambar Yay., 1998, s. 706

cisimlerdeki nefisler arasında bir aracı gibidirler.

«262

İbn Rüşd'e göre ruhlar ölümden sonra cismani ve maddi arzularından soyulup, uzaklaşma haline girerler. Şayet bir ruh zaten temiz ise, cismani ve hissi arzularından arınmakla temizliği ve safiyeti kat kat artırmış olur. Şayet ruh pis ve kirli ise o arzulardan ayrılmakla pisliği ve kirliliği daha da artar. Ruhlar ancak bedenle birlikte oldukları sürece iktisap etmeleri mümkün olur.²⁶³

İbn Sina , Descartes'in insan anlayışına göre, bilen salt ruh ya da zihin olurken, derli toplu ilk ifadesini Aristoteles'te bulan (İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ın savunduğu) ve Kuranın insan görüşüne de uygun düşen monistik insan anlayışına göre, bilen, "bilen ruh" olarak ruh ve bedenin bileşimidir. Başka türlü söyleyecek olursak bir bilen olarak insanın yeterli ölçüde bilen birisi olması için kısmen maddi olması gerekir. İnsanı mahiyeti gereği tecessüm etmiş bir ruh olarak telakki eden tekçi insan anlayışına göre insan bir düşünen olmaktan çok bir bilendir; dolayısıyla o sadece bir ruh değil aynı zamanda her ikisidir. İnsan ruhu tek başına insanın kendisi ve hakikati olmamaktadır.²⁶⁴ Bu açıklamalardan da anlaşılmaktadır ki İkbâl'in İbn Rüşd'le ilgili bu tespiti doğru değildir. Dolayısıyla onun bu nakli, ölümsüzlük konusunda delil de olamaz.

Kant, ölümsüzlüğü vehim ve kıyas durumunun dışında görür. Ona göre en büyük iyilik (sadetü'l-uzma), insan tarafından istenir; fakat, ahlaki erdemleri ve mutlulukları bünyesinde toplayan bu iyilik, sınırlı ömür müddeti içinde, insan benliğinde tezahür etmez; ancak sonsuz (namütenahi) bir zamanda gerçekleşir. İkbâl, insan benliğinin farklı yönleri ile ölümsüzlüğü tattıktan sonra, zamansal sınırı belli olmayan bir mutluluğun peşinden koşturulmasını mantıki bulmaz. Bununla beraber, ona göre, en büyük iyiliği arayan insanın, bu değeri, ölüm ötesi hayata -dünyadaki moral değerlerini

²⁶² İbn Rüşd, a. g. e., s. 707

²⁶³ Erkan Yar, **Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu**, 1. bs., Ankara, Ankara Okulu Yay., 2000, s. 87

²⁶⁴ Koç, a. g. e., s. 53

de yanına alarak- nasıl taşıyacağı ve Allah'ın bunu nasıl tahakkuk ettireceği de kesin değildir.²⁶⁵

İkbal, daha sonra Nietzsche'nin "Ebedi Dönüş"²⁶⁶ teorisine değinmektedir. Nietzsche'ye göre, ölümle beraber insanın bünyesinde barındırdığı enerji kaybolmaz. Bu enerji, daha sonra terkipler halinde bir bütün şeklinde açığa çıkacaktır. "Rücu-u ebedi umdesi, kainattaki kuvvet miktarının sabit ve binnetice sonlu olduğu faraziyesi üzerinden yürür." Yani, evrendeki enerji miktarı, Nietzsche'ye göre, her zaman aynı bitimli ve geçicidir. Sürekli faaliyet içinde olan bu enerjinin, başı ve sonu yoktur. Bunun sonucu olarak, evrende yeni bir olay yoktur. Bütün enerji kaynaklarının oluşumu sabittir. Olan şeyler ise tekrar eder durur.

O, bu düşüncenin ilmi bir değer taşımadığını, çünkü bu enerji dağılmasından sonra ortaya çıkacak benin (fevka'l-beşer) eski ben olması için Nietzsche'nin elinde bir delil olmadığını da vurgular.²⁶⁷ Zaten devamında Nietzsche'nin de ahiret anlayışına dayalı ölümsüzlük gibi bir hedefe ulaşmak amacı içerisinde olmadığını zikrediyor.²⁶⁸

Ona göre Nietzsche, sadece insanda ki enerji merkezlerinin, üstün insanın doğuşunda temel faktörler olacağını söyler. Bunun dışında başka bir şey ifade etmez. Bu iddia ise, egoyu güçlendirmek yerine sadece tahrip eder ve benliği, kendi ferdiyetini koruyarak ölümsüzlüğü hak ettirecek eylemlerden uzaklaştırır.

Her şeyden önce İkbal, varlığını İslam davasına adanmış bir düşünürdür. Bu nedenle onun ölümsüzlükle ilgili görüşlerini temellendirirken bunları, üzerinde yükseldiği dînî değerlerden alması kadar doğal bir husus yoktur. Bu bağlamda İkbal, ferdin ölümsüzlüğü ile ilgili Kur'an'dan

²⁶⁵ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 130

²⁶⁶ **Ebedi Dönüş**, evrende hiçbir şeyin bir defalığına ortaya çıkmadığı, geçmişte bir çok kez ortaya çıkmış sonsuz sayıda olayın, gelecekte de tüm ayrıntılarıyla ve aynı düzen içinde yeniden ortaya çıkacağı, evrende bir takım dairesel, döngüsel süreçlerin söz konusu olduğu, bu süreçlerin, mevsimlerde gündüz gece, doğum ölüm, büyüme çürüme örneklerinde olduğu gibi, aynen tekrarlandığı, bir kaostan doğan evrenin yeniden doğacak şekilde kaosa gideceği inancı veya kozmolojik idesi. Ebedi dönüş anlayışının modern çağdaki en önemli temsilcisi Friedrich Nietzsche'dir. Ahmet Cevizci, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, 2. bs., İstanbul, Paradigma Yay., 2003, s. 128

²⁶⁷ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 131

²⁶⁸ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 132

çıkarımlarda bulunur ve -kendi açısından- üzerinde ihtilafa düşülmeyecek derecede şu üç sonucu ortaya koyar:

- 1- Ene'nin zaman içinde başlangıcı vardır ve mekansal-zamansal düzenindeki zuhurundan önce (ene) mevcut değildi.²⁶⁹
- 2- Kur'an-ı Kerime göre, bu dünyaya yeniden gelmek imkansızdır. Bu husus aşağıdaki ayetle açıkça vurgulanmıştır.

“Nihayet, onlardan birine ölüm geldiği zaman şöyle diyecektir: ‘Rabbim beni dünyaya geri gönder, ta ki ben terk ettiğim dünyada yararlı işler yapayım.’ Hayır, bu onun söylediği boş bir sözden ibarettir. Önlerinde ise ta dirilecekleri güne kadar berzah vardır.”²⁷⁰

- 3- Mütenahiyet (fanilik- sonluluk) bir bedbahtlık değildir.

“Göklerde ve yerde hiç kimse yoktur ki, Rahman’a kul olarak gelecek olmasın. O, onların hepsini kuşatmış ve onları tek tek saymıştır. Onların hepsi kıyamet günü O’nun huzuruna tek başına (yapayalnız) gelecektir.”²⁷¹

İşte bu nokta, İkbâl açısından en önemli kısımdır ve sonlu ben, Sonsuz Ben’in önüne, ancak kendi benliği ile çıkabilir. Sonlu ben, ancak kendi beninin farkında olarak ve kendine ait fiil ve davranışlarına bakarak Sonsuz Ene ye yaklaşabilir ve kendi geleceğinin ne olacağı üzerinde bir kanaate varabilir.²⁷²

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere İkbâl, ölümsüzlüğü, ‘benlik’ bütünlüğünün son ana kadar sağlanmasına bağlar. Ayrıca o, ölümsüzlüğün – tıpkı Farabi gibi-²⁷³ kazanılan bir şey olduğunu söyler. O, bu düşüncesini şöyle açıklar:

²⁶⁹ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 133

²⁷⁰ Kur’an: 23/Müminun, 99-100. Ayrıca bkz., Kur’an: 56/Vakıa, 59-61. ve 84/İnşikak, 18-19.

²⁷¹ Kur’an: 19/Meryem, 93-95.

²⁷² İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 135

²⁷³ “Farabi’ye göre de ölümsüzlük, verilen bir şey değil; nazari ve ameli uzun çabalar neticesinde kazanılan bir şeydir.” Bkz., Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, 10. bs., İzmir İlâhîyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir, 2002, s. 254

“Şu halde insanın beka ve devamı, bir hak değildir. Bu ancak şahsın sürekli olan cehd ve gayreti ile hasıl olabilir.”²⁷⁴

İkbal, devamında, insanın karşılaşacağı son ne olursa olsun onun kendi benliğini asla yitirmeyeceğini önemle vurgulamaktadır:

“Sura üflenecek, artık Allah’ın diledikleri müstesna olmak üzere, göklerde ve yerde kim varsa hepsi düşüp ölecektir.”²⁷⁵

O, burada bir takım insanların, Allah tarafından korku ve hüzne uğratılmayacak kişiler olarak istisna edildiğini ve bu kimselerin ancak, sonlu ‘benlik’lerini iyi eğitmiş ve yüksek derecelere ulaştırmış kimseler olduğunu zikreder. Düşünürümüz, böylece, sonlu benliğin sağlam bir nefis hakimiyetine ulaşmasını, kişinin Sonsuz Ego ile karşılaştığı veya onun huzurunda durduğu anda bile, kendi öz kişiliğini ayakta tutmasına bağlar. O, bunu yapabilen kimseye, “insan-ı kamil” der ve sonlu benin, kişisel bütünlüğünü muhafaza etmesine, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) miraç vakasında ilâhî nuru müşahade etmesini örnek verir.²⁷⁶

İkbal, insanın tekamülüne inanır ve buna insanın ilk yaratılışı ve hayat serüvenini özetle ortaya koyan şu ayeti delil gösterir.

“İnsan, kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanıyor? O dökülen meniden ibaret az bir su değil miydi? Sonra, bu bir ‘alaka’ oldu. Derken Allah onu yaratıp güzelce şekillendirdi. Nihayet, ondan da erkek ve dişi iki eşi var etti. Şimdi bunları yapan Allah’ın ölüleri diriltmeye gücü yetmez mi?”²⁷⁷

İkbal bu ayeti açıklarken şöyle söyler:

²⁷⁴ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 137

²⁷⁵ Kur’an: 39/Zümer, 68.

²⁷⁶ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 135

²⁷⁷ Kur’an: 75/Kıyame, 36-40.

“Tekamülü milyonlarca sene sürmüş bir varlığın, işe yaramaz bir meta gibi bir yana atılması hiç de muhtemel değildir. Ancak, durmadan neşv-ü nema bulan bir ‘ene’ sıfatıyla, evrenin manasına ait olabilir.”²⁷⁸

Yani insan, devamlı gelişen bir ‘ego’ olduğu için aleme anlam katan bir varlıktır. O, sonlu benin ölümsüz olma imkanını ayetlerle desteklemeye devam eder:

“Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene and olsun ki nefsinin arındırıcı kurtuluşa ermiştir.”²⁷⁹

O, bu ayeti insanın devam edecek olan tekamülüne örnek gösterir ve ayetteki “zekkahe” kelimesini gelişmek büyümek anlamında görmüş ve benliğin, nefsin ancak insanı aktif eylemleri ile gelişip helake uğramaktan kurtulabileceğini zikreder.²⁸⁰ Zaten hayat da, insanları denemek ve hangisinin daha güzel amel yapacağını belirlemek için yaratılmıştır.²⁸¹

Bu anlamda amel, eneyi yok da edebilir, mutsuz da. Dolayısıyla ölümsüzlük, insan için adeta kaderine yazılmış bir hal değildir. Bu, onun ameline bağlıdır. Bu nedenle insan benliği, olsa olsa ancak ölümsüzlüğe aday olabilir.²⁸² “Bununla beraber ene, kendini toparlayacak bir hale gelinceye kadar mücadeleye devam etmeli ve ‘ba’s-i-ba’d-el-mevt’ini kazanmalıdır. Bu itibarla ‘ba’s-i-ba’d-el-mevt’, aslında bir harici hadise değildir. Enenin içinde, bir hayat ameliyesinin tamamlanmasıdır.”²⁸³ Yani insan, kendi iç oluşumunu tamamlayıp öylece ölürse, ölümsüzlükle ilgili problemleri yaşamayacaktır.

Kur’an’da şöyle buyurulmaktadır:

²⁷⁸ İkbāl, İ. D. T. Y. T., s. 135

²⁷⁹ Kur’an: 91/Şems, 7-9.

²⁸⁰ İkbāl, İ. D. T. Y. T., s. 137

²⁸¹ Bkz., İnsanın, hayatın ve ölümün yaratılış amacını gösteren ayetlere, Kur’an: 67/Mülk, 1-2.

²⁸² İkbāl, İ. D. T. Y. T., s. 137

²⁸³ İkbāl, İ. D. T. Y. T., s. 138

“İnsan der ki, “Ben öldükten sonra mı diri olarak çıkarılacağım?” İnsan önceden, hiçbir şey değilken kendisini nasıl yarattığımızı düşünmüyor mu?”²⁸⁴ “Yine aranızda ölümü takdir eden biziz ve bizim önümüze geçilmiş değildir. Size böyle bir ölümü takdir ettik ki, sizin yerinize benzerlerinizi getirelim ve sizi bilmediğiniz bir biçimde yeniden inşa edelim. And olsun ilk yaratmayı bildiniz. Bunu düşünüp ibret almanız gerekmez mi?”²⁸⁵

İkbal, bu ayetlerin Müslüman filozoflara yeni ufuklar kazandırdığını ve “neş’et-i ula”nın biyolojik boyutunun ve biyolojik boyuttaki değişmelerin Cahız’da, İhvan-ı Safa ekolünde ve özellikle İbni Miskeveyh felsefesinde²⁸⁶ ele alındığını zikreder.²⁸⁷ Ayrıca Mevlana da “neş’et-i ula” bahsini, insanın yaratılış serüvenini ve tekamülünü biyolojik boyutta ortaya koyar. Bu, tekamül teorisidir.

Fakat ona göre biyolojik serüvenin yukarıda ismi zikredilen alimlerce bu denli belirgin olarak kullanılmasından, değişim ve dönüşümün olup bittiği, dolayısıyla ölümün bir yok oluşa götürdüğü gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Tersine o bu ayette belirtilen ‘birinci yaratılışı’ ‘ikinci yaratılışa’ benzetmektedir.²⁸⁸

Bununla, nasıl ki maddeden bitkiye, bitkiden hayvana, hayvandan insana evrim geçirmişse, ölümden sonra da başka bir halde yaratılışına devam edecektir. Dolayısıyla ölüm, hayatın bittiği veya sona erdiği anlamına gelmez. Hayat benin sağlamlaştırılması için imkan sağlar. Ölüm, aslında benin ikinci hayata girişte, ilk sınavıdır. Eğer benlik bu zor dönemece ve bu katlanılması ciddi hazırlık isteyen imtihana tahammül ederse, o zaman, fizîkî

²⁸⁴ Kur’an, 16/ Meryem, 66-67.

²⁸⁵ Kur’an, 56/Vakıa, 60-61.

²⁸⁶ Bkz., İkbal’in Miskeveyh’in felsefî görüşlerinin değerlendirilmesi hususunda: Muhammed İkbal, **İslam Felsefesine Bir Katkı**, çev., Cevdet Nazlı, 2. bs., İstanbul, İnsan Yay., 1997, ss. 33-40

²⁸⁷ İkbal, **İ. D. T. Y. T.**, s. 139

²⁸⁸ İkbal, **İ. D. T. Y. T.**, s. 138

olarak çözülsede, kendini devam ettirir. Böylece ölüm, benlik için Kur'an'ın "berzah" diye isimlendirdiği²⁸⁹ bir tür geçiş olur.²⁹⁰

Ona göre berzah, bir atlama taşı ve esas sonsuz aleme bir hazırlık basamağı ve yine benliğin çok ciddi bir maddî çözülmenden sonra geçirdiği sarsıntıdan bir toparlanma halidir.

İkbal, bu konuda şöyle der:

"Bu itibarla "berzah" halinin, sadece reaksiyoner bir bekleme veya durma hali olmadığı anlaşılmaktadır. Bu da öyle bir haldir ki, onda, ene, Hakikat-i Mutlaka'nın yeni cephelerini bir an için görür ve bu cephelere kendini ayarlamak için hazırlanır. Bu belki de büyük bir ruhi ihtilal halidir. Bu ancak belli ve tabi bir hareket tarzı kurmuş olan eneler için varidir."²⁹¹

Dolayısıyla berzah, İkbal'e göre, benin, uzay ve zamana karşı tavrındaki değişime karşılık gelen benin bilincindeki değişimdir.

"Uzay ve zaman hakkındaki mevcut görüşümüz fizyolojik yapımıza bağlıdır. Bu fizyolojik yapımızın çözülmesinden sonra, benin uzay ve zaman hakkındaki değişimleri başlar. Ölümden sonra ben, yeni bir çevreyle karşılaşır."²⁹²

Sonuç olarak görülmektedir ki berzah, ona göre ölüm ve yeniden diriliş basamakları arasında bir geçiş yeri veya bir vasıta, benin tekrar ortaya çıkışı anlamına gelen yeniden dirilişe bir hazırlık aşaması, benin, kendini yeni çevresine uyuma hazırladığı alan, benin geçmiş yaşamlarının toparlanıp gelecek imkanlarının uyarlanması halidir.²⁹³

Tabi ki bu durum bazı benler için müsbet bir haldir; yani "ba's-i-ba'd-el-mevt"ın gerektirdiği formları, deruni boyutta tecrübe edip keskin bir görüşe

²⁸⁹ Kur'an: 23/Müminun, 100.

²⁹⁰ Khatoon, a. g. e., s. 171

²⁹¹ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 138

²⁹² Khatoon, a. g. e., s. 171

²⁹³ Khatoon, a. g. e., s. 171-172

ulaşanlar için bir sorun yoktur;²⁹⁴ fakat, kendini dünyada iken inşa edememiş benler, bu ara dönemde yokluğa mahkum olabilirler.²⁹⁵ İkbâl'in, kendi benliğini tahrip etmiş ve evrensel ilkelere uymamış kişi için öngördüğü yokluk fikrindeki muğlaklık, aslında onun cennet ve cehennem hususundaki fikirlerinin net olmayışından kaynaklanır. Ona göre cennet ve cehennem her hangi bir yerin adı değildir, egonun çeşitli durumlarıdır. Ona göre Kur'an'daki ifadeler, bir iç gerçeğin, yani insani karakterin canlı birer tecellisi ve anlatımıdır.²⁹⁶

Kuran'da "Hutame (cehennem), Allah'ın tutuşturulmuş ateşidir."²⁹⁷ denilmektedir. Yani cehennem, insanın bir insan olarak dünya hayatında başarılı olamayışını acı bir şekilde hissetmesidir.²⁹⁸ Cehennem, sert (hardened) egoyu ilâhî lütfun canlı meltemine hassaslaştıran, düzeltici bir tecrübedir.²⁹⁹ Cennet de, insanın helak edici kuvvetlere galebe çalması sonucunda meydana gelen bir sevinç halidir. İkbâl'e göre Kur'an'ın açıklamaya çalıştığı cehennem, intikam almak için bekleyen ve Allah'ın kulları için hazırlamış olduğu ebedi bir işkence yeri değildir. Öte yandan cennet de bir eğlence, zevk ve sefa yeri değildir. Tabi ki burada, "cennet ve cehennem nedir?" sorusunu sordüğümüzda, İkbâl'in bütüncü felsefesinde doyurucu bir cevap alamayız. Sanki İkbâl, sen yapacağını yap, gerisini Allah'a bırak der gibi, insanın tüm yoğunluğunu, ölüm öncesi hayatına vermesini önemser. Dolayısıyla onun cennet ve cehennemle ilgili düşünceleri oldukça farklı ve bilinenin tersidir.

Ona göre, sonsuz azap olmadığı gibi, benin kaderinde ölümlülük ve fena da mutlak anlamda olamaz. Fena ancak zayıf benliğin cezası olarak mecazi anlamda kullanılır.

Ona göre, hür bir enenin her ameliyesi bir vaziyet ortaya çıkarır ve sürekli olarak yaratıcı tezahür ve keşifler için fırsatlar yaratır.³⁰⁰ Sonuç olarak,

²⁹⁴ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 141

²⁹⁵ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 138

²⁹⁶ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 141

²⁹⁷ Kur'an: 104/Hümeze, 6.

²⁹⁸ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 141

²⁹⁹ Khatoon, a. g. e., s. 172

³⁰⁰ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 141

İkbal'e göre ölümsüzlüğün tezahür edeceği alan olarak ahiret, insan benliğinin dünya hayatında başarılı yada başarısız olduğunu hissedeceği yerin, daha doğrusu bir "haletin" ismi olarak düşünülmektedir. Fakat düşünürümüzün bu kavramla tam olarak neyi kast ettiği de açık değildir. Eğer bu halet bir mekanı ya da ölüm sonrası sonsuz bir zamanı içeriyorsa bu düşüncenin peşinden mekansal olarak anlaşılabilen ve Kuranın da tasvir ettiği bir cennet ve cehennem fikrinin gelmesi beklenir. Dolayısıyla düşünürümüzün bu kavramla ilgili ölümsüzlük açıklaması kanaatimizce eleştiriye açıktır.

O, İkbal, ölümsüzlüğü insanın eylemlerine bağlar. Ona göre izah edilen manevi mertebeleri geçen insan, ölümsüzlüğü hak eder. Ölümsüzlüğe bir süreç, ahlaki bir olgu olarak bakmaktadır. İkbal'de her insan benliği, külli nefis düşüncesinin öngördüğü yaklaşımın aksine, kendi benliği ile Allah'ın huzuruna çıkacaktır. Yani insan ferdiyeti, sonsuz olan Tanrı ile karşılaştığı zaman bile ferdiyetini yitirip yok olmaz.

Ayrıca İkbal Kur'andan, insan hayatının bir başlangıcı olduğu, ölümden sonra bu dünyaya tekrar dönmenin imkansızlığı ve dünya hayatının sonluluğunun bir talihsizlik olmadığı gibi sonuçlar da çıkarır. Dolayısıyla İkbal'e göre hayat, insanı bütün imkan ve kabiliyetlerini geliştirmeyi sağlayan bir benlik inşa etme alanıdır. Ölüm ise, insanı bir anlamda sınava çeken bir ilk hadise ve kuşatılmışlık 'haleti'dir.

3.1.4. Benlik ve Ruh-Beden İlişkisi

Ruh-beden ilişkisi, belki de 'Varlık Felsefesinin' en kadim tartışmalarından birisidir.³⁰¹ 'İnsanı oluşturan özelliklerin ne olduğu', 'eğer bu özellikler ruh ve beden diye iki ayrı şeyden müteşekkilse, bunların birbirlerini nasıl etkiledikleri,' 'ölüm ötesi durumda, ruhun veya maddenin nasıl bir hal alacağı' ve 'bunlardan hangisinin ölümsüzlüğü garanti edeceği' gibi sorular ruh-beden ilişkisinde temel problem alanlarıdır.

³⁰¹ Bolay, **Felsefeye Giriş**, s. 128

Burada konuyla ilgili temel kavramların tanımlarını kısaca vermek yararlı olacaktır. “Ruh, kendisini çeşitli şekillerde ifade edebilmekle beraber, çokluk ve çeşitlilik sergileyen fenomenlerin ya da nesnelerin karşısındaki birlik ve özdeşlik sergileyen bölünmez töz.”³⁰²

Özellikle Platoncu anlayışa göre ruh, basit bölünmez, zaman üstü, yok olmaz ve maddî olmayan bir cevher olarak³⁰³, -bedenin her türlü haline rağmen- sonsuz kalacak bir yapıdadır. Beden ise “İnsanın zihin ya da ruhuna karşıt olan vücudu, organizması ya da maddî tözüdür.”³⁰⁴

Ruh-beden ilişkisi bağlamında, ruhi cevher, duyu organları ile algılanan ve teorik açıdan da fizikî cevher diye nitelenen maddî nesneye tam bir paralellik arz eder. Ruhla beden arasında karşılıklı etkileşime engel olacak hiçbir şey görünmemektedir.³⁰⁵

Aslına bakılırsa bu ve benzeri çözüm önerilerinin çoğunda, ruh-beden ilişkisinin nasıl olduğu açıklanamadan kalmaktadır. “Dolayısıyla maddî olmayan ruhun, maddî beden üzerinde nasıl etkide bulunduğunu, onu denetim altında tuttuğunu, dahası bunun niçin böyle olduğunu anlamak mümkün olmamaktadır.”³⁰⁶

Bu güçlük nedeniyle konu bugün, özellikle Zihin Felsefesi alanında, ruh-beden ilişkisi bağlamında değil, zihin-beden ilişkisi bağlamında ele alınmaktadır. “Zihin-beden problemi, zihinle beden farklı tözler olduklarını, zihin alanı ile fizikî alan arasında çok temelli bir farklılık bulunduğunu kabul etme eğiliminin sonucu olup, zihinle beden arasında nasıl bir ilişki kurulacağı ve hangi özellik oluşum ve fonksiyonların zihinsel, hangilerinin fizikî görüleceği ile ilgili olan bir problemdir.”³⁰⁷

³⁰² Cevizci, a. g. e., s. 346

³⁰³ Koç, a. g. e., s. 47

³⁰⁴ Cevizci, a. g. e., s. 55

³⁰⁵ Koç, a. g. e., s. 50

³⁰⁶ Koç, a. g. e., s. 54

³⁰⁷ Cevizci, a. g. e., s. 434

Biz burada İkbâl'in ruh-beden görüşünü genel hatları ile vermekle yetineceğiz; çünkü ileride 'Benlik Düşüncesi ve Düalist Yaklaşım' başlığı altında İkbâl'in ruh-beden konusundaki görüşlerini Zihin Felsefesi açısından değerlendireceğiz.

İkbâl, 'İslam Tefekkür Tarihinde' insanın "şuur vahdeti" meselesinin hiçbir zaman şayanı dikkat bir nokta olarak ele alınmadığını; halbuki bu şuur vahdetinin, insan şahsiyetinin merkezini teşkil ettiğini ifade etmiştir. O, bunun nedenini, İslam'ın yayılarak, İslam alimlerinin Yunan felsefesinden ilham almalarına, Nesturi, Zerdüşti ve Yahudi gibi ayrı akidelerin ve diğer fikir mezheplerinin İslam alemine katılıp, düşünsel seyri etkilemelerine, sufi tarikatların Asya'ya hakim olmasına ve Kelamcıların, ruhu latif bir madde veya bedenle ölüp kıyamet günü yeniden yaratılan bir araz şeklinde ele almalarına bağlar. İkbâl'e göre bu düalistik bir ruh tasviridir ve bunda Mecusi kültürünün etkisi de göz ardı edilemez.³⁰⁸ O, daha sonra bu düalistik ruh-beden tasvirini, insanın benlik bütünlüğünü riske atması açısından eleştiriye tabi tutar.

Ona göre insan, doğru olmayan bir ruh-beden ilişkisi anlayışıyla yorumlanmıştır³⁰⁹ ve meseleyi sistemli olarak ilk meydana atan Descartes'tir; ve o, Descartes'in bu konudaki fikirlerini büyük ölçüde Hristiyanlıktan kalma Manichean mezhebinden etkilenererek oluşturduğunu söyler.³¹⁰

İkbâl'e göre Doğu (Hinduizm, Budizm) ve Batı dinleri (Yunan, Hristiyanlık), sağlıklı bir ruh-beden anlayışına ulaşamamıştır. İslam düşünürlerinin çoğu da bunların etkisinde kalarak, yanlış ruh-beden telakkileri geliştirmişlerdir.³¹¹ O Descartes'in belirttiği şekliyle, ruh-beden ilişkisinin gerçek ve her ikisinin ayrı ayrı müstakil birer zata sahip olduğu farz edilse bile, ruh ve beden arasında cereyan eden ilişkinin nasıl olduğu ile ilgili bazı eleştiriler yöneltir. O, bu konuda şöyle diyor:

³⁰⁸ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 113

³⁰⁹ Eliaçık, a. g. e., s. 49

³¹⁰ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 122

³¹¹ Eliaçık, a. g. e., s. 49

“Bununla beraber ruh ve beden karşılıklı olarak ayrı ‘müstakill-i bizzat’ ise ve varlıksal açıdan birbirlerine müessir olmazlarsa, şu halde her ikisinin değişimi Leibniz’in³¹² düşündüğü gibi önceden teessüs etmiş bir “ahenk” sayesinde, tamamen birbirine denk hatlar üzerinde yürür. Bu ruhu, bedende varolan bütün hallerin sadece (pasif) bir seyircisi derecesine düşürür.”³¹³

Görüldüğü gibi İkbâl, Dekartçı söylencenin bir anlamda devamı niteliğinde olan Leibniz’in (monad)³¹⁴ fikrinin pek çok yönden boşluklar ifade ettiğini; eğer ruh ve beden ayrı monadlar olarak düşünülüyorsa, bunlar arasında doğru dürüst bir ilişki kurulamadığını ifade ediyor. “Leibniz’in bu düşüncesinde, ruhla bedeni ayrı varlık olarak kabul edilir; ama aralarında - aynı anda kurulan iki saatin durumunda olduğu gibi- zaman bakımından birbirlerine eşlik etmeleri dışında hiçbir etkileşim ve iletişim bulunmamaktadır.”³¹⁵ İkbâl’e göre, ruh-beden ilişkisi söz konusu olduğunda, paralelizmin vurguladığı tek ciddi nokta, ruhla beden arasındaki “ahenktir”. Fakat İkbâl, bu ahenk fikrinin de boşluklar içerdiğini şöyle ifade eder:

“Diğer cihetten, eğer bunların birbirlerine müessir olduğunu farz edecek olursak, bu, birbirine tesir etme hadisesinin nasıl ve nerede ve vuku bulduğunu; ve bu ikiden hangisinin ilk adımı

³¹² Bkz., Leibniz’in ruh-beden anlayışı hakkında: Orhan Hançerlioğlu, **Özgürlük Düşüncesi**, İstanbul, Varlık Yayınevi, ss. 79-83 “Leibniz, Buridan’ın Eşleği” başlığı.

³¹³ İkbâl, **İ. D. T. Y. T.**, s. 122

³¹⁴ “Monad, Leibniz’in metafiziğinde, basit, başka bir şeye indirgenemez ve yok edilemez birim; evrenin ve evrendeki bileşik şeylerin kendisinden meydana geldikleri en küçük birlik, kendi içinde, maddî tözlerden farklı olarak, güçler içeren psişik etkinlik merkezi ya da etkin töz.” Bkz., Ahmet Cevizci, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, 2. bs., İstanbul, Paradigma Yay., 2003, s. 276

³¹⁵ Koç, **a. g. e.**, s. 57

attığını bize gösterecek gözle görülür keyfiyetler bulamayız.”³¹⁶

İkbal, ister ruhun, fizyolojik maksatlarla kendini istismar eden beden bir uzvu olsun; isterse beden, ruhun bir aleti olarak işlev görsün, ruh-beden ilişkisi söz konusu olduğunda, bedenin mi ilk adımı atan müessir konumunda olduğu, yoksa ruhun mu olduğu hususunda bir kapalılık olduğunu ve bu nazariyeyi cerh edecek pek çok keyfiyetlerin daha olduğunu ifade etmektedir.³¹⁷ İkbal bu ilk etkiyi yapanın ne olduğu ile ilgili tartışmayı biraz daha açar:

“Şu kadarını diyelim ki, bedenin ilk adımı attığını farz edecek olsak bile, beden kendi heyecanını açığa çıkardığı esnada, belirli bir aşamada zihin, rıza gösteren bir amil olarak işe karışır. Bu keyfiyet, zihin üzerinde mütemadiyen tesir eden başka harici muharrikler içinde doğrudur. Fakat en azından bedeni etkileyen bir muharrikin veya heyecanın akıbet ve kaderini tayin eden zihnin rızasıdır.”³¹⁸

O, Leibniz’in monadları arasındaki ilişkinin zayıflığını kavrayan Lange’nin bu zayıflığı kapatmak için bir çıkış yolu olarak sunduğu heyecan nazariyesini böylece özetledikten sonra, muvaziliğin (paralelizm) de -tasavvur edilen benler açısından- birbirine tesir etmede tatminkar olmadığını ifade eder.³¹⁹

Ayrıca ona göre, bizim iç hayatımızın içimizdeki bir çeşit aşkın bilinç mekanizmasının çalışmasına bağlı olduğunu öne süren bu görüş, bizim bilfiil tecrübemizin muhtevasının devamı konusunda herhangi bir güvence

³¹⁶ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 122

³¹⁷ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 122

³¹⁸ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 122

³¹⁹ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 122

vermemektedir. Bu bağlamda İkbâl, bu katı ruh-beden ilişkisinin, enenin vahdetini bozan bir sevk ve idare sıfatı ile onu hükümsüz bırakma gibi bir tehlikesinin de olduğunu ifade etmektedir.³²⁰ İkbâl bu düalistik anlayışın ruh-beden ilişkisini ortaya koyuş tarzlarını eleştirdikten sonra şöyle söyler:

“Bununla beraber, ruhla beden fiilde birleşir. Bu hat üzerinde zihinle beden hissesi arasında bir ayrılma hattı çizmek imkansızdır. Bunlar şu veya bu şekilde aynı düzene aittir. Fiil, ruh ve beden farkını ortada kaldırmaz. Beden, ruhun birikmiş fiil ve itiyadıdır. Bu haysiyetle ruhtan ayrılamaz. Beden, daimi bir şuur unsurudur ki, bu daimi unsur haysiyetiyle hariçten sabit ve müstakar bir şey gibi görünür.”³²¹

İkbâl'e göre fiil, ortaya koyduğu değişim ve işlevsel yönü itibariyle, birleştirici ve bütünlüğü sağlayıcı bir benlik aktivitesidir. Aslına bakılırsa İkbâl, sadece mutlak anlamda bir ruh beden ikiliğine karşıdır. Bu karşı oluş, onun, ruhu tümünden göz ardı ettiği veya yok saydığı anlamına gelmez. “Hatta İkbâl, a) dünyanın ruhi bir izah ile yorumlanması, b) ferdin ruhunun özgürleştirilmesi, c) insanlığın geliştirilmesi gibi hususlarda ruhi esasın eksen alınmasını ister.”³²² Bu anlamda ona göre, sadece beden ve ruhtan iki ayrı varlıkmiş gibi söz etmek yanlıştır. Yoksa o, ruhun varlığını kabul eder ve kendine göre bir çıkış yolu bulur.

Ona göre kainatın sırrı ruhta gizilidir. Fakat, beden de ruhun hayatını dile getiren varoluş tarzlarından biridir³²³ ve ruh ve hayat, insan varlığının en

³²⁰ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 116

³²¹ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 123

³²² Mevlüt Uyanık, **Kur'an'ın Tarihsel Ve Evrensel Okunuşu**, 1. bs., Fecr Yay., Ankara, 1997, s.

206

³²³ Eliaçık, a. g. e., s. 49

iç noktasında yatar ve daimi bir gerçeklik olarak kendi içinde değişim ve sürekliliği birleştirir.³²⁴

Şüphesiz ruh, bölünemez manevi bir birlik, organik bir bütün ve nihaî öz itibarıyla sonsuzdur. Ruh, hayat yolunun başlangıcı ve uzamsal-zamansal düzen içerisinde; ve fizikî organizma (beden) temelinde gelişir.³²⁵ Dolayısıyla ruh, 'Kurucu Egonun', sonlu ego üzerinde daimi olarak çalışmasına olanak tanıyan, insana sistematik bir tecrübe birliği oluşturmaya imkan veren bir tür aşağı egolar merkezidir.³²⁶

Demek oluyor ki ruh, bir maksada yönelen, daimi harekette bir işleyişte bulunan ve Allah'ın kuvvetinden husule gelmiş olan dinamik bir amildir.³²⁷ onan bu dinamik ruh anlayışı şu şiirinde de daha da belirgin hale geliyor:

"Ruhun cevheri hiçbir şeye benzemez; o, hem bağlanmış hem de bağlanmış değil.
Eğer onu saklarsan vücutta, ölür; eğer onu saçarsan, toplumun nuru olur."³²⁸

İfadelerden de anlaşılacağı üzere İkbâl'in beden ve ruha ilişkin açıklamaları onun ruh-beden bütünlüğünü öngören benlik düşüncesi ile uyum içerisinde.

Düşünürümüze göre ruh, inkişaf edecek, saklanmadan kendini gösterecek, ve insanlara faydalı olacak bir enerji olarak hayati unsurları tayin edebilen ve ne zihinden ne de hayattan bağımsız olan³²⁹ ve bedenle beraber, fonksiyonel yönü ağır basan bir benlik şuurudur.

Bu bağlamda İkbâl, ruhun beden ve mekanla organik bir bütün içerisinde kendini tecrübeyle açığa çıkardığını, böylece ruhun, "mekan içinde

³²⁴ Khatoon, a. g. e., s. 166

³²⁵ Khatoon, a. g. e., s. 167

³²⁶ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 121

³²⁷ İkbâl, Cavidname, s. 314

³²⁸ İkbâl, Cavidname, s. 385

³²⁹ İkbâl, Cavidname, s. 385

dışında”, “bedenle beraber bedenden ayrı” gibi nitelemeler yapmaksızın, bedeninin her zerresiyle bir bağlantı ve iletişim içerisinde olduğunu da ifade eder.³³⁰

Bununla beraber İkbâl'e göre önemli olan 'kalp' ve 'iç kuvvetlerdir'. Ama insan bedeni de iç kuvvetlerin tekamülü için yardımcı olur ve bu yüzden de –ruhun fonksiyonel ve organik boyutu açısından- gayet faydalıdır.³³¹

Ona göre İslam, yanlış insan tasavvurlarını düzeltmekle insanlığa büyük bir hizmet yapmıştır ve İslam, bu dünyayı gerçeğin bir parçası olarak görmüştür ve İslam'ın bu görüşü, dünyayı bir gerçek olarak tasavvur etmenin yanı sıra, bedeni de gerçek olarak kabul etmeyi kapsar.³³²

Beden, aynı zamanda dünyayı doğru anlamının bir aracıdır ve benliğe hizmet eder. Böylece İslam, insanın dünyadan sıyrılmasını ve uçup gitmesini önlemek için, bedeninin gerçekliğini de kabul eden bütüncül bir “insan” tasavvuru ortaya koymuştur. Onun, İslam'ın esaslarını yorumlamalarından çıkardığı sonuca göre beden ve can, madde ve ruh düalizmi yoktur. Bilakis ruh, manevi bir boyutu ifade ediyor görünse bile bunların her ikisi de lüzumludur.³³³

Sonuç olarak İkbâl'e göre, ruh-beden ikiciliği söz konusu olduğunda, bu yaklaşımın doğurduğu olumsuzluklar ve çıkmazların üstesinden gelmek zor görünmektedir. Düşünürümüz, böyle katı bir ayrımın, ne doğru bir şekilde ve şahsiyeti koruyarak, Mutlak Ego ile bütünleşmenin garantisini verebildiğini, ne de ölüm ötesi hayatta benliğin aynı ben olarak olduğu gibi muhafaza edilmek suretiyle benliğe bir teminat sağlamanın şartı olduğunu ifade etmiştir

Bu nedenle o, klasik ikici anlayışı eleştirmiş ve bunun yerine ruh-beden birliğini gerçekleştirmesi demek olan bütüncü anlayışı benimsemiş ve

³³⁰ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 154

³³¹ Schimmel, a. g. e., s. 63

³³² Eliaçık, a. g. e., s. 49

³³³ Schimmel, a. g. e., s. 63

ruhu da insan benliğinin şahsiyetini oluşturan belli bir hayat şuuru ve merkezi; ayrıca bedenle beraber, fiille somutlaşan tecrübenin inkişaf mercii olarak düşünülmüştür. Yani İkbâl, ruhu, bedenle olan girift ve organik bağı açısından, kişisel benliğin ve kimliğin merkezi olarak görmüştür.

O, bu bütünlüğü ruhu ve bedeni mutlak, ayrı iki varlık şeklinde ele almadan sağlamaya çalışmıştır. O mutlak bir ayırımdan hareket etmek yerine ruh ve beden kavramlarının fonksiyonel yönlerine, tecrübe ile ilişkisine ve benliği ifade etme gücüne atıf yapmayı yeğlemiştir. Çünkü İkbâl, ruhla bedeni bir birinden mutlak anlamda ayrı gördüğü zaman, etkileşim ve birleştirme hususunda karşılaşacağı zorlukları çok iyi görmüş, bunun ölüm ötesi hayata ilişkin cevaplanması zor eleştirilere neden olacağını fark etmiş ve iki yerine, onları benlik çatısı altında tek ve bütün şeklinde benliğin olmazsa olmaz nitelikleri olarak tanımlamanın daha yararlı olacağı kanaatine varmıştır.

3.1.5. Benlik ve Toplum

Dinamik ve bütüncül bir felsefe anlayışına sahip olan Muhammed İkbâl, bu yaklaşımlarının bir gereği olarak, hem insan benliğinin kendi bünyesinde, hem de toplumsal yapıda -özellikle de Müslüman toplumlar hususunda- pek çok geleneksel anlayışı bir kenara bırakıp, yeni ve İslâmî bir teoriye ihtiyaç olduğunu zikreder. İkbâl, toplumsal alanda yeni bir kuruluş faaliyetinin zorunlu olduğuna inanır.³³⁴

Mutasavvıfların kötülen horlanan ve aşağılanan eneyi yok etmek için uğraşmalarının, insan kişiliğinin kaybedilip fenaya mahkumiyetine neden olması fikri, öteden beri ele alınmış ve eleştirilmiştir.³³⁵ Bu bağlamda İkbâl de, çeşitli eserlerinde, yukarıda bahsedilen tasavvufi düşünceyi ve onunla ilgili eleştirileri ele alarak incelemiştir.

³³⁴ Mehmet S. Aydın, “Muhammed İkbâl, Hindistanlı Müslüman Düşünür Şair”, **Türkiye Diyanet Vakfı, İslam Ansiklopedisi**, XXII. Cilt, İstanbul, Diyanet Vakfı Yay., 1995, s. 21

³³⁵ Uludağ, a. g. m., s. 233

“O, insan benliğini ve onun toplumsal yapı içinde her an dağılabilecek kişisel bütünlüğünü tehdit eden, sûfilerin mahvı, fenayı ve eriyip yok olmayı öngören anlayışları yerine, toplumla birleşip kaynaşmayı hedefleyen, faal bir “ene” anlayışını geliştirmeye çalışmış, sûfliğin bireyci enesinin yerine toplumcu bir ene koymuştur.”³³⁶

İkbal, toplum-benlik ilişkisi konusunda, görüşlerinin ana temasını ele aldığı “Rümûz-u Bihodî” (Benlikten Geçmenin İşaretleri) adlı eserinde, “Toplumsal Hayat ve Benlik” adlı şiirinin girişine şu notu düşer:

“Toplumsal hayatın olgunluğu, toplumun da, fert gibi, benliğinin olmasındandır. Millî şeylerin korunması bu duyguyu doğurur ve olgunlaştırır.”³³⁷

Şairimiz bu şiirinde, toplumu, başlangıçta, sadece ağlayıp süt emerek ve yatarak hayatını geçiren ve hayata karşı acemi olan; fakat süre içerisinde çevresi ve kendisi ile ilgili araştırıcı sorular soran, inceleyen, bazen şunun bunun peşine takılan, fakat gözünün kapatılmasından hoşlanmayan, fikirlerinin oluşması ile kavrayışı patlayan ve basiretini güçlendirdikten sonra - en sonunda- “ben” diyebileceği kişiliğe ulaşan bir çocuğa benzetir.³³⁸

İkbal’e göre bu toplum (çocuk), artık zaman içinde cismi azalıp çoğalsa da “Ben ne isem oyum” diyen bir “ben”e sahiptir. Toplumun benliğini muhafaza etmesi ve değişmeyen şuurunun tekamül sürecinde, kendini sürekli dinamik bir konumda tutabilmesi, geçmişi hatırlamasına ve bu geçmişi bu anla ilişkilendirerek şimdinin gücüyle geleceğe taşıyabilmesine bağlıdır. Çünkü “Ey akıllı insan! Senin varlığını sağlamlaştıran, günlerinin birbirine bağlanmasıdır.”³³⁹

³³⁶ Uludağ, a. g. m., s. 233

³³⁷ İkbal, **Benlik ve Toplum**, çev., Ali Yüksel, 3. bs., İstanbul, Birleşik Yay., 1999, s. 157

³³⁸ İkbal, **Benlik ve Toplum**, s. 157-158

³³⁹ İkbal, **Benlik ve Toplum**, s. 159

Bu düşünce, onun, fizik parçaları gibi ayrıştırılabilen değil, birbiri içerisine girift olarak girmiş bir zaman diliminin diğer bir dilimle doğal olarak etkileşim ve devamlılık içerisinde olduğu zaman anlayışıyla da ilgilidir.³⁴⁰

O, bu düşüncesini, İbn-i Haldun'un tarih ve zaman düşüncelerinden almıştır. Ona göre İbn-i Haldun'un nazariyesi son derece önemlidir. Çünkü İbn-i Haldun'a göre, "Zaman içinde, müteselsil hareket olarak tarih, gerçekten yaratıcı bir harekettir ve yolu, esasen tayin olunmuş bir hareket değil tekamüle dayalı bir tagayyür (değişim) sürecidir"

O, böylece İslam toplumunun İbn-i Haldun'un belirttiği gibi, İslam kültür ve medeniyetinin, kendini, sürekli inkişaf ettirme sürecinin içinde olarak yapılandırıldığını, bu örnekten hareketle de, tarihi, müteselsil (zincirleme) bir süreç ve toplumsal bir hareket olarak tanımlamaktadır.

Ayrıca düşünürümüze göre –her ne kadar bu İslam aleminde son dönemde tersine de olsa- toplumsal bir hareket olarak, İslamiyet'in hedefi ve fikri, bir Müslüman'ı, günlük hayatında yaşayan bir etken haline getirmek ve bu suretle de onu toplumu için daha üretken kılmaktır.³⁴¹ O, böylece zamanın belirlediği ve kendisine mekanik zorunlulukların dayatıldığı "belirlenimci" bir toplum anlayışına da bir eleştiri yöneltmek ister. Bu anlamda, onun toplum anlayışı, topluma oldukça özgür ve hürriyetleri geliştirici bir fırsat veren; hatta en ileri anlamda tarihi yazan ve yaratan aktif bir süreci anlatır.

Düşünürümüz, "Toplumsal Hayat ve Benlik" adlı şiirinin devamında tarihle ilgili tespitlerde bulunur:

"Tarih ruhun aynasıdır.

Milletin vücudundaki sinir sistemidir.

Tarihini öğren koru ve sonsuzlaş!

³⁴⁰ Bkz., İktbal'in zaman düşüncesini açıkladığı yer hakkında, Muhammed İktbal, **İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**, çev., Sofi Huri, İstanbul, Kırkambar Yay., 1999, ss. 50-94

³⁴¹ İktbal, **İ. D. T. Y. T.**, s. 160-161

Onun canlı nefesleriyle yaşa!”³⁴²

Bu ifadelerden de anlaşılmaktadır ki İkbâl, tarihi, dün bugün ve yarının; ve yine kendi benliğini gerçekleştirmiş fertlerin organik bir bütünü olarak görmektedir. Çünkü ona göre “Hayat, zincirleme kavrayışın bir dalgasıdır.”³⁴³

Sonuç olarak denilebilir ki o, hem sonlu bir benliğin (insanın), hem de toplumsal benliğin, süreç içerisinde doğru azıklarla ve yöntemlerle beslenirken, hiç değişmeyen ve her zaman fark edilen bir şuur vahdetine ulaşmayı hedeflemiş, bununla beraber dinamik ve organik benlik anlayışının izlerini toplumsal yapıda aksettirmiştir.

İkbâlî “Tevhid, Fert ve Millet İlişkisi Hakkında” adlı şiirinde şöyle söyler:

“Toplum bağlantısı fert için rahmettir.

Millet onun cevherini kemale erdirir.

Gücün yettikçe cemaate yar ol ve hür insanların
hengamesine katıl.”³⁴⁴

O böylece, toplumun, kişi için düşman değil, aksine onun benliğinin gelişimine katkı sağlayan, potansiyelini açığa çıkaran bir özellikte olduğunu ifade eder ve devamında ferd ve toplumun birbirini aksettiren ayna gibi olduğunu, insanın benliğinin saygısını toplumdan aldığını, toplumun ise düzen ve gücünü insan benliğinden aldığını ifade eder.³⁴⁵

Kültürel olarak şekillenmiş bileşenlerin, akılımızı tamamlaması ve bizi insanlaştırması gerekir. Aklın bu kültürel olarak işlenmiş kısımları, mantıksal düşünce, kendi kendisinin farkında olma, rafine duygu, bunların hepsi

³⁴² İkbâl, **Benlik ve Toplum**, s. 160

³⁴³ İkbâl, **Benlik ve Toplum**, s. 160

³⁴⁴ İkbâl, **Benlik ve Toplum**, s. 98

³⁴⁵ İkbâl, **Benlik ve Toplum**, s. 98-99

toplumsal bir dilin varolmasına bağlıdır. Ayrıca insanların akılsal boyutlarını tam olarak açıklamak için toplumsal unsurun da sahneye girmesi gerekir.³⁴⁶

Bu bağlamda düşünürümüz benliği açıklamak için, Durkheim ve Marks'ta olduğu gibi, bireyin, toplumun içinde eritilerek yok sayılması fikrine karşı çıkar. Durkheim, sosyolojik belirlenimciliği kabul eder.

Marks ise iktisat merkezli bir toplumsal belirlenimciliği kabul eder. Bu determinist bir yaklaşımdır ve bu anlayışa göre toplumdaki bir insan, hareketlerini -ya otomatik olarak veya fizik kanunları karşısında- sadece basit tepkiler verme şeklinde ortaya koyabilmekte; toplumsal bir yasak karşısında, kendini “sorumlu” hissetmesi açısından, yasağa uyup uymama konusunda kendi kararını tayin edememektedir.³⁴⁷

Dolayısıyla, bu toplumsal yapı anlayışında, -İkbal'in öngördüğü anlamda- sonlu benlik sahibi insanın, kendi kişisel ve zihni bütünlüğünü muhafaza etmesi mümkün değildir. Çünkü İkbal'e göre “Ferd, toplum içinde erimez. Okyanusu arayan bir damla olur. Ve Toplum benliğe gelişme zevki kazandır.”³⁴⁸

O, ferdin, canının ve bedeninin milletten olduğunu, dilini toplum içinde geliştirdiğini, toplumun onu yetiştirdiğini ve tüm bunların sonucu olarak da - tam da İkbal'in felsefesine uygun bir şekilde- benlikle toplum arasında diyalektik bir ilişkinin oluştuğunu söyler. O bu diyalektik anlayışı hakkında şöyle söyler:

“Sohbet sıcaklığı ile pişer ve böylece fert, militleşir.

Onun vahdeti kesretten doğar.

Kesret ise onun vahdetindendir.”

³⁴⁶ Mc Crone, a. g. e., s. 48

³⁴⁷ Bolay, **Felsefi Doktrinleri Ve Terimleri Sözlüğü**, s. 408

³⁴⁸ İkbal, **Benlik ve Toplum**, s. 98

İkbal, şiirinin devamında, benlik-toplum ilişkisi hususunda, toplumun önemiyle ilgili şunları vurgular: Fert, tek başına yalnız kalır hedefsiz kalır. Toplum, ferde, bir yön ve hedef verir. Benliği disipline bağlar. Onun karakterini hayatın gereklerine uydurur. Ve benliğe bir özgürlük alanı açar. Toplum, fertle; fert, toplumla birdir. Onun için (toplumun) adı hem hayat hem benliktir³⁴⁹ Ve bu süreç içinde toplum hem kendisi, hem de sen (sonlu benlik) olur.³⁵⁰

İkbal'in bu düşüncesi "Bilginin İslamileştirilmesi" bağlamında da ele alınabilir. "Bilginin İslamileştirilmesi teorisine göre bütün eğitimlerin "tevhid" ilkesi altında düzenlenmesi gerekmektedir. "İnsan" olgusu üzerinde faaliyet gösteren bilimler, insanı Allah tarafından metafizik ve değer yüklü bir yapıda donatılan şekliyle incelemelidir. Zira insanın "halifetullah" niteliği, yeryüzünde zorunlu olarak onu sosyalleştirir. Dolayısıyla da insanı araştırma konusu yapan beşeri-sosyal bilimler İslami değerlerle bezenmelidir."³⁵¹ Demek ki insanın toplumla ilişkisi "tevhid" kavramı bağlamında elzemdir.

"İslami öğretilerde, madde ve mana birliği sağlanmıştır. Dünya ve ahiret mutluluğu hedeflenir. Ahiret mutluluğunun temini için, dünyada fert ve toplum arasındaki denge çok iyi düzenlenmiştir. İnsan çalıştığı oranda başarılı olur. üstelik çalışmalarını da boş ve anlamsız şekilde değil de, toplum ile bütünleşerek yapmalıdır. İkbal sadece insan benliğinin "şuur vahdeti"nden bahsetmez. O aynı zamanda toplumun da şuur vahdetinden bahseder. Çünkü ona göre "tevhid" ilkesi sadece insan benliğinin ve imanın bir rüknü değil; aynı zamanda toplumsal hayatın da temel rüknü ve ana ilkesidir."³⁵²

Bu açıklamayla beraber, İkbal'in buraya kadar anlattığımız toplum anlayışına bakılırsa, onun tam anlamıyla "sosyal bütünleşme" teorisi denemesi ortaya koymaya çalıştığı görülür. Peki sosyal bütünleşme nedir? "Sosyal bütünleşme (integration), sosyolojide, toplumdaki küçük ya da alt

³⁴⁹ İkbal, **Benlik ve Toplum**, s. 99

³⁵⁰ İkbal, **Benlik ve Toplum**, s. 99-100

³⁵¹ UYANIK, **Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi**, s. 118

³⁵² UYANIK, **a. g. e.**, s. 52

gruplar, cemaatler, menfaat birlikleri, müesseseler gibi, sosyal yapının çeşitli unsurları arasındaki tamamlanma ve kaynaşma durumunu ifade etmektedir. Başka bir bakımdan, bir toplumu meydana getiren fertlerin, farklı gruplarının ve daha geniş muhtelif ünitelerin, karşılıklı bağlılık ve ahenk içerisinde bir düzen teşkil edecek şekilde birleşmeleri sürecinden ibarettir.”³⁵³ Bu tanımdan da anlaşıldığı gibi toplumu oluşturan fertler bir mana etrafında bir birlik meydana getirmektedirler. Bu birlik İktbal’in “tevhid” ve “risalet” merkezli toplum anlayışında olduğu gibi hem manevi hem de fonksiyonel bir anlam içerir.³⁵⁴

Bilindiği üzere Marks, insanı, hem biyolojik hem de sosyal bir varlık olarak çevrenin mahsulü olarak görür. Marksizm’de tarihi olaylar anlamsız bir determinizme bağlıdır. Sosyal yapı (toplum), sadece üretim güçlerinin gelişmesine bağlı olarak oluşur. Bunun gerçekleşmesi de işçi sınıfının sermaye elde etmesine ve üretim ilişkilerinde üstün olmasına bağlıdır. Marksist sistemde üç şey önemlidir: Gelişmiş sanayi, üretimi yapan ve işçi sınıfı ve siyasi parti.³⁵⁵ Ayrıca Marks, sosyalizmin de kurucusu sayılır. Muhammed İktbal, Batı’da ortaya çıkan bu doktriner sosyalizmi ve öngördüğü toplum anlayışını eleştiriye tabi tutar. Ve şöyle der:

“Sermayenin sahibi, yani Cibril’i olmayan
peygamber,
Onun bâtılında hak gizli olduğu için, onun kalbi
mümin kafası kafirdir.”³⁵⁶

Ona göre, Marks’ın “Das Kapitali”nde hurafeler arasına girmiş bazı hakikatler vardır. Fakat Marks, insanların midesine giren şeylerin eşit olması konusunda ısrar ederek hata etmekte ve hem toplumun, hem de ferdin

³⁵³ Enver Günay, **Din Sosyolojisi**, 6. bs., İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 343

³⁵⁴ Ayrıca “Sosyal Bütünleşme” ile ilgili daha fazla bilgi için; ve dinin ve Kur’an’ın sosyal bütünleşmedeki etkisi hakkında bkz., Enver Günay, **Din Sosyolojisi**, 6. bs., İnsan Yay., İstanbul, 2003, ss. 341-351. Yine Batı ve Müslüman toplumları arasındaki farkın –İktbal’in görüşleri ile de uyum içerisinde olan- neyden kaynaklandığı ve bu farkların, fonksiyonel ve manevi olarak toplumsal planda ne ifade ettiği hakkında: Ali İzzetbegoviç, **Doğu ve Batı Arasında İslam**, Nehir Yay., İstanbul, 2004, ss. 244-247, “Toplum ve Topluluk” başlığı.

³⁵⁵ Ali İzzetbegoviç, **Doğu ve Batı Arasında İslam**, 8. bs., Nehir Yay., İstanbul, 2004, s. 342

³⁵⁶ İktbal, **Cavidname**, s. 190

özgürlük alanını kısıtlamaktadır. Şairimiz, şiirinin devamında şöyle der: Garplılar felekleri kaybettiler, pak canı midede ararlar.³⁵⁷

Yani o, Avrupalıların dini zeminden, koyu bir Materyalizme düşerek, insanın özünde ve ilâhî boyutta inkişaf eden hakikatleri midelerinde aradıklarını ifade ettikten sonra, Komünizmin Materyalizme kayarak, tamamen maddeci boyut üzerine bina edilmesinin çok büyük bir hata olduğunu, bu nedenle de, elinde maddeden başka bir şey olmayan Marks'ın mutlak olarak karınların eşitliğini esas almak zorunda kaldığını ifade eder. Düşünürümüz devamında, “manevi kardeşliği” ve “eşitliği” önerir.³⁵⁸

Ayrıca o, toplumları sömüren, kimliğe saldıran ve diğer toplumların kaynaklarından azami derecede faydalanarak varlığını doğu toplumlarının yokluğu üzerine bina eden emperyalist anlayışa da karşı çıkar.³⁵⁹ Çünkü ona göre hem Marksizm hem de Emperyalizm³⁶⁰ sabırsız, telaşlı, Allah tanımaz, insanı aldatıcı ve sömürücüdür. Ona göre birisi, insanları istismar etmek (sömürmek) maksadıyla, mümkün olduğu kadar büyük bir sermaye husule getirmeye çalışıyor; ötekisi ise, insanlardan sınırsız vergi koparmaya uğraşıyor. Sonunda insan, malını, mülkünü ve nihayet ümidini kaybediyor.³⁶¹

İkbal, Daha sonra Batı'dan gelen bu tehlikeli akıma karşı, Doğu toplumlarını uyarıyor ve Doğu toplumlarını, Marksizmin ve Emperyalizmin ışıltılı parlaklığına iltifat etmemeye ve kendi birliklerini sağlayarak, güçleriyle bu kötü akımları kökten değiştirmeye ve kendi sistemlerini kurmaya çağırıyor.³⁶²

Buraya kadar ifade etmeye çalıştığımız açıklamalardan, İkbal'in, ferdin, belirlenimci ve dayatmacı olan Marksist bir toplumsal yapıda asla

³⁵⁷ İkbal, **Cavidname**, s. 190

³⁵⁸ İkbal, **Cavidname**, s. 191

³⁵⁹ İkbal, **Cavidname**, s. 192

³⁶⁰ Toplumsal ilişkilerde yanlış ve zararlı bir insan tasavvuruna kayan Emperyalizm hakkında daha geniş bilgi için, Bkz., Enver Günay, **Din Sosyolojisi**, 6. bs., İnsan Yay., İstanbul, 2003 ss. 433-438, “Ekonomik Ahlakın Dinle Münasebeti” başlığı altında.

³⁶¹ İkbal, **Cavidname**, s. 193

³⁶² İkbal, **Cavidname**, s. 193-194

özgür olamayacağını; çünkü bu sistemde insan-insan ilişkisi dahil her şeyin, zorunlu üretim ve sermaye ilişkileri ile belirlendiğini, bu bağlamda onun, maddeye üretime ve sermayeye dayalı bir toplumsal yapıyı değil; ilke merkezli ve hem ferdin hem de toplumun, kendini, maddî, manevi, sosyal ve zihinsel boyutta geliştirme imkanı bulduğu, manevi güven ve kardeşlik esasına dayalı bir toplumsal yapı öngördüğünü çıkarabiliriz.

“Temel kaygısını müslümanların içinde bulunduğu buhranlara çözüm aramak oluşturan İktbal, sosyal hayatın, Allahın birliği ve Hz. Muhammedin peygamberliği gibi İslam’ın iki zorunlu esası üzerine kurulması gerektiğini savunur. Peygamberlik meselesini ikincil bir konumda görenlerin tezinin ise bunun, insanlığın fiziki ve akli tekamülündeki iki yönü birleştirdiğini ileri sürerek reddeder.³⁶³ Bu bağlamda İktbal’in toplum anlayışı temelde, gerçekliğini Kur’an’ın ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hedeflediği toplum yapısında bulur. Bu yapının özellikleri “tevhid” inancı ve “peygamberlik” (risalet) çerçevesinde ele alınır.³⁶⁴ O, basit ve cahili bir toplumdan, dünyaya egemen olan bir güç çıkaran İslam’ın sırrını şöyle açıklar:

“Bütün eski medeniyetlerin tesirinden korunmuş basit ruhlu bir toplumun şuuru üzerinden, İslam’ın aşır gelmesi ve yayılması tabii bir şeydi. Yeni kültür (yeni dünya düzeni), dünya vahdetinin temelini “tevhid” prensibinde bulur. İslam bu prensibin, insan neslinin zihni ve heyecânî hayatından yaşayan bir etken olarak tahakkuk etmesi için ameli vasıta olmuştur.”³⁶⁵

Görüldüğü üzere düşünürümüz, “tevhid” ilkesinin, bir toplumun inşası, gelişimi ve yeryüzüne tahakkümü için son derece yatkın bir yöntem ve ilke

³⁶³ Uyanık, *Kur’an’ın Tarihsel Ve Evrensel Okunuşu*, s. 204

³⁶⁴ Aydın, *a. g. m.*, s. 21

³⁶⁵ İktbal, *İ. D. T. Y. T.*, s. 166

olduğunu, bununla beraber bu ilkenin, her yönü ile insan psikolojisine de son derece uygun ve uygulanabilir olduğunu ifade eder.³⁶⁶

O, devamında, Hakikat-ı Mutlaka'ya dayanan “tevhid” ilkesinin oluşturmuş olduğu toplumun, temel ilkelerde sabit, fakat hayatın tekamülü içerisinde sürekli bir değişim içerisinde olacağını da ifade eder.³⁶⁷ İşte bu, toplumsal açıdan “tevhid” ilkesinin dinamikliğinden kaynaklanır.

O, “tevhid” ilkesinin toplumda devlet tarafından eşitlik, özgürlük ve insan nevini muhafaza etme gibi temel insani ve toplumsal talepler üzerinde uygulanmasını öngörür. İşte bu açıklama onun toplum anlayışının fonksiyonel yönünü açıklar. Onun toplum anlayışının, Marks'ta olduğu gibi, belirlenimci, bireyi yok sayıcı, ve toplumun -üretim dışında- özgürlük alanını kısıtlayıcı değil; aksine ilkesel ve bununla beraber özgür ve esnek olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla ona göre İslam, başından beri ahlak temeline³⁶⁸ dayalı bir sivil toplum kurmak ve ona yön vermek amacı güttü.³⁶⁹

İkbal, “İslam Milletinin Temelleri” adlı şiirinde birinci temel saydığı “tevhid” ilkesi ile ilgili şöyle der:

“Akıl, nicelik ve nitelik dünyasında gelişti.

Akıl, tevhid ile yolunu buldu ve maksada erişti.”³⁷⁰

Şiirden de anlaşıldığı üzere İkbal, “tevhid” ilkesini, bir aklın, kendi yolunu bulup desteklediği bir toplumsal uzlaşma kaynağı olarak görmektedir. İkbal, “tevhid” ilkesinin “Lailahe illallah” sözünde lafızlaştığını ve bu lafzın bir milletin ruhu olduğunu ifade eder.³⁷¹ Dolayısıyla “tevhid” İkbal’de toplumsal anlamda her toplumun kendisiyle düşünce, gönül ve duygu birliğine vardığı, ortak menfaatlerin belirlendiği, gerçekleşmesi için taş, toprağa, vatan³⁷²

³⁶⁶ İkbal, **İ. D. T. Y. T.**, s. 166

³⁶⁷ İkbal, **İ. D. T. Y. T.**, s. 167

³⁶⁸ Bkz., İkbal’in ahlak anlayışı ve toplumu, ahlakın kaynağı olarak görmemesi hakkında, K. Gulam Sadık, “İkbal’de Ahlak Kavramı”, **İkbal’in Düşünce Dünyası**, Der., Ahmet Albayrak, 1. bs., İstanbul, İnsan Yay., 2004, ss. 121-131

³⁶⁹ Aydın, **a. g. m.**, s. 21

³⁷⁰ İkbal, **Benlik ve Toplum**, s. 103

³⁷¹ İkbal, **Benlik ve Toplum**, s. 104

³⁷² Bkz., Aynı eserde İkbal’in “Milletin Varlığı İçin Vatan Esas Değildir” adlı şiiri.

veya bedene değil; gönüllere ve Allah’a saygı esasına³⁷³ bağlı olduğu bir ilke ve ilâhî bir hediyedir.³⁷⁴ İnsan, Allah’ın birliğine şehadet etmek suretiyle bu birlikten nasip alıyor. Toplum ise “tevhid” kelimesinde ruhani kuvvet kazanıyor.³⁷⁵

Son olarak düşünürümüzün tevhitle ilgili şu şiirini paylaşalım.

“Tecelli olmadan insana sebat yoktur, tecellimiz
hem fert hem toplumlar için bir hayattır.
İkisi de “tevhid”den ötürü kemale erişir.”³⁷⁶

“Ey “La ilah”ı söyleyen millet! Nedir binlerce gözle
bir tek bakış?
Hak ehlinin bir tek hüccet ve davası var:
“Çadırlarımız ayrı, gönüllerimiz birdir.”³⁷⁷

İkbal’e göre biz (Müslüman toplum), peygamberlik sayesinde “vezinli bir mısra” olduk, yüz binleri tek bir vücut halinde birlikte bulduk. Evrendeki oluşumumuz risaletle tamamlandı. Hz. Peygamber (s.a.v.) ve onun mesajı-misyonu(risalet) milyonlarımız tek haline geldi. Cüzlerimiz birleşti. Ve kül oldu. Böylece, Müslüman toplumlar olarak halkalar oluşturduk ve Mekke vadisi de bu halkanın merkezi oldu.³⁷⁸ Dolayısıyla İslam milleti varlığını “Hira’daki halvete” borçludur.

O, “Rümûz-u Bihodî” adlı eserinde şöyle söyler:

“Risalet olmasaydı ses birliği yapabilir miydik?
Nefsimiz ve hedefimiz bir olabilir miydi?
Vahdet, hedef birliği ile oluşur.
Olgunlaşan vahdet millet olur.”³⁷⁹

³⁷³ İkbal, **Cavidname**, s. 436

³⁷⁴ İkbal, **Benlik ve Toplum**, s. 104-105, ve yine Bkz., İkbal, **Cavidname**, s. 245

³⁷⁵ İkbal, **Cavidname**, s. 436

³⁷⁶ İkbal, **Cavidname**, s. 437

³⁷⁷ İkbal, **Cavidname**, s. 438

³⁷⁸ İkbal, **Benlik ve Toplum**, s. 106

³⁷⁹ İkbal, **Benlik ve Toplum**, s. 107

İkbal, bu şiiirden de anlaşıldığı üzere, Hz. Peygamberi (s.a.v.) ve onun almış olduğu ilâhî vahyi, ferdin sorumluluk bilinci ve toplumsal bilinç açısından, merkezi ve “tevhid” ilkesinden sonra -ikinci sırada- birleştirici bir unsur olarak görmektedir.

Hatta o, risaletin, Son Peygamber Hz. Muhammed’le tamamlandığı ve “ondan sonra peygamber yok!” denildiği gibi, O’nun izinden giden Müslümanlar da “Bizden sonra kavim yoktur, çünkü kıyamete kadar varolacağız.” diyebilen, benliğinin, misyonunun, hedeflerinin ve planlarının şuurunda, son derece aktif bir İslam toplumu profili ortaya koyar.

Böylece o, yeni bir “İslam Milleti” anlayışına yöneliyordu. “Buna göre İslam milleti, son tahlilde, bağımsızlığına kavuşmuş, siyasi, hukuki ve iktisadi olarak, iç oluşumunu tamamlayıp bünyesini iyice güçlendirmiş bir İslam milletleri topluluğundan oluşur.”³⁸⁰

O, toplumsal dinamikleri bu şekilde açıklarken, topluma katılan ferdin, psikolojik ve sosyal uyumunu, cemaatle kılınan namaz, fakire verdiği sadaka-zekat, kardeşliği hissettiği hac gibi yaptırımı ve etkisi “insan benliğinde” çok büyük olan ibadetlerle kazandığını da ifade etmektedir.³⁸¹ Ayrıca bu ibadetler -Marks’ın da öyle öngördüğü fakat hiçbir zaman gerçekleşememiş³⁸²- sınıfsız ve temel hak ve hürriyetlerde eşit bir toplumun oluşmasında da etkili olmuştur. Dolayısıyla İkbal, insanı toplum içinde hem alıcı hem de aktif kabul eder. Bununla beraber ben merkezilik insanın niteliği değildir.

O daha ziyade hayvanlara özgür bir vasıftır. Ben merkezilik, başka insanlara karşı katı yürekliliği ve menfaatperestliği doğurur. İnsan, Allah’a karşı olduğu gibi toplumuna karşı da sorumludur. Yani bir insan diğer insanlara karşı nasıl yardımlaşacağını, diğer insanlara karşı nasıl dürüst olacağını yani onlara nasıl kardeş olacağını bir toplum içinde öğrenir ve o benliğini ancak bu şekilde inşa edebilir.³⁸³

³⁸⁰ Aydın, “Muhammed İkbal, Hindistanlı Müslüman, Düşünür, Şair”, s. 21

³⁸¹ İkbal, **Yansımalar**, s. 89

³⁸² Marksizmin tarihi süreci, bilimsel ispatının güçlüğü ve hayata uygulanmasındaki aykırılıkları hakkında Bkz., Roger Garaudy, **20. Biyografisi**, Fecr Yay., 1. bs., Ankara, 1989

³⁸³ Münevver, **a. g. e.**, ss. 200-201

Bu bağlamda bir toplum fertlerinin ağırlıklı çoğunluğu, eğer gayretli ve şevkli bir şekilde iyi iseler, eğer şuurlu bir şekilde münasip bir tarzda terbiye edilmişlerse iyidir.

“Ferde geri dönülmelidir. Bir toplumun oluşması için gerekli başlangıç noktası ferttir.”³⁸⁴

“Çünkü, önce söz konusu olan, daima benliktir. Sonra benlikler gelir. Dolayısıyla, sorumluluk şahıslarla başlar. Daha sonra toplumla toplumlara düşer. Herkes, kendini içinde bulunduğu toplumun sorumlu bir üyesi olarak görmelidir. Fertler toplumları teşkil ve takviye ederler, öte yandan toplumlar da fertleri üretir.”³⁸⁵

3.2. BENLİK-ZİHİN FELSEFESİ İLİŞKİSİ

Benlik kavramı zihin felsefesi içerisinde nasıl bir yer tutar? Temel kavramlar açısından benlik ile zihin felsefesi açısından nasıl bir benzerlik vardır? Ve benlik kavramını anlamada zihin felsefesinden nasıl yararlanabiliriz? Bu sorular benlik-zihin felsefesi ilişkisi açısından önemlidir.

3.2.1. Benlik Düşüncesinin Zihin Felsefesindeki İfadesi

Bu kısımda, Zihin Felsefesini tarihi arka planı ile ele almaktaki amacımız, Çağdaş Zihin Felsefesinin bugünkü aşamasına gelinceye kadar hangi aşamalardan geçtiği ve bu süreç içerisinde bugün tartışılan “zihin” kavramının geçmişte ele alınma biçiminin nasıl olduğu üzerinde durmaktır.

Ayrıca, İkbâl’in benlik düşüncesi ile ilgili ortaya koyduğu düşüncelerinin, daha çok 1940’lardan sonra zirveye tırmanan ve iç oluşumunu tamamlama sürecine giren bu felsefe ile ilgili benzerlik ve bağlantıları söz konusudur; bununla beraber kendisinden önce oluşan tarihsel ve kendi çağında yapılan Zihin Felsefesiyle doğrudan olan ilişkisi de vardır.

³⁸⁴ Münevver, a. g. e., s. 161

³⁸⁵ Münevver, a. g. e., s. 161

Bu felsefe ve onun tartışma alanları ile benlik düşüncesi arasında önemli ve dikkate değer benzerlik ve paralellikler vardır; bu bağlamda Çağdaş Zihin Felsefesinin altında tartışılan düalist, materyalist, Kişi Kuramı, gibi yaklaşımlar ile, bilinç, şuur, öteki zihinler problemi, düşünce gibi kavramların onun benlik düşüncesini açıklamada önemli ipuçları içermektedir.

Nasıl ki Zihin Felsefesinde en önemli soru “Zihin nedir?” ve “Kendini açığa vurma şekilleri ve yaklaşımları hangileridir-nelerdir?” soruları ise İktbal’de de önemli olan “Benlik nedir?” ve “Benliğin tanımlanmasında ve kendini açığa çıkarmadaki ölçütler veya kanıtlar nelerdir?” soruları önemlidir. Bu bağlamda konuyu ele alma şekli olarak “Davranışçılıkla” ilgili bir örnek verecek olursak konuları ele alma açısından şöyle bir yöntem belirleyebiliriz:

“İktbal’de insanın hür iradesinin ve seçme hürriyetinin eseri olan davranışlar, fiiller, benliği tanımlamada ne derece önemli ve yeterlidir?” “Kişinin davranışları ile benlik ilişkisi nasıldır?”

Bilindiği gibi Zihin Felsefesi, insanın şuurunu, zihin hallerini, başka zihinlerle olan ilişkisini, zihinsel davranışların anlamlandırılmasını araştıran, ayrıca şuur, düşünce, davranış, irade ve inanış gibi kavramlar üzerinde duran; bununla beraber öznel ve iç tecrübe, bilinçli yönelim, davranış, algı ve acı türünden, zihnin ne olduğunu belirleyen temel özellikleri inceleyen bir felsefi araştırmadır. Zihin Felsefesi, zihinsel olanın fizik olandan özü itibarıyla farklı olduğunu savunan ikici bakış açısından hareket eder. Dolayısıyla zihin ve beden arasındaki nedensel ilişkileri inceler. Esas amacı ise, zihnin tam olarak ne olduğunu doyurucu bir biçimde açıklamaya çalışır. Yani zihnin ne olduğu, tözsel bir varlık olup olmadığı konusu bu ilmin en önemli konularından biri olmak durumundadır.³⁸⁶

³⁸⁶ Cevizci, a. g. e., s.434

Bu felsefe dalının tarihsel uzantılarına baktığımızda, Sokrates'in (M.Ö. 470-399) ilk ve temel filozof olarak kabul edilse de tam bir tanımlamada bulunamadığını görüyoruz.³⁸⁷

Sorunu, Platon irdelemeyi sürdürdü ve Sokrates'in ortaya attığı sorulara cevap olarak "idea" fikrini geliştirdi. O, "kendimizi fizikî dünya ile sınırlandırdığımız sürece kesin bir tanıma ulaşamayız." diyerek ideaları kavramlarımızın hatta hayatımızın mükemmel asılları olarak gördü. Öyleyse ona göre biz, örneklerin idealarına yönelmeliyiz. Ona göre mükemmel yaşantı ve mükemmel doğru ve mükemmel düz çizgi, ancak idealarda aranmalıdır. Yine Platon'a göre, bilgi de bu dünyadaki şeylerle değil soyut idealarla ilgilidir.³⁸⁸

Platonun bu zihin ve akıl tasarımı 20. y.y."a kadar sorgulanamaz ve gerçekliğinden emin olunan bir tavırla "resmi öğretisi" haline gelmiştir.³⁸⁹

Onun öğrencisi Aristo ise, ilgisini başka bir aleme değil bu dünyadaki şeyler üzerine yoğunlaştırdı ve o başka dünyalara ait "idea" kavramı yerine maddeye ilişkin "form"³⁹⁰ kavramını kullandı. Ona göre bir objeyi bilmek, onun formunu bilmekle olur. Aristo'nun temel problemi, "Biz dış dünyadaki bir objeyi zihnimize nasıl temsil ederiz?" idi. Bu problemi açıklamak için Aristo bir zihin teorisi geliştirdi.

Bu teoriye göre biz, algıda objeyi belirleyen formu zihnimize transfer ederiz. Bu teori aslında günümüzde savunulan "temsil teorisi"³⁹¹ nin ilk

³⁸⁷ Günday, a. g. e., s.19

³⁸⁸ Günday, a. g. e., s.20

³⁸⁹ Ryle, a. g. e., s. 41

³⁹⁰ Form: Bir şeyin şekli ya da yapısı, bundan biraz daha özel ve felsefî bir anlam içinde, bir şeyin özü, bir şeyi ne ise o şey yapan şey. Ve nihayet, estetikte, içeriğe karşıt olan şey, bir estetik nesnenin duyularla algılanan görünüş şekli. Formalizm ise, genel bir biçimde ifade edildiğinde, açıklama ya da değer biçmenin anlamlı ya da nihai temeli olarak, formun, ilkelerin, yasaların önemini vurgulayan, form fikrine madde fikrinin çok daha üstünde bir yer veren, içerikten çok düzenleme tutarlılık ve formal ilkelerin gelişimi üzerinde duran sistem ya da anlayış. Bkz., Ahmet Cevizci, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, 2. bs., İstanbul, Paradigma Yay., 2003, s. 162

³⁹¹ Temsil, bir şeyin bir olgunun ya da nesnenin, dışsal bir gerçekliğin başka bir düzlemde, dil ya da düşüncede, aynen hiç bir anlam veya içerik kaybı olmadan yansıtılması, betimlenmesi. Biraz daha

şeklidir. Zihinsel form teorisi, 17. yy.'a gelindiğinde “Objeler formlarına uygun hareket ederler ve objeyi belirleyen zihinsel form fizikselin değişimiyle değiştirilebilir.” gibi argümanlarla daha da geliştirilmiştir. 17. yy.'dan itibaren Aristo'nun, “‘Her obje doğal yerini aramakla değiştirilebilir’ gibi argümanlarla daha da geliştirilmiştir. Örneğin, ateş yükselir, dünya evrenin merkezine gider, her şeyin formu gereği bir amaca yönelik isteği vardır.” düşüncesi ciddi bir şekilde değişime uğradı.³⁹²

17. yy.'dan itibaren gelişen modern bilim “amaçlı” evren anlayışı yerine “mekanist” bir evren anlayışı getirdi. Ancak bu anlayış, biyolojik alanda ciddi problemler yarattı. Dolayısıyla Newton'da oluşan mekanik evren anlayışında “zihnin” yerini tayin etmek güçleşir. Buna karşı olarak ise bu dönemlerde tartışılan rasyonalizm ve ampirizm evrende zihne yer bulmaya çalışır.³⁹³ Kıta Avrupa'sında 17. ve 18. yy.'larda ön plana çıkan fonksiyonalizmin temsilcileri, Descartes, Leibniz ve Spinoza'dır. Onlara göre akıl (reason), doğayı araştırmada çok güçlü bir alettir. Doğa, akılla kavranabilir. Tanrı, hem insanın zihnine etki eder, hem de onun fiziğinin temelidir. Özellikle Dekart'a göre, canlı veya cansız tüm fizikî fenomenler, parçacık (maddî) ilişkileri açısından açıklanabilir. Ancak bu prensibin uygulanmadığı bir alan vardır. Bu da insan zihnidir. Burada zihin, bedenden tamamen farklıdır.³⁹⁴

Empirizimin oluşum sürecinde, zihne yer açan Bacon (1561-1636) ve Berkeley, ayrıca rasyonalist ve empirist geleneğin bir sentezini yapan Kant ön plana çıkar. Bacon, doğruya ulaşmada duyumların yanı sıra tüme varımı öneriyordu. Locke, zihnin, çağrışım (associationism) esasına göre işlediğini söyler. Ayrıca o, evrenin mekanik bir şekilde çalıştığına da inanıyordu. İşte Berkeley ve Hume, Lock'un bu yaklaşımını reddetti. fiziki objeler hakkındaki

özel olarak da, göstergelerin anlamlarının yerine geçirilmesi. Bkz., Ahmet Cevizci, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, 2. bs., İstanbul, Paradigma Yay., 2003, s. 387

³⁹² Günday, **a. g. e.**, s. 21

³⁹³ Günday, **a. g. e.**, s. 22

³⁹⁴ Günday, **a. g. e.**, s. 23

fikirlerimizin zihinde bağımsız olmasının imkansız olduğunu söylediler. dünyayı anlamak için fikirler ve onları düşünen zihin yeterlidir.³⁹⁵

Tanrı da zihnidir. Kant ise, fizikî dünyanın bilgisi için deneyime bağlıdır. Ayrıca ona göre, bizim bilişsel (cognitive) aktivitelerimizin tümü objelerle ilgili değildir. Zihnimizin bir içsel yapısı vardır. Bu içsel yapı, hem bilginin oluşmasına hem de algılama şekline etki eder. Kavram ve kategoriler anlayış yetimizin (understanding) temel unsurlarıdır. Kategoriler, tamamıyla içsel (innate) oluşumlardır ve deneyime etki ederler; yani zihin içinde sadece kategorilere yönelerek dış dünyanın bilgisi elde edilemez. Kant kategorilerin deneyime uygulanması ile elde edilen bilgiler “synthetic a priori”³⁹⁶ bilgiler dedi. Dolayısıyla Kant’ta, bildiğimiz dünya, oluşturduğumuz dünyadır. Bizden bağımsız bir dış dünya yoktur. Kant, böylece analitik geleneğin temelini attı. Zihin Felsefesi çalışmaları da, daha çok bu analitik gelenekten gelmektedir.³⁹⁷

İkbal, kendi argümanlarını ve savunduğu dini düşüncesini temellendirmek için, felsefe, biyoloji, modern bilim ve dinin temel kaynaklarından faydalanır. Dolayısıyla onun felsefi bir ihtirası veya felsefenin herhangi bir dalını savunmak gibi duygu ve yönelimi yoktur. Bu bağlamda onun önceliklerini anlamak açısından şu cümlesini paylaşmak ta yarar var:

“Evvelce de dediğim gibi, dini konuda başarma azmim ve tutkum felsefi ihtirastan çok daha yükseklerde uçar. Din, sırf tasavvurla kanaat

³⁹⁵ Günday, a. g. e., s. 24

³⁹⁶ Sentetik a priori önerme; Kant’a özel bir önem kazanan ve dış dünyaya ya da dış dünyadaki bir şeye ilişkin deneyimden önce olan, deneyimi mümkün kılıp tecrübeye bir yapı kazandırır, tüm mümkün deneyimlerin kendisine göre yapılandığı bilgi türü. Bu bilgi deneyimin sonucu olmamakla birlikte, deneyim tarafından doğrulanan zorunlu ve tümel bir bilgidir. Bkz., Ahmet Cevizci, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, 2. bs., İstanbul, Paradigma Yay., 2003, s. 354

³⁹⁷ Günday, a. g. e., s. 25

etmez. Maksudu ve matlubu olan nesneyi daha iyi bilmek ve yakından tanımak ister.”³⁹⁸

Bu açıklamadan da anlaşıldığına göre o, dini, felsefeden daha kuşatıcı olarak görmekte, felsefeyi sırf tasavvur ve zihin ameliyesi olarak, hayati bakımdan daha nakıs addetmektedir. O, daha net bir ifadeyle felsefe hakkında şöyle söylüyor:

“Felsefe, eşyayı akıl ve idrak yoluyla görür. Bundan dolayı tecrübenin bütün çeşitliliğini ve zenginliğini bir sisteme bağlamak istemez. Hakikat-ı Mutlaka’yı uzaktan müşahede eder. Din Hakikat-ı Mutlaka ile daha yakın bir temas ister. Felsefe nazariye, din ise tecrübî bütünlük, münasebet ve samimi yakınlıktır. Akıl ve idrak bu yakınlığı elde etmek için kendinden yükseğe çıkmalı ve dinin “dua” dediği zihni davranışta tatmin edilmelidir.”³⁹⁹

Felsefi nazariye, ona göre hayatın müşahhas vaziyetlerini kavramamıza ve benliğin imkanlarını tanımasına imkan vermez.⁴⁰⁰ Din ise, sadece batını müşahedeler ve tecrübe bilgisinin ötesinde, Kuran’ın iki ayrı bilgi kaynağı olarak sunduğu “Tarih alemi” ve “Tabiat alemini” de kabul eder ve bu ikisini keşif alanı olarak görür. Bu anlamda o, insanı, hem tabiattaki varlığı ve tarihteki rolü hem de kendi dini tecrübesi açısından yeniden inşa etmeyi hedefler.⁴⁰¹

kanaatimizce bu eleştirisi onun bütüncü insan tasavvuru ile de uyushmaktadır. Çünkü düşünürümüz insanı bir bal arısının binlerce çiçekten özenle oluşturulmuş çok yönlü ve etkili bir bal olarak tanımlamaya

³⁹⁸ İkbāl, İ. D. T. Y. T., s. 105

³⁹⁹ İkbāl, İ. D. T. Y. T., s. 78

⁴⁰⁰ İkbāl, İ. D. T. Y. T., s. 144

⁴⁰¹ İkbāl, İ. D. T. Y. T., s. 146

çalışmaktadır. Benlik kavramı da bunun için ileri sürülmüştür. Bu bağlamda onun bazı kaynakları ve modern bilimi eleştirirken dini öne çıkarmasını modern bilimi tamamen red değil dini yapısından ötürü ilk sıraya koyma gayretine bağlamak gerekir.

İkbal, Batı'nın, zihni faaliyetleri ile kazandığı, siyasi, sosyal ve iktisadi üstünlüğünü tahakküm olarak, kabul eder. Fakat ona göre Batı, zihni faaliyetleri amaçlaştırmış, insan benliğini parçalara ayırmış ve bunun sonucunda da manalı ciddi ve kuşatıcı bir hayat yaşamaktan uzak olmuştur.⁴⁰² Onun bu eleştirisi kanaatimizce oldukça yerindedir; çünkü insan yukarıdaki paragrafta da belirttiğimiz üzere mekanik değildir, parçalanamaz.

Görüldüğü üzere o, felsefe ve din arasındaki farkı netleştirir. O bu bağlamda dini, insan benliğini ortaya koymak için inkişaf ettiği külli bir vasıta olarak görür. Ayrıca akıl için, "akıl dışılığı"⁴⁰³ yolları kapatırken, akıl üstünlüğü (vahiy gibi), zihni bir hedef olarak makul görür.

İkbal, felsefe ve din hakkında bu tip değerlendirmeler yaparken psikoloji hakkında da onun, bazı durumlarda yetersiz veya ilgisiz olduğundan yakınır. Örneğin İkbal'e göre duanın psikolojik boyutu ağır basar. Ayrıca duanın, toplum psikolojisi açısından, insanı zihnen ve duygusal olarak güçlendiren boyutları vardır. Fakat psikoloji, ona göre henüz topluluk halinde ki insanın duygu kuvvetinin neden arttığını gösteren kanıtları henüz keşfedememiştir. Ayrıca psikoloji insanın duyguları ve davranışları ve zihni faaliyetleri ile ilgili de bütüncül ve doyurucu açıklamalar yapamamaktadır.⁴⁰⁴

Düşünürümüz bir yandan felsefe ve psikolojiyi bu şekilde eleştirirken diğer yandan oluşturmak istediği benlik felsefesinin temel özelliklerini ve dinin bir bu konuda daha öncelikli olmasının nedenlerini şöyle açıklar:

⁴⁰² İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 209

⁴⁰³ Akıl dışı kavramı ve felsefi damarın tarihi arka planı hakkında, ve yine günümüzde akıl dışı felsefi ve hayati argümanların açıklaması için Bkz., John Mc Crone, **Aklıdışılık Miti (Platon'dan Uzak Yoluna Kadar Akıl Bilimi)**, çev., Şen Süer Kaya, 1. bs., İstanbul, Milliyet Kitapları, 1997, s. 14-30

⁴⁰⁴ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 109

1) Ona göre ne sırf inanç ve ruhban sistemi ne de modern hayat insanın sorumluluk bilinci içersinde şahsiyet kazanmasını ve bunu öteki dünyada muhafaza etmesine muktedir kılacak iman davranışını kazandırmaya güç yetirebilir. Benlik kazandırma işini ancak din yapabilir.

2) Din, insanın, şahsiyetini ve onun davranışlarını yenileştirmek için evrensel değerlerle benlik arasında organik bir bağ kurmasında yardımcı olur. Fakat ilâhîyat sistemlerinin klasik kavramları, ‘şuur mertebelerinin enfüsü ve hususi vasıflarını’ açıklamada yetersizdir. Bu anlamda yeni psikolojiye bazı noktalarda başvurulabilir.

3) Tecrübeler, sahibi için bilgi ve duygu bakımından büyük kıymet taşır ve daha mühimi, ona ‘ene’ kuvvetlerini temerküz ettirme kuvveti verir bu suretle onu yeni bir şahsiyetle donatır. Bu tecrübeler ise tasavvufi veya millî değil dinidir.

4) Hz. Peygamber, yaşadığı dini tecrübe (vahiy) tecrübesi ile tarihe yön vermek, kitleleri özgürleştirmek, insanlığın gidişatına doğru yolu göstermek ve mükemmel bir siyasetle dünyaya hakim olmak gibi, -akıldışı değil de akıl üstü- başarılarla imza attı ise, elbette psikoloji, bu tecrübî boyutu dikkate almalı ve araştırmalıdır.⁴⁰⁵

5) Eğer bu başarı ve fizîkî üstünlükler dini tecrübenin dışı vurumu ile olduysa ve eğer dini tecrübenin gerçekliği, tabiat ve tarihte kendini bu şekilde izhar etti ise, o zaman, enenin ayıklaya ayıklaya içinden geçeceği sınırsız tecrübe zenginliği hakkında kullanılan ve din psikolojisinin ilham ve tesiri altında teşkil etmiş olan alışılmadık kavramları kullanmak da mazur ve makul görülmelidir.⁴⁰⁶

Bu temellendirme gayretlerinden de anlaşılmaktadır ki, İkbâl, felsefeyi olduğu gibi, psikolojiyi de dini tecrübe kanıtına ve benliğin ispatı düşüncesine

⁴⁰⁵ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 211

⁴⁰⁶ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 214

hizmet ettirme gayreti içerisinde. Ayrıca görülmektedir ki o, kendi Zihin Felsefesi anlayışını da kısmen bu tecrübe ve benlik düşüncesi çatısı altında kurgulamaktadır.

Sonuç olarak, İkbâl'in, İslâmîyet'in felsefi geleneklerine tamamıyla bağlı kalarak ve insanın bilgisinin çeşitli alanlarında son zamanlarda meydana gelen gelişmeler ve bilgileri de göz önünde bulundurarak, İslam din felsefesi ve psikolojisini yeniden kurmak ve benliğin varolan yapısını güçlendirerek tanımlamak gibi bir amacı vardır.⁴⁰⁷ Buna bağlı olarak günümüz İslam düşüncesinde büyük bir aşama olarak kabul edilen "Benlik Felsefesi" İkbâl tarafından, bir taraftan klasik İslâmî kaynaklara dayandırılırken, bir yandan da çağdaş felsefe ve Batı düşüncesine dayandırılmıştır. Dolayısıyla o, "ego" kelimesine, hem felsefi hem de dini bir boyut ve anlam kazandırmaya çalışmış, bunu psikolojik yaklaşımlarla da desteklemiştir.

3.2.2. Benlik Düşüncesi ve Düalist Yaklaşım

Muhammed İkbâl'in öngördüğü benlik felsefesinde, en çok göze çarpan özelliklerden biri de, bir bütünü ifade etmesine rağmen, bütünü oluşturan ve açıklayan benlik uzantılarının birbirleri ile esnek bir ilişki içinde tasavvur edilmesidir. Bu bağlamda o, hem farkları keskinleştirilmiş bölmeli bir zihin anlayışını, hem de parçacı ve profan bir insan tasavvurunu reddeder. Çünkü onun felsefesinde, Düalist felsefe anlayışında olduğu gibi, "Benlik", gerek Mutlak Ego, gerekse insan benliği söz konusu olsun, uzantılar, özellikler ve sıfatlar bakımından mutlak bir ayırtırmaya maruz bırakılmaz.

En sistemli düalist teori, Descartes tarafından ortaya atılmıştır. O, bilincin öznesinin ruh olduğunu ve ruhun bedenden (cisim) ayrı ve bağımsız bir şey ya da varlık olduğunu kabul eder. Ona göre cisim, belirgin vasfı yer işgal eden, biçimi boyutu ve uzayda yer kaplama özelliği olan bir şey ya da

⁴⁰⁷ Kaplan, a. g. m., s. 77

varlıktır. Beden bilinçli olamaz. Ruh ise mahiyeti bakımından bütünüyle mekan dışıdır. Biçimi ve boyutu olmadığı gibi yerde işgal etmemektedir. Ruhun en belirgin vasfı, sadece düşüncelere, duygulara, hatıralara ve algılara sahip olmaktır. Descartes, bağlamda ruh ve bedeni mutlak olarak, ayrı varlıklar olarak görür.⁴⁰⁸ Dolayısıyla ona göre, her biri, ötekisi olmaksızın da varolabilir. Descartes, ayrıca ruhların ölümsüz olduğuna ve bedenin ölümüyle çürüyüp yok olduktan sonra bile, ruhun varlığını ilelebet idame ettirebileceğince inanır.⁴⁰⁹

Descartes'in öngördüğü ve Batıda "resmi öğreti" olarak kabul edilen bu düalist insan anlayışı, ruh ve bedenin birbirine indirgenemez olduğu ve zihinsel olanın maddesel olana maddesel olanın da zihinsel olana atfedilemediği, mutlak bir ikici felsefe yaklaşımıdır.⁴¹⁰

İkbal insanı sistemli bir şekilde (kategorik olarak), ayrıştırıcı bir bakış açısıyla ele alan en önen önemli filozofun Descartes olduğunu ifade eder. O, düalist yaklaşımı makinedeki hayalet (ghost in the machine) örneğine⁴¹¹ benzeten çağdaş İngiliz Zihin Felsefecisi Gilbert Ryle'in bu ikici yaklaşıma yönelttiği eleştirilere paralel olarak, şu eleştirileri yapar:

- Düalist anlayış, ruh-beden ilişkisinin hangi düzeyde ve nasıl cereyan ettiğini açıklama hususunda yetersiz kalır. Bu bağlamda İkbal de Ryle'in söylediği gibi⁴¹², bu mutlak ayrımın bir kategori yanlışlığını içerdiğini ifade eder.⁴¹³

- İkbal, kategorik olarak, ruhun, kesinlikle fiziksel bir şey olmadığını ayrıca, biçim, boyut ve yer kaplama özelliklerine sahip olmayan bir "cevher-i ruhani" olduğu fikrinin,⁴¹⁴ somut bir tecrübe ile kendisini hayat sahasında ortaya çıkaramayacağını, dolayısıyla bu fikrin çok soyut kalacağını ifade eder.

⁴⁰⁸ Shaffer, a. g. e., s. 60

⁴⁰⁹ Shaffer, a. g. e., s. 61

⁴¹⁰ Günday, a. g. e., ss. 33-34

⁴¹¹ Bkz., Ryle'in bu konudaki görüşleri için: Gilbert Ryle, **Zihin Felsefesi**, çev., Sara Çelik, İstanbul, Afa Yay., 1995, ss. 40-55

⁴¹² Ryle, a. g. e., ss. 40-55

⁴¹³ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 122

⁴¹⁴ Shaffer, a. g. e., s. 64

O, bunun ruh-beden ilişkisini muğlaklaştırdığını ve benliğin bir sıfatlar toplamı olarak kendini hayat tecrübesinde açığa çıkartma imkanını ortadan kaldırdığını ve bu ruhani cevherin nasıl olup ta bedeni idare edebildiğini şöyle ifade eder:

“Daha ileri giderek de denilebilir ki, muhtelif zamanlarda, aynı cismi sevk ve idare eden muhtelif cevheri ruhaniler bulunması mümkün olmadığına göre, nazariye eski zamanlarda, cismin belirlenmiş bir şekilde, çirkin ruhlar tarafından zapt edilmesi suretiyle tefsir olunan karşılıklı olarak cereyan eden, şahsiyet hadisesi gibi bir hadiseyi aydınlatıcı bir şekilde izah edemez.”⁴¹⁵

Görüldüğü gibi düşünürümüz, hem kategorik olarak yapılan bir ruh-beden ayrımının, –Ryle’deki zihin uydurma ameliyesi olarak görülen “makinedeki hayalet” örneğine benzer olarak- pasifize edilmiş bir zihin tasavvuru içerdiğini, hem de ruhani cevher denilen özün direktif ve idaresinin, bedendeki tezahürü itibarıyla belirsiz olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bu tür bir zihin anlayışı, İkbâl’e göre ferdiyet kazanma ve kimlik probleminin, ve benliğin kişiliği sorununu beraberinde getirecek ve insanın şahsiyetini göz ardı edecektir.⁴¹⁶

Dolayısıyla herhangi bir şeyle doğrulanabilecek şekilde, atıfta bulunmamızı imkansız kılan bir ruh kavramı, her ne kadar akla uygun olsa ve anlamamıza kolay gelse bile büsbütün yararsız olacaktır.⁴¹⁷

- Diğer taraftan o, Leibniz’in zihin-beden problemi konusunda “her psişik olaya belirli fiziki bir olayın karşılık geldiğini, ruhi, akli dizilerden birinde ortaya çıkan bir değişikliğin, aynen, diğer dizi ya da dizilerde de ortaya çıktığını savunan paralelizmi”⁴¹⁸ öngören ruh-beden anlayışına da eleştiriler yöneltmektedir.

⁴¹⁵ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 119

⁴¹⁶ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 119

⁴¹⁷ Shaffer, a. g. e., s. 65

⁴¹⁸ Cevizci, a. g. e., s. 317

Leibniz'in ruh-beden arasında nedensel bir bağlantıyı kabul etmediğini, böylece "iki hassas saat örneğinde"⁴¹⁹ olduğu gibi, doğrudan nedensel bir bağlantı olmaksızın, bir çeşit tekabüliyetin bulunduğu şeklinde bir kuram geliştirdiğini, halbuki aralarında zaman bakımından birbirine eşlik etmek dışında hiçbir etkileşim ve iletişimin bulunmadığını, dolayısıyla onun kayda değer tek ilişki türünün ruhla beden arasında öngördüğü "ahenk" fikri olduğunu ifade eder.

O, bu ahenk fikrinin, ruhu, bedende gerçekleşen tüm durumların, olayların ve değişikliklerin, sadece etkin olmayan bir izleyici konumuna düşürdüğünü ifade eder.

Dolayısıyla "monadlar, kendi aralarında sürekli bir ilişki içinde olmadığı halde, İktal'de benler, kendi aralarında daima ilişki içindedirler. Leibniz, monadların birbirlerinden farklı olduğunu söylerken her monadın, diğerleriyle bağlantısının olmadığını söylemiş oluyor."⁴²⁰

Aslında ona göre Leibniz'in ortaya attığı uyum ve tekabüliyet fikri, Descartes'in ruh ve bedeni ayrı birer 'müstakilli bizzat' olarak görüp, birbirlerinde etkili olmayı ve aralarında olması beklenen ilişkiyi yok saymasından ileri gelir.

Diğer taraftan o, paralelizmde olduğu gibi, ruh ve bedenin birbirinde etkili olduğu düşünülse bile, bu karşılıklı etki etme durumlarının nerede, ne zaman ve ilk önce kimin ilk adım atmasıyla olduğunu bilmemizin zor olduğunu ifade eder.⁴²¹

Öyleyse zihni olaylarla fiziki olaylar arasında bir uyum ve münasebet (corraletion) olduğunu kabul etmekle birlikte, hala, bunlar arasında nedensel bir bağlantı olduğunu inkar etmek, mantıksızca bir şey olacaktır.⁴²²

Yine bu düşüncede, insan iradesi belirlenmiştir ve insanın seçme özgürlüğü elinden alınmıştır. Bu bağlamda paralelizm, mekanist oldukları ve

⁴¹⁹ Günday, a. g. e., s. 43

⁴²⁰ İlyas Altuner, "Muhammed İktal'de Benlik Felsefesi", (Erişim) <http://altuneril.tripod.com> (12 Temmuz Pazar) s. 1

⁴²¹ İktal, İ. D. T. Y. T., s. 122, Ayrıca, Zihin Felsefesi açısından ele alınan Paralelizm konusu hakkında daha geniş bir bilgi için Bkz., Jerome A. Shaffer, **Zihin Felsefesi**, çev., Turan Koç, İstanbul, İz Yay., 2005, ss. 100-108

⁴²² Shaffer, a. g. e., s. 107

insan hürriyetini engelledikleri için etraflıca eleştirilmiştir. bu öğretinin insan hürriyeti kısıtlanır, benlik ise hürriyeti olmazsa olmaz olarak görür.

Ayrıca İkbâl'de Tanrı'nın mutlak ego olarak sonlu ego ya irade seçme özgürlüğü ve hareket serbestisi bakımlarından yer açtığı da daha önce "Benlik ve Hürriyet" bahsinde genişçe ele alınmıştır. Halbuki "Paralelizm de paralelliği sağlayan bizzat Tanrı'nın kendisidir."⁴²³ Ve bu da insanın benliğini ve onun zihni durumlarını tahdit eder.

Descartes'e göre ise, benlik, zihinle olur ve düşünme benin sıfatıdır. Wittgenstein de felsefi benin dünya dışında, doğa ötesi olduğunu belirterek yadsıdığı metafiziğe kapı aralar. Descartes beni ruhun fonksiyonu olarak ele alırken, Wittgenstein bunu kabul etmez.⁴²⁴

Bu bağlamda İkbâl, ister Descartes'te olduğu gibi, ruhun mutlak anlamda bedenden ayrı olduğu fikrine dayanan ve daha çok ruhu önemseyen bir yaklaşımda olsun, isterse Leibniz'de olduğu gibi, ruhla beden arasındaki ilişkiyi sadece ahenk fikri ile, ruhu bedenin pasif bir piyonu olarak gören yaklaşımında olsun, düalist bir anlayışın doğru bir "benlik" tasavvuru inşa etmemizde her zaman eksik ve yetersiz kalacağını vurgulamak ister.⁴²⁵

Eğer, paralelizmin öngördüğü şekliyle, nedensellik ve ruhla beden arasında, doğrudan gerçekleşebilecek organik etkileşim bir yanılsama ise, zihni olaylarla fiziki olaylar arasındaki ilişkiyi açıklamak daha da zorlaşacaktır. Farz edelim ki sadece ruh-beden/zihin-beden ilişkisi değil, dış dünyanın varlığı da yanılsamadır. Biz dış dünyayı kendi yaşantımızdan ve deneyimlerimizden bildiğimizi söylüyor, zihni ve onun muhtevasını her şeyin merkezine koyuyoruz. Bir süre sonra, dış dünyayı sadece kendi zihnimizin içeriği; olayları ve düzenin nedenini de kendi zihni yapımız olarak görüyoruz. Ayrıca bu durumun düzenleyici ve yoluna koyucu garantörünü de Tanrı olarak görüyoruz. İşte böyle bir anlayış, bizi, şuur kavramı dahil her şeyi zihni

⁴²³ Günday, a. g. e., s. 145

⁴²⁴ Altuner, a. g. m., s. 4

⁴²⁵ İkbâl, İ. D. T. Y. T., ss. 122-123

bir yapıda görmeyi öngören idealizme götürür ki, idealizmin savunucularından biri de Berkeley'dir (1687-1753).⁴²⁶

Berkeley'e göre, maddi sandığımız objelerin hepsi de gerçekte zihinsel bir yaşantıdır. Ayrıca “şey” ve “şeyin yaşantısı” arasındaki ayrım yapaydır. Bir objeyi bilmek, onun şuurunda olmaktır. Şuurunda olmak ise zihinsel bir olaydır. Dolayısıyla ideaları zihnin dışında farz etmek saçmadır.⁴²⁷

İkbal, mutlak anlamda zihin-beden düalizminden hareketle oluşturulan ve sonuçları itibariyle benliği sırf algılara indirgeyen böyle bir zihinci anlayışı (idealizm) reddeder. Çünkü dış dünyadaki maddi gerçekliği yadsıyan bu teoriye göre, maddenin yarısı “rüya” diğer yarısı da bir “tahmin” haline getirilmiş ve her şey zihinci yapının tasallutuna bırakılmıştır. O, her ne kadar Berkeley'in maddeyi ve evreni zihin tasarımları ile algılayacağımız fikrini belli şartlarda kabul etse de o, insanın tüm yönleri ile zihinsel olaylara ve tecrübelerle indirgenmesini, böylece benliğin her an, kendi şahsiyet ve ferdiyetini kaybetme riski altında olmasını reddeder.⁴²⁸

Böylece o, bütüncü düşünce sisteminin bir gereği olarak, ruhla beden arasındaki ilişkiyi, Descartes'deki gibi mutlak bir ayrıma, bilinçsiz profan bir “ahenk” fikrine, amaçlaştırılmış algı tasavvurunun bir sonucu olan “zihinci” anlayışa kapılmadan, kendi ruh-beden anlayışını “fiil” kavramı çerçevesinde ele almaya çalışır.

Ona göre ruh ve beden, insanın fiilinde birleşir ve işlevsel bir sistem içerisinde insan benliğinin birer uzantıları ve özellikleri olurlar. Bu bağlamda fiil, benliğin ruhi ve bedeni yönlerini, zihni durumlarını ifade etme gücü kazanır. Beden, ruhun birikmiş bir fiilidir. Beden ruhtan ayrılmaz. Beden de madde olarak ayrı bir alt ben sayılır. Dolayısıyla beden, materyalistlerin iddia ettikleri gibi özden yoksun ve maddenin zıddı olan şey değil, kendi içinde bir şuur halidir.⁴²⁹

Dolayısıyla o, ruh-beden ilişkisinde, sadece, mutlak anlamda bir ruh-beden Düalizmine karşıdır. Bu bağlamda, ona göre, beden ve ruhtan sanki

⁴²⁶ Günday, a. g. e., s. 46

⁴²⁷ Günday, a. g. e., s. 47

⁴²⁸ Eliaçık, a. g. e., s. 27

⁴²⁹ İkbal, a. g. e., s. 122-123

ayrı birer müstakil zatlarmış gibi bahsetmek yanıltır ve evrenin sırrı ruhta saklıdır; fakat beden de, ruhun işlevsel olarak hayati yönelimlerini ve zihni durumlarını somutlaştıran bir tür gerçeklik tarzıdır.⁴³⁰

Bu açıklamalardan da anlaşılmaktadır ki İkbâl, ruh-beden ilişkisi söz konusu olduğunda, benliğe yer açmak, onun biricikliğine ve indirgenemez oluşuna zemin hazırlamak için, ruh ve bedeni fiilin bütünleyici etkisi altında, benliğin işlevsel ve birer özelliği olarak ele alma eğilimindedir. Fakat İkbâl’de, hem bedenin ölümünden sonra çözülmesiyle beraber, benliğin dağılan bu bedenden nasıl olup da ayrı ve ilgisiz tasavvur edildiği dolayısıyla ölüm sonrası beden-benlik ilişkisi hem de, fiil denilen bu hadisenin nasıl olup ta ruh ve bedeni bir kül halinde işlevsel bir bütün şekline soktuğu tam net değildir. Dolayısıyla bu belirsizlik ciddi bir eleştiri konusudur.

Ayrıca İkbâl, kanaatimizce salt ruh-beden ayırımına işaret etmeyen; fakat yine de ruh-beden tartışmasında ciddi olarak temel ve delil olarak kullanılan “Hani Rabbin meleklerle, “Ben kuru bir çamurdan şekillendirilmiş balçıktan bir insan yaratacağım. Onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman, onun için hemen saygı ile eğilin” demişti.”⁴³¹ Ayetini de yorumlamaz.

Düalizm söz konusu olduğunda, onun tek amacı, ruh ve bedenin iki ayrı ve sonuç olarak bağımsız şeyler oluşunu ve düalizmin pek çok filozof tarafından zikredilen kapatılamaz açıklarını ifade etmektir. Ayrıca bu yaklaşımın üst bir benlik olan insan benliğini açıklamada yetersiz ve kişiliği korumada doyurucu olmayan bir yöntem sunduğunu ortaya koymak ve personalizm⁴³² akımını geliştiren Mounier gibi insan benliğinin Düalizmde

⁴³⁰ Eliaçık, a. g. e., s. 49

⁴³¹ Kur’an: 15/28-29

⁴³² **Personalizm:** Genel olarak, kişinin ve kişiselliğin önemini vurgulayan görüş. Kişiyi fiziki süreçlere indirgeyen doğalcı görüşlere olduğu kadar, onu mutlakın gelip geçici bir tezahürü olarak gören idealist anlayışa da karşı çıkan personalizm, kişiyi en yüksek ve nihai değer olarak tanımlarken, gerçek olan her şeyin, kişi yada kişinin deneyimindeki bir öge olduğunu savunur. Bkz., Ahmet Cevizci, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, 2.bs., İstanbul, Paradigma Yay., 2003., s. 319 Bireycilik ise genel olarak bireylere bireysel insan varlıklarına ontolojik mantıksal, metodolojik ve aksiyolojik bir öncelik veren, somut olan gerçekliklerini vurgulayan görüş ya da anlayış. Psikolojide bir kişi ile ilgili psikolojik olguların onun fiziki ve sosyal çevresiyle olan ilişkisinden bağımsız olarak ortaya çıkıp geçerlilik kazanan olgular olduğunu savunan öğretisi. Bkz., Ahmet Cevizci, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, 2.bs., İstanbul, Paradigma Yay., 2003., s. 72-73

olduğu gibi parçacı ve parçalayıcı bir yaklaşımla ele alınamayacağını ortaya koymaktır.

Mounier, personalist filozoflardandır. O insanın en basit varlığından itibaren, bir kişi olduğunu, ve kişiliğinin ruh ve beden gibi ayrımlarla ortadan kalkmak şöyle dursun, insan beninin tecessüm etmiş varlığının temel faktörü olduğunu söyler. Mounier, insan benliğinin doğası hakkında Descartes'in yaptığı ruh-beden ayrımını yapmaktan kaçınır. Ona göre kişinin bedeni, nesneler arasında herhangi bir nesne değildir. Eğer öyle olsaydı, onun zihinle ilgili yaşanan tecrübeyle birleşmesi imkansız olurdu. Halbuki, Descartes'in iddia ettiği gibi, iki tecrübe birbirinden ayrı değildir. Bir benin, özne (zihin) olarak varolması ile beden olarak varolması bir ve aynı tecrübedir.⁴³³

Bu ifadelerden İkbâl'in öngördüğü benlik anlayışı ile bir personalist olan Mounier'in kişi anlayışı arasında, geriye kalan her şeyin kendisine göre değerlendirildiği önceliğinin kabul edildiği bir tür temel öge olması açısından bir benzerlik olduğu varsayılabilir ve bu kavramların düalist ayrımları kabul etmeyeceği fakat yine de hem "ben"liğin hem de "kişi"nin ruh ve bedenle, - İkbâl'de organik, Mounier'de dışarıdan atıflar şeklinde- ilişkili olduğu görülmektedir.

3.2.3. Benlik Düşüncesi ve Materyalist Yaklaşım

İkbâl'in madde, fizik ve insan benliğinin fizikî olan uzantıları ile ilgili görüşleri söz konusu olduğunda, onun, benlik düşüncesine dayanan özgün Zihin Felsefesinin, tüm argümanları ile daha da belirginleştiği görülmektedir. O, maddeye insan benliği ile bağlantılı ve girift olarak fonksiyonel, tecrübî ve zihni anlamlar atfeder.

Onun madde anlayışı ve zihin beden ilişkisi gündeme geldiğinde, maddeye yüklediği anlamlar üzerinde açıklamalar yapmadan önce,

⁴³³ Veli Urhan, *İnsanın ve Tanrının Kişiliği , Bilinçler Arası İlişki*, 1.bs., Ankara, Ankara Okulu Yay., 2002, s. 32

“madde” kavramını ve bir Zihin Felsefesi yaklaşımı olan Materyalist anlayışı kısaca özetlemenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Madde, “duyusal evrenin kendisinden meydana geldiği, meydana gelir görüldüğü, tinsel olmayan, fizîkî, doğal, kalıcı, cisimsel tümüyle yada görelî olarak, belirsiz olan töz. Ayrıca yer kaplama özelliği olan gözlemlenebilen güç kullanmak suretiyle, üzerinde eylemde bulunulabilen şey”⁴³⁴ anlamlarına gelir. Madde kavramı Arapça’da “cisim” terimiyle ifade edilir. Ve genellikle ruh ve nefis kavramlarının karşısı olarak kullanılır.⁴³⁵ Materyalizm ise, yalnızca maddenin gerçek olduğunu, madde ve maddenin değişimleri dışında hiçbir şeyin varolmadığını, varlığın madde cinsinden olduğunu öne süren görüş. Zihin-beden ilişkisi bağlamında genel olarak, zihinsel ya da tinsel olan her şeyin geçerli bir felsefi analizle maddeye indirgenebileceği görüşü.⁴³⁶ dır.

“İkbal fizik alanın temel konusu olan alemin yapısı, madde, zaman, mekan, hareket ve değişim konularıyla bu aşamaları anlatmaya başlar. Konuyla ilgili tartışmaları aktarır.”⁴³⁷

“İkbal’e göre fizîkî alem, uzayda ve boşlukta bulunan maddeler yığını değildir.”⁴³⁸ Ayrıca insan söz konusu olduğunda, bu görüş daha tutarsızlaşır. Çünkü kendisinde ene bilincinin nisbî kemaline ulaşıldığı insan vücudu, yaratıcı Kudret-i İlâhîye’nin kalbinde hakiki bir yer tutar.⁴³⁹

Bu yüzden vücud-u insani, şeylerin hakikat derecesinden çok daha yüksek bir dereceye maliktir. Görüldüğü gibi İkbal, “Her şey maddedir ve tüm zihinsel süreçler beynin maddî bir parçası veya fiziksel değişimidir.” görüşünü savunan materyalist anlayıştan farklı düşünmektedir. Dolayısıyla insanı ve onu oluşturan zihni niteliklerini, her hangi bir yaratık gibi veya sırf madde gibi ele alıp incelemek yanlış olacaktır.⁴⁴⁰

Bu bağlamda o, “Madde nedir?” sorusunu sorar ve şu cevabı verir:

⁴³⁴ Cevizci, a. g. e., s. 253

⁴³⁵ Bekir Karlığa, “Cisim”, T.D.V., **İslam Ansiklopedisi**, c. VIII, Diyanet Vakfı Yay., 1995, s. 29

⁴³⁶ Cevizci, a. g. e., s. 260

⁴³⁷ Eliaçık, a. g. e., s. 27

⁴³⁸ Eliaçık, a. g. e., s. 28

⁴³⁹ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 89

⁴⁴⁰ Kılıç, a. g. m., s. 5

“Madde, ednâ bir nizama ait bir takım ‘eneler’dir ki tedaileri ve birbirine tesir etmeleri, muayyen bir düzen derecesine ulaşınca, içinden âli bir sisteme ait ‘ene’ sudur eder.”⁴⁴¹

Tanımdan da anlaşılacağı üzere düşünürümüz, maddeyi bir alt ben olarak nitelemektedir. Ona göre bu alt benler (madde), insan benliğine etki ederek sistemli tecrübe birliğinin oluşmasında yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla madde, boşlukta bir yığın değil, Sonsuz Benlikle organik ilişki içinde bulunan, sonsuz benin karakterinin tezahür edebileceği ve evreni oluşturan dinamik bir teselsüldür. Bu bağlamda Evren de, boşlukta saf madde yığını değil, sonsuz benle organik ilişki içinde bulunan ve Sonsuz Ben’in karakteri olan bir üst bendir⁴⁴²

Ona göre İslam’da -Hıristiyanlıkta olduğu gibi- zaman içinde, insanın bütünlüğünü sağlamasına engel olan düalist anlayışa yer yoktur. Çünkü ona göre İslamiyet, hakikatin mecazla olan organik rabıtasını tanıyarak madde alemine “Evet” der ve hayata realist bir düzen verilmesi yolunda bir esas (temel) keşfetmek gayesiyle maddeye hakim olmayı öngörür.⁴⁴³ İkbale göre problem, müslüman ların maddi ve manevi açıdan geri kalmalarından kaynaklanmaktadır. Bunun tek sorumluları da müslümanlardır. İslam yanlış anlaşılmıştır ve maddi dünyadan vazgeçilmiş maddi zenginlik kötülenmiştir. Halbuki hedef insanın iç ve dış boyutlarını yönlendirmek ve temelinden değiştirmek olmalıydı.⁴⁴⁴

Bu bağlamda madde, aklın Cenab-ı Hakk’ın hür yaratıcı kudreti üzerine serdettiği şeylerdir. Bu kendiliğinden mevcut ve Mutlak Hakikate zıt olan bir gerçeklik değil; ancak “hayat-ı ilâhîyi” sırf akılla anlayacak bir tür

⁴⁴¹ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 123

⁴⁴² İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 123

⁴⁴³ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 26

⁴⁴⁴ Uyanık, *Kur’an’ın Tarihsel Ve Evrensel Okunuşu*, s. 204

vasıtaadır.⁴⁴⁵ Dolayısıyla akıl maddeye anlam katar; yani madde aklın aracıdır.⁴⁴⁶

İkbal'e göre alem, sürekli olarak değiştiği ve hareket halinde büyüdüğü için, madde kavramı da artık "organizm" kavramıyla açıklanmaya başlanmıştır.⁴⁴⁷ Bu bağlamda ona göre insan cismi (beden), görünür hale gelen ameldir ve dolayısıyla benliğe dair ölçülebilir veriler sunma imkanına sahiptir.⁴⁴⁸

O, böylece maddenin, zihni ve tecrübî boyutlarla ilişkisine atıflar yaparak, beden, madde ve benlik ilişkisi söz konusu olduğunda maddeyi, benliğin fonksiyonel bir uzantısı olarak ele alır. Görüldüğü gibi İkbal, ne evren tasavvuru söz konusu olduğunda fiziği, ne de ileride ele alınacağı üzere Berkeley gibi zihin-beden problemi konusunda maddeyi ve bedeni inkar eder. O bu konularda esnek bir duruş sergiler.

Zihin-beden problemi açısından, insan bedeni için, zihnin, davranış ve istikametini belirlemede hakiki bir amil teşkil ettiğini, bunu nazara itibar almamakla ona haksızlık etmiş olacağımızı zikreder.⁴⁴⁹ O, bu düşünceyle de yetinmez ve maddenin, insan zihnine konu olduğunu, dolayısıyla, onu salt madde yığını olarak ele alamayacağımızı da ifade eder.

Konuyu biraz daha açacak olursak, bu aşamada materyalist zihin ve madde tasavvurunun bize ne dediğini anlamamız yararlı olacaktır. Bilindiği gibi materyalist anlayış, insanın tecrübe ettiği, düşünce, idrak, haz, duygu gibi olayları beynin sinir sisteminin ve iç salgı bezlerinin faaliyetleri ile açıklamaya çalışır. Diğer bir ifadeyle materyalizm, zihin ifadeleri beyin ifadelerine özdeşleştir diyen görüştür.⁴⁵⁰

İkbal materyalist zihin yaklaşımının özetini şu şekil de verir:

⁴⁴⁵ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 82

⁴⁴⁶ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 83

⁴⁴⁷ Aydın, "Muhammed İkbal, Hindistanlı Müslüman Düşünür Şair", s. 29

⁴⁴⁸ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 88

⁴⁴⁹ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 110

⁴⁵⁰ Günday, a. g. e., s. 125

“Hisle sezilen eşya, renk, ses, bunları idrak eden kimsenin zihni haletleri olabilir. Bu nedenle onlar, fizik harici olduklarından objektif zannedilirler. Ben, gök mavidir dediğim zaman, bu ancak gök benim zihnimde mavi bir his uyandırır demek olur. Mavi rengin gökte bulunan bir vasıf olduğunu ifade etmez. İşte bu zihinsel süreçler, zihni haletler olarak birer intibadır, yani bize öyle gelen eserler (etkiler)dir. Bizde husule gelen bu eserlerin sebebi, organlarımız, sinir sistemimiz, yani madde ve maddî şeylerdir.”⁴⁵¹

O, bu özetle, materyalist yaklaşımın, zihni ifadeleri, insan bedenine ve beyin gibi maddi fonksiyon icra eden uzuvlarına özdeş kabul ettiğini, dolayısıyla materyalist zihin yaklaşımının özsel ve zihinsel nitelikleri getirip maddeye dayandırdığını ifade etmek ister. Bu da zaten, materyalist zihin felsefesinin “özdeşlik” anlayışına tekabül eder.

Ayrıca o, maddeden ne kast edildiğinin iyice ortaya konması gerektiğini söyler. İkbâl'e göre fizik ilmi zahiri şeylerle (hadisat-mezahir) işe başlar ve yine sırf görünen maddî şeylerle nazariyesini ispat eder.

Hatta fizik ilmi, atomları da kendisi için dayanak noktası görür ve onu kendi önermelerinin içine dahil eder. Fizik ilmi bunu yaparken tecrübe keyfiyetlerinden de bahseder. Fakat bu anlayışta, zihni ameliyeler ve aynı şekilde dini ve estetik tecrübe, madde sahasının haricinde bırakılmış veya gerçekte olması durumunda bile sırf maddi olarak görülmüştür. Bunun sebebi ise, fizik, madde aleminin tetkikine hasredilmiştir. Madde aleminden maksat ise (duyu organları) ile seçip idrak ettiğimiz eşya alemidir.⁴⁵²

O, materyalist zihin yaklaşımının oldukça sığ bir anlayışa sahip olduğunu göstermek için devamında şöyle söyler:

⁴⁵¹ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 48

⁴⁵² İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 49

“Ancak “Madde aleminde sezip idrak ettiğimiz şey nedir?” diye soracak olsam siz etrafınızdaki mutat şeyleri, yani yer, gök, dağlar, iskemleler, masalar vesaireyi söylersiniz. Biraz daha ileri gidip size “Bu şeylerden tam olarak anladığınız nedir?” diyecek olsam “evsafıdır” cevabını verirsiniz.”⁴⁵³

İkbal, bir nesne ile vasıfları (özellikleri) arasında cereyan eden tefrik ve temyiz, her an zihni şeyleri maddeye indirgeme tehlikesini bünyesinde barındırdığını; dolayısıyla bu düşüncesinin de bizi maddeci yaklaşıma çıkaracağını ifade eder.⁴⁵⁴ O, bütüncü felsefesine göre, kısır döngü olarak saydığı bu materyalist zihin anlayışının girdabından kurtulmak için, tecrübe kanıtını gündeme getirir ve madde ile tecrübe arasındaki bağlantıyı açıklamaya çalışır.

Ona göre benliğin kendini tezahür ettirdiği tecrübenin üç mertebesi vardır 1) Hayat mertebesi 2) Akıl ve şuur mertebesi 3) Madde mertebesi.

İkbal, hem organik yapıda alt benler olarak düşünüldüğünde, hem de Sonsuz Ego ile asli ve organik bağı söz konusu olduğunda, madde mertebesini diğer iki mertebeden bağımsız düşünmez ve maddeyi insanın zihni alanının kendini gösterdiği, bildiğimiz hadiseler zinciri ve tecrübenin - dolayısıyla da benliğin- diğer bir organik uzantısı olarak görür.⁴⁵⁵ Dolayısıyla o, materyalist yaklaşımda maddeye indirgenen his, duygu, acı, düşünce gibi zihinsel süreçleri, tecrübe kanıtına dahil ederek, maddeyi, benliğin bu tecrübesinin amelî, organik ve olaylar boyutu olarak tanımlamak ister.

Sonuç olarak materyalist yaklaşım, fiziksel alandan zihinsel olana doğru, zihinsel olayları daima fiziksel değişimlerin ve maddenin sonucu olarak görürken ve yine iç tecrübe, ilham, sezgi, duygu gibi akıl dışı kabul ettiği şeyleri maddeye indirgeyip, aslında tümüyle bunları yok etmek isterken, İkbal, insan benliğini tanımlama hususunda, asla madde merkezli ve maddeden zihne doğru giden bir seyir takip etmemiş; bilakis bu duygu ve

⁴⁵³ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 49

⁴⁵⁴ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 50

⁴⁵⁵ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 51

düşünceleri, hayatın, aklın, şuurun ve maddenin toplamında oluşan tecrübeyle izah etmeye çalışmıştır.

O bu konudaki tüm güçlüğün, kamil (total) tecrübenin birbirine zıt sahaya yani zihin ve madde sahalarına ayrılmasından kaynaklandığını ifade eder.⁴⁵⁶

İkbal, bu maddeci anlayışa ciddi bir eleştiri olarak ilk tenkidi yapan Berkeley'in algı ve zihinle ilgili görüşlerini ele alır.

Bilindiği üzere Berkeley'in tezleri "Varolmak idrak edilmiş(algı) olmaktır" şeklindeki idealist düşüncesine dayanır.⁴⁵⁷ Ayrıca bu anlayışta, şeylerin, yalnızca zihinler tarafından bilindikleri ya da algılandıkları sürece varoldukları, varolmanın algılanmak, yani zihinde bir 'ide' olmak olduğu savunulur.⁴⁵⁸ Shaffer, Berkeley'in bu zihinci görüşü hakkında şu eleştiri yapıyor:

"Çok sayıda Hristiyan bilim adamı, tüm bedensel olayların, sözgelimi algı esnasında, duyu organlarımızdaki faaliyetin, yalnız zihni faaliyet tarafından meydana getirildiğini söyleyecek kadar ileri gitmektedirler. Bu görüş 18. yy. filozofu Berkeley'in görüşüdür. Ki buna göre ne oluyorsa sadece ruhta (mind) olmaktadır. Bu görüşe göre maddenin ve özellikle cisimlerin, zihinde varolmaları dışında hiç de varolmadıkları sonucu çıkmaktadır."⁴⁵⁹

İkbal, bu görüşe paralel olarak, cisimlerin gerçekte varolmayıp yalnızca duyu organlarımızın algı tasarımları olduğu, algısal ve sırf zihni olan bu görüşe Whitehead'a katılarak karşı çıkar; çünkü dış dünyadaki maddî gerçekliği yadsıyan bu teoriye göre, doğanın yarısı "rüya" diğer yarısı da "tahmin" haline gelmektedir. O, Berkeley'in, maddî dünyanın gerçek olmadığı gibi bir düşünceyi aşırıya kaçan yönleri ile kabul etmezken, iç dünyanın, algı

⁴⁵⁶ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 51

⁴⁵⁷ Aydın, **Din Felsefesi**, s. 111

⁴⁵⁸ Cevizci, a. g. e., s. 59

⁴⁵⁹ Shaffer, a. g. e., s. 63

tasarımları ile idrak edileceği fikrinin, bize yeni bir ufuk kazandırabileceğini de dikkate.⁴⁶⁰

Ayrıca İkbâl, insanın kendi iç tecrübesinin ve algı sistemlerinin, maddeyi anlamlandırma ve onu, yerinden edilen asli yerine koyma işlevini yerine getirirken; diğer taraftan bu özsel merkezin ve zihinsel anlamlandırma tutumunun, uzay ve zamanın karakterini belirleme gücüne de sahip olduğunu da ifade eder. O, uzay ve zamanın, insan zihni ve tecrübe mertebeleri tarafından anlamlandırılabilirliğini, Einstein'ın uzay ve zamanın mutlak karakterini reddeden ve onların ikisini de, gözlemcinin konumuna veya hareket halindeki bedenle olan bağlantısına bağlayan görüşünden alır.⁴⁶¹

İkbâl, madde ile ilgili esnek ve aklî olan duruşunu, algı tasarımları düşüncesini kullanarak şu şekilde destekler:

Sürekli akan dış dünyayı algılamak için, zihnimiz bu akışı “sabit sakin anlara” bölerek kavramaya çalışır. Onun için de dış dünya zihnimizde bir yerde sabit gibi görünür. Oysa her şey akmakta ve değişmektedir.⁴⁶² İkbâl, böylece maddeyi dinamik ve organik bir bütünün parçası olarak görür. İkbâl, Locke'un görülebilen ve duyulan dünyanın, bütünün bilinmeyen ve bilinemez sebebi olan, yayılan ve direnç gösteren madde anlayışını reddeder.⁴⁶³ O bir “şey” değil ancak bir harekettir. Dolayısıyla İkbâl, bu konuda Berkeley'in zihinle ilgili olarak maddeciliğe karşı yapmış olduğu eleştiriye kısmen doğrular. Nesnelerin toplamı olarak görünen kainat, bir boşluğu işgal eden katı madde değildir. O bir şey değil, ancak bir harekettir.⁴⁶⁴ Madde, Tanrı'ya da yabancı bir şey değildir. Madde Tanrı'nın kendi özünden dokuduğu bir örtü ve giysidir.⁴⁶⁵

Görüldüğü gibi, düşünürümüz, bir yandan materyalist anlayışın sırf maddeci görüşlerini eleştirirken -hatta bu konuda zihinsel bir elemeye tabi tutarak, Berkeley'in ifrat derecesine varan zihinci-ruhçu anlayışını örnek verirken- diğer taraftan, maddenin ve maddî dünyanın gerçekliğini kabul eder

⁴⁶⁰ Eliaçık, a. g. e., s. 27

⁴⁶¹ Khatoon, a. g. e., s. 112

⁴⁶² Eliaçık, a. g. e., s. 27

⁴⁶³ Khatoon, a. g. e., s. 112

⁴⁶⁴ Khatoon, a. g. e., s. 118

⁴⁶⁵ Khatoon, a. g. e., s. 119

ve dış dünyayı algılama biçimimizi dikkate almanın yararlı olacağını ifade eder.

Materyalist zihin kuramı, insanın varolduğunu iddia ettiği zihinsel ifadelerin ve şuurun, olsa olsa beynin fonksiyonlarından biri olarak maddeye indirgenebileceğini söyler.⁴⁶⁶ Böylece materyalist kuram, iç tecrübe, duygu ve zihni hallerin tamamını yok saymış olur.

İkbal ise dini tecrübeyi normal insani duygularla karşılaştırır.⁴⁶⁷ O, insanın, dini tecrübe bağlamında sahip olduğu duyguların, her ne kadar tam olarak tanımlanamasa ve aktarılamasa da, belli bir bilincin ürünü olduğunu söyler. Ona göre dini duygu, kesinlikle dini tecrübenin kognitif alanında temsil edilmeli ve mutasavvıfların yaptığı gibi duyguya önem veriyorum derken, bilinç ve aklî temsiller göz ardı edilmemelidir. Eğer din de, bir duygu okyanusundan ibaret sayılacak olursa bu durumda hayatta pek çok dengesizlikler ve bozulmalar meydana gelir.⁴⁶⁸

Onun felsefesinde duygu, sırf zihin-beden ilişkisi içerisinde tartışılmaz. Bu kavram daha çok, dini tecrübe bağlamında ele alınır. Ve dini tecrübe, sistemli olarak belirlenmiş olağan zevk ve acı duygusu gibi duyguları değil, daha çok kişi için özel bir yetenek isteyen zihni olan ve akla yatkın bir benlik halidir.⁴⁶⁹

İfadelerden, onun materyalist kuramda olduğu gibi, duyguyu yok sayma eğiliminde olmadığı, bununla beraber onu maddeye indirgeme gibi bir anlayışı da benimsemediği; ayrıca mutasavvıfların yaptığı gibi, duygunun bilinçten soyutlanarak şuurlu tecrübeden bağımsız görülemeyeceği anlaşılmaktadır. Yani duygular İkbal’de, hiçbir zaman materyalist anlayışta olduğu gibi maddeye indirgenemez; çünkü duygunun, tecrübenin özü bağlamında, her zaman bir bilinç unsuruna karşılık gelme imkanı vardır.

Sonuç olarak İkbal’e göre maddî olan, statik ve sabit gerçeklik, saf madde yığını, katı ve hareket etmeyen gerçeklerden oluşan, kendisiyle

⁴⁶⁶ Günday, a. g. e., s. 81

⁴⁶⁷ Asif İkbal Han, “James ve İkbal, (Din Psikolojisine Yeni Bir Yaklaşım)”, **İkbal’in Düşünce Dünyası**, Der., Ahmet Albayrak, 1. bs., İstanbul, İnsan Yay., 2004, s. 219

⁴⁶⁸ Aydın, **İslam Felsefesi Yazıları**, s. 141

⁴⁶⁹ İkbal Han, a. g. m., s. 219

özdeş, kendi kendine yeten pasif özler, hareketsiz bir boşlukta yerleşmiş olan ve sonsuzluktan sonsuzluğa, tekdüze bir ilişki sistemi içerisinde, etrafı sarılmış olan bir yığın şeklinde açıklanamaz.⁴⁷⁰ Dolayısıyla o, insan benliğinin, onun kadavrasına (maddeye) eşitlenmesini kabul etmez. O, maddeyi tecrübenin üç mertebesinde biri olarak diğerleri ile sürekli ilişki içinde görür. Ayrıca onun açısından benliğe ait duyguların ve zihinsel olayların maddeye eşitlenemeyeceği de bir gerçektir. Çünkü duygu ve düşünce, her zaman derin ve şuurlu bir tecrübeden beslenerek tezahür eder.

Dolayısıyla, benliği tarif etme hususunda “Madde yeterli midir?” sorusunu sorduğumuzda o, maddeyi zihinsel alemin ve algı tasarımlarının etkisine açarak, edilgen, Mutlak Ego ile ilişkili alt bir ben olarak görür. Ve asla materyalistlerin zihni, maddeye özdeş gördükleri gibi, benliği maddesel olana indirgemez. Fakat onu fiil için önemli görür ve hakkını takdir eder.

3.2.4. Benlik Düşüncesi ve Kişi Kuramı

Dışarıdan bakıldığında İkbâl’in “benlik” düşüncesi ile “kişi”, “kişilik” kavramları ve Zihin Felsefesinde tartışılmalı olan “Kişilik Kuramı” arasında pek çok benzerliğin olduğu görülecektir. Ayrıca, bu ilişkinin, zihinsel, bedensel, duygusal, eylemsel ve zihne ait diğer kavramların, “kişi” veya İkbâl söz konusu olduğunda, “ben” kavramı altında toplanmaya ve bir bütün olarak sunulmaya çalışılmasından ileri geldiği görülecektir. Fakat “Kişi” ve “Kişi Kuramı”, bize her ne kadar, düşünürümüzün benlik düşüncesinin daha anlaşılır bir şekilde ifade etmesi hususunda yardımcı olsa da, benlik ve kişi kavramı arasındaki bazı bariz farklara değinilecektir. Şimdi kişi ve kişilik kavramlarının terim anlamlarının nasıl ifade edildiği ve Kişi Kuramının temel yaklaşımlarını kısaca açıklayalım.

Kişi kavramı: “Kadın ya da erkek farkı gözetilmeksizin, somut birey, kendisine hem bedensel karakteristikler, hem de zihinsel özellikler yüklenebilen öge ya da yapı. Bedensel ya da zihinsel eylemlerin faaliyet

⁴⁷⁰ Khatoon, a. g. e., s. 111

sırasındaki birliği”⁴⁷¹ anlamına gelmektedir. Kişilik ise “Kendi beninin bilincinde olan kişinin, psikolojik bakımdan söz konusu olan bireyselliği, fizyolojik ve psikolojik tepki sistemlerinin belli bir anlamdaki bütünlüğü olarak anlaşılan insan varlığıdır.”⁴⁷² Ayrıca “Kişiyi diğer kişilerden farklı kılan öz, insanın özünü yapan, ona farklı varlık ve davranış kazandıran şey. Kişinin manevi ve ruhi özelliklerinin toplamı.”⁴⁷³ olarak da tanımlanır. Bu tanımlardan, kişi kavramının, kendi bünyesinde özellikle zihni ve bedeni özellikleri bir arada bütün olarak tutması öne çıkmıştır.

Peki “Kişi Kuramı” nedir? Bu yaklaşımın özelliklerini, maddeler halinde vermeye çalışalım.

- Bu görüş, zihni ve fizikî özelliklerin, ikisi birlikte, kişilerin nitelikleri olduğunu söyleyen görüştür.
- Kişi, temelde hem zihni hem de fizikî niteliklere haiz olan ve temel teşkil eden bir şeydir.
- Kişi ile ilgili olarak 170 cm. boyunda 70 kg. ağırlığında bir şey dersek, bu fiziksel nitelikler olur. Eğer aynı varlık/kişi hakkında, “O yazmakta olduğu makale hakkında düşünüyor, endişeleniyor.” Dersek, bu da ruhi-zihinsel nitelikler olur.
- Burada, ne iki ayrı varlığa, yani ruh ve bedene (düalizm); ne de sırf bedene atfedilen niteliklere sahibiz. Tersine kişiye atfedilen niteliklerden başka bir şey yoktur burada.
- Denilebilir ki, ruh ve beden sahibi olan kişidir. Bütün söylenmek istenen zihni niteliklerin de fiziksel niteliklerin de ona ait olduğudur.
- Bu yaklaşımda kişinin, sırf zihinsel olan bilinç durumları ile açıklanması; dolayısıyla düalist yaklaşım eleştirilir.⁴⁷⁴
- Şu halde, eğer biz bir bilinç öznesi ile ilgi bir kavrama sahipsek -ki elbette sahibiz- bu durumda, bu ne sadece materyalistlerin kabul ettiği gibi bir beden

⁴⁷¹ Cevizci, a. g. e., s. 234

⁴⁷² Cevizci, a. g. e., s. 235

⁴⁷³ Bolay, **Felsefi Doktrinleri Ve Terimleri Sözlüğü**, s. 240

⁴⁷⁴ Shaffer, a. g. e., s. 85

kavramı olabilir; ne de düalistlerin benimsediği şekilde, gayrı maddî bir şey olabilir.⁴⁷⁵

Bu açıklamalardan sonra, İkbâl'in bu konudaki düşüncelerine geri dönecek olursak, İkbâl, “kişi” ve “kişilik” kavramlarını ilk olarak “Yansımalar” adlı eserinde kullanır. İkbâl, “Kişiliğin Ölümsüzlüğü” adlı yazısında kişilik kavramını şöyle tanımlar:

“Kanımca ruh ve beden arasındaki ayrım çok zararlı olmuştur. İnsan aslında bir enerjidir. Bir güç ya da çeşitli düzenlemeleri içeren güçlerin oluşturduğu, elementlerin tertibinde değişiklik imkanı olan bir bütündür. Bu güçlerin özel tertibine “kişilik” adı verilir.”⁴⁷⁶

Bu yazılar, onun “benlik felsefesi”nin ilk nüvesini teşkil eder. Dolayısıyla o, burada “benlik” kelimesi yerine “kişilik” kelimesini kullanmıştır. Çünkü yazarımız, bu dönemde henüz benlik ıstılahını ortaya koymamıştır.⁴⁷⁷

Kişi Kuramında olduğu gibi, İkbâl'deki benlik kavramı da, hem zihni hem fiziksel özelliklerin ikisi birlikte kendisinin niteliği sayılır; ve yine kişi kavramında olduğu gibi “benlik”, psikolojik bakımdan söz konusu olan bireyselliği, fizyolojik ve psikolojik tepki sistemlerinin belli bir anlamdaki bütünlüğü olarak “kişi” kavramı ile tanımlanabilir. Ne var ki, düşünürümüzdeki benlik kavramı “kişi” kavramından hem oluşum hem de nitelik olarak farklı ve daha şümullüdür.

İlkin belirtmek gerekirse, “kişi” kavramında, zihinsel ve fiziksel nitelikler, özneye atfedilen niteliklerdir. Dolayısıyla öznenin kişiliği dıştan içe doğru tanımlanan ve belirlenen bir havza olarak görülür. Bu, bir bardağın bir yarısına su diğer yarısına zeytin yağı koyularak “İşte bunların karışımı, senin aradığın şeydir” demek gibi bir şeydir.

⁴⁷⁵ Shaffer, a. g. e., s. 88

⁴⁷⁶ İkbâl, *Yansımalar*, s. 28

⁴⁷⁷ İkbâl, *Yansımalar*, s. 29

Dolayısıyla Shaffer'in de belirttiği gibi bu kuramın, her an kişiliği "Belli türden bir cisimle (bedenle) özdeşliğinin bulunduğu bir hale dönüşmesi ihtimali de vardır." ⁴⁷⁸ İkbâl'de ise benlik, kendisine atıflar yapılarak kurgulanan bir "bütün" değil, bizzat kendisinin kendisine delil olduğu ve ister fizîkî ister zihinsel nitelikleri olsun, bizzat kaim olan bir bütündür. ⁴⁷⁹

O, her ne kadar, fizîkî boyutu veya bedenin varlığını -kişi kuramında olduğu gibi- benin içinde ve onunla bütünleşmiş olarak görse de, bedeni soyut bir şekilde değil; ancak tecrübeye ve iradi fiillere konu olduğu oranda ve dini tecrübenin kuşatıcılığı altında ele alır. Dolayısıyla onun düşüncesinde bedenin, nasıl olup da zihni durumlarla kaynaşıp kişilikte bir bütün olarak yansıdığı gibi bir tartışma söz konusu değildir. Onun için önemli olan, bizi eneye ulaştıracak şuurlu tecrübenin izahıdır. ⁴⁸⁰

Tecrübe söz konusu olduğunda ise İkbâl'de insan benliğinin -kişi kuramında olduğu gibi- atıflarla dıştan içe değil, içten dışa doğru ve zihin hallerinin tanımlanması ile söz konusu olduğu görülecektir. Dolayısıyla benlik dışarıdan tanımlamalara ve belirlemelere kapalıdır. "Çünkü ene, sevk ve idare, kuvvet sıfatıyla bu sahanın içerisinde hazırdır ve kendi tecrübesi vasıtasıyla oluşarak hakimiyetini sağlar." ⁴⁸¹ "Bu itibarla, enenin faaliyetindeki rehberlik ve hakimiyetle idare unsuru, enenin şahsi bir illiyet olduğunu gösterir." ⁴⁸²

Düşünürümüze göre insan, benlik şuuruna sahip bir varlıktır. Benliği oluşturan bu şuur halinin kendine has bazı hususi özellikleri vardır. Bunlardan bir tanesi de, zihin halleri veya şuur muhtevalarının birbirinden ayrı ve kopmuş olmamalarıdır. Zihinsel (mental) durumlar, mütekabilen munfasıl bir halde mevcut olmaz. Bunlar birbirlerinin manasının ifade eder, birbirini sarar. Bağımsız kişilikler olarak her birimiz, düşünen inanan, acı çeken, gayeleri

⁴⁷⁸ Shaffer, a. g. e., s. 88

⁴⁷⁹ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 116

⁴⁸⁰ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 119

⁴⁸¹ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 120

⁴⁸² İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 125

olan ve alternatifleri değerlendiren birer varlığız. Başka bir deyişle zihin ve ruh halleri içinde bulunan varlıklarız.⁴⁸³

Benlik ve onun yapısını oluşturan tecrübe, sürekli bir oluşum içinde olan, halden hale geçen, durup dinlenmek bilmeden değişen ve tekamül içinde akıp giden bir tecrübedir.⁴⁸⁴ Dolayısıyla Kişilik Kuramında kişilik, kendinin nasıl ki ruhi ve fiziksel boyutların bütünlüğü içinde tanımlıyorsa, “ego” veya “benlik” de, bizim zihin halleri diye adlandırdığımız olayların bir birliği olarak kendisini ortaya koyar.⁴⁸⁵ Dolayısıyla benliği ortaya koyan zihin halleri veya şuur muhtevaları birbirinden ayrı veya kopmuş vaziyette bulunmazlar. Onlardan biri ötekine nüfuz eder, biri ötekini açıklar. Zihin bütünlüğü fizîkî bütünlüklerden tamamen farklıdır. Sözgelimi inançlarımdan biri ötekinin sağındadır veya solundadır diyemeyiz. Bedenimiz mekana bağlıdır; fakat zihin halleri böyle bir bağımlılıktan uzaktır. İşte benliğin göze çarpan ilk özelliği, söz konusu bu ‘birlik’ ve ‘bütünlüktür’.⁴⁸⁶

İkbal, benliği, Kişilik Kuramında olduğu gibi hem zihni hem fizîkî niteliklere haiz olan ve temel teşkil eden “bir” olarak değil; zaman üstü; fakat, zamana da uzantısı (imtidat) olan ve mekanın içine temerküz eden, mazi ve istikbale emsalsiz bir suretle bağlanan, onu diğerlerinden ayıran ve asli bir yalnızlık haline sahip “Nefs”⁴⁸⁷ (kişi-zat) olarak tanımlamaktadır.⁴⁸⁸ Bu nedenle, onun kişilik anlayışı özgündür ve nefis kavramına verdiği anlam, gelenekçiler tarafından dile getirilenden tamamen farklıdır.⁴⁸⁹

Ayrıca ona göre psikoloji, benliği, duyum ve hislerin, düşüncelerin sırf değişkenliği olarak ele alır ve pek çok yaşantının ardındaki içsel bir benlik bütünlüğünü (inner unity of self) kavrayamaz. Bütün yaşantıların eksenini

⁴⁸³ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 116

⁴⁸⁴ Kaplan, a. g. e., s. 79

⁴⁸⁵ Kaplan, a. g. e., s. 80

⁴⁸⁶ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 126

⁴⁸⁷ Kur'an, “nefsin” öleceğinden “nefsin” yaşayacağından yine “nefsin” cennete yahut cehenneme gideceğinden bahseder. Buradaki “nefs”, filozofların, düşünen ve soyut nefsi değil; bütünüyle kişidir. Kuran, düalist insan kavramına iltifat etmemektedir. İnsan, bedeniyle ve Allah'ın nefh ettiği ruh ile bir bütündür. Daha geniş bilgi için Bkz., Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, 10. bs., İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2002, ss. 259-264

⁴⁸⁸ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 116

⁴⁸⁹ Abdullah Faruqi, “İkbal’in Eğitimle İlgili Düşünceleri”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt 3, Sayı 2, 2003, s. 194

durumdaki benlik bütünlüğünü kavramak için, İkbâl, hem bilincimizin içsel derinliğine yönelir ve sezgiye (intuition) başvurur, hem de bu bütünlüğü, somut olarak, çevresel güçlerin yönlendiricisi, boyun eğdiricisi makamına getirerek bu bütünün organik gerçekliğini pekiştirir.⁴⁹⁰

Yine ona göre ego, bir kişilik kazanmaya doğru meylediyor. Bu kişilik kazanma tecrübesi, insana gayet büyük imkanlar açtığı gibi, yine onun için büyük tehlikeleri de ihtiva etmektedir. Şahsiyet kazanmanın imkanları, verilen emanetle, yalnız insana bahşedilmiştir.⁴⁹¹ Egonun ‘ben olma’ talebinin sonu, kişiliğin sınırından kurtularak “fena” olmak değil; bilakis ferdiyetin daha keskin bir şekilde belirlenmesidir. Çünkü ona göre, Allah’ın nuru insan kişiliğinin mumunu söndüreceği yerde onun ışığını artırıyor. Bundan dolayı insanın bütünlüğü, yalnız Allah’ın huzurunda kendini ne dereceye kadar muhafaza edeceğine göre belirlenir.⁴⁹²

Kişilik probleminde tartışılan diğer konu ise “kişilik özdeşliği” problemidir. “Kişinin özdeşliği, benin, zihnin, bilincin, belli bir zaman dilimi boyunca, kendi kendisiyle aynı olması durumu, değişen koşullar, yaşam süresince değişen bedensel ve zihinsel nitelikler ve bu birikimlerin yanı sıra sürekli ve kalıcı bir kişiliğin, ben ya da kişinin, kendi kendisiyle aynı oluşu.”⁴⁹³ İkbâl, kişinin kendisiyle aynı kalışının koşullarını bulmaya çalışırken, ilk önce kişinin özdeşliği ile ilgili Gazali’nin şu görüşünü ortaya koyar:

“İmam Gazali’nin şarihi olduğu İslam İlâhîyat ekolüne göre, ene veya benlik, bizim, nefsi (zihni) keyfiyetlerimiz kütlesinden tamamen ayrı ve zaman geçişinin asla tahtı tesirinde olmayan, sade bölünmez ve değişmez ruhani cevherdir. Nefsi keyfiyetlerimiz de, bu sade cevherin özelliğine bağlıdır. Benin kendini idraki, o anda haiz olduğu hatırlama davranışı ile mümkündür.”⁴⁹⁴

⁴⁹⁰ Faruqi, **a. g. m.**, s. 200

⁴⁹¹ İkbâl, **Cavidname**, s. 32

⁴⁹² İkbâl, **Cavidname**, s. 33

⁴⁹³ Cevizci, **a. g. e.**, s. 235

⁴⁹⁴ İkbâl, **İ. D. T. Y. T.**, s. 118

Görüldüğü gibi Gazali, bedenden, zamandan, ve mekandan ayrı bir ruh-cevher anlayışı geliştirmiş ve beni ben yapan ve başka kişi ve benlerden ayıran özelliklerin fark edilme imkanını, dışarıdan idrake ve cevherin benliğine, dolayısıyla kişinin kendi kendisiyle aynı oluşunu sağlayan “hafızaya” bağlamıştır. İkbal, Gazali ekolünün, kişinin özdeşliğini hayattan kopuk ve insanın kişiliğini bütünüyle temsil edemeyen bir cevhere bağlamalarını yanlış bulur; çünkü ona göre, cevher-i ruhâni faraziyesi, kendini hayat tecrübesinde bütünüyle izhar edemez. Bu yüzden de ene kendini kendi olarak ve diğer enlerden ayrı olarak hissedemez.⁴⁹⁵

Ona göre, kişinin özdeşliği hususunda, cevher-i ruhani faraziyesi benliğe bir teminat veremez. Halbuki ene, kendini hayat tecrübesinde -ayrı bir ene (zihin) icat etmeden ve kendini en derûnî boyutlarda bilerek- bir sıfatlar toplamı olarak izhar edebilir.⁴⁹⁶

Düşünürümüz açısından, dahili tecrübe enenin iş başında halidir. Ve biz eneyi -yani başkası değil kendi oluşumuzu- fehm, muhakeme ve irade fiilinde idrak ederiz. “Çünkü bütün hakikatim, benim sevk ve idare edici davranışımda kaimdir.”⁴⁹⁷

İkbal, Mutlak Ego ile ilişkisi söz konusu olduğunda, kişinin kendi olma bilinci ve ferdiyeti hakkında şöyle söyler:

“Benliğin kemali bizzat ben olmakla kaimdir;
Bir ben’in başka bir ben’i ihtiva etmesi muhaldir.
Onun deryasında yok olmak bize gâye değildir.
Eğer sen onun sıfatlarıyla kendini donatırsan ,
Artık senin için fena (yok oluş) olmaz.”⁴⁹⁸

Görüldüğü gibi düşünürümüz, benlik bilincini, egonun olmazsa olmaz bir tavrı olarak görmektedir. Bu tavır ona Mutlak Ego’nun karşısında bile, ‘kendi olduğu’ farkındalığını kazandırır.

İkbal, bilinçli ve idrak kazandıran fiillerin yanında, kişinin özdeşliğinin diğer bir garantisi olarak da “basiret” keyfiyetini görür. Ona göre “basiret”,

⁴⁹⁵ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 118-119

⁴⁹⁶ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 119

⁴⁹⁷ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 120

⁴⁹⁸ İkbal, *Yeni Gülşen-i Râz-ı Cedid*, çev., Ali Nihad Tarlan, İstanbul, Kervan Matbaası, 1959, s. 167

enenin zamansal, mekansal ve nedensel ilişkilerinin değerlendirilmesi halidir. Yani kişi, hayat içerisinde kendine bir hedef koyar. Bu hedeflere ulaşmak için, tecrübe imkanlarının tamamını bir “küll” içinde kullanır ve sonunda kendi gayretiyle bir “bilfiil kazandığı başarıya” ulaşır. İşte tecrübenin sonunda elde ettiği bu başarı, bene, ben olduğunu kavratan ve benlik bilincini kazandıran şeydir. Yani şahsi bir illiyet olarak ehliyet ve iktidarına beni inandırır.⁴⁹⁹

Görüldüğü gibi İkbâl, kişinin özdeşliği problemini, hem “idrak edilmiş fiil”, hem “basiret keyfiyeti”, hem de “meşur tecrübe” gibi düşüncelerle aşmaya çalışır. Gazali gibi harici nedenlerle değil dahili nedenlerle, benin kendi kendisiyle aynı olması durumunu garanti altına almaya çalışır. Ve kanaatimizce, bunda başarılı da olur. Bu bağlamda onun, insanın kişiliğini zaman ve mekanla bağlantılı olarak muhafaza etmeye çalışırken, aynı zamanda bu benliğin devamını da sağlamaya çalıştığı görülür.

Ayrıca İkbâl, Gazali gibi, kişinin kendini, bir başkası değil de kendi olarak bilmesinde “hatırlama” yetisini dikkate alır. Fakat o, bunu ayrı bir cevher icat etmeden yapar. İnsanda bulunan hafıza da “ben”in değişmediğine bir delil teşkil eder. Çünkü hafıza geçmişte hissetmiş olduğu duyumları yenileyebiliyor. Bir kimse işlemiş olduğu bir suçtan dolayı, çok zaman geçse bile mesul oluyor. Beden daima değişmekte, onu meydana getiren hücrelerin daima bir kısmı gidip diğerleri geldiği halde, benlik, şahsî aynılığını korur. Beden zayıflar; fakat benlik zayıflamaz.

Sözgelimi, güneşe dikkatlice baktıktan sonra, göz zayıf ışıkları göremeyecek hale gelir. Şiddetli bir gürültüden sonra, hafif sesler işitilmez olur. Oysaki uzun bir tecrübe ve devamlı bir tekrar neticesinde “benliğin” idrak ve hatırlama kuvveti artar. İnsanın ihtiyarlık zamanında hatıralarından bir kısmını unutmasına gelince bu, zayıf ve dermansız kalmış bir bedene, benliğin tesir edememesinden başka bir şey değildir.⁵⁰⁰

Ayrıca insan, daima kendi öz fiillerinden sorumludur. O halde şahsî kimlik olmaksızın, sorumluluğu anlamak imkansızdır. Hegel’e göre de vücut değişir; fakat insan “beni” daima aynı kalır. Benim bugünkü vücudum,

⁴⁹⁹ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 125

⁵⁰⁰ Korlaelçi, a. g. m., s. 33

dünkünden, hele bir yıl öncekinden büsbütün başkadır. Bununla beraber, çünkü ben, önceki ben, bugünkü ben hep aynıdır. Ben çocukken yaşamış olduğum şeyi anımsarım. Ben yıllarca önce yaşayan bir birlik olarak, bir ben ve bütün olarak kendimi bilirim, zaman içinde aynı kalmak bu “ben” dediğimiz şeyin özü gereğidir.⁵⁰¹

Diğer taraftan Shaffer, Kişi Kuramını şu şekilde eleştirir:

“Buna göre, Kişi Kuramının içerdiği mantığa aykırı hususlardan biri de, kişinin sahip olduğu beden, fizik dünyasının yasasına tabi, fiziksel bir nesne olarak tasavvur edilememesidir. Öyle görünüyor ki Kişi Kuramı, “Kişinin bedeni, fiziksel bir şey değildir” gibi bir saçmalığa varıp dayanmaktadır.”⁵⁰²

Sonuç olarak İkbâl, Shaffer’in tarif ettiği şekliyle, daha çok soyutlama ve zihni kurgulamayı ifade eden bir bedenin mekanla olan bağlantısını koparan, böylece Kişi Kuramının öngördüğü kişi tasavvurunun bütünlüğünü bozan bir anlayışı hiç benimsememiş; aksine, bedenin ontolojik varlığının korunmasına dikkat etmiş ve bedenin, mekanla olan organik bağlantısı ve tecrübeye dayalı davranışlarıyla “ego bütünlüğü”ne ulaştığını ifade etmiştir.

O, böylece, benin kendini, kendi olarak bilmesi ve bu konuda bir tereddüt yaşamaması için onun fiillerindeki idrak haline, hatırlama yetisine vurgu yapmış ve insan kişiliğini çevrenin tahakkümüne girmeyi reddeden, aksine çevreye şekil veren, aklın ve ruhun üstün değerini işlevsel olarak kabul eden ve bunları fiilde gösteren, kendi kendini devamlı ve bir ben olarak düşünebilen, onu diğerlerinden ayıran, parça parça yönleri davranışları ve tecrübeleri ile değil, bir bütün olarak hükümleri, iradi tutumları amaçları ve istekleri ile anlaşılabilen, ayrıca dışarıdan belirleme ve atırlarla değil Allah’ın kendisine bahşettiği özel varlığı ve kaim olmakla tanımlanan bir tür organik bütün olarak tanımlamıştır.

⁵⁰¹ Korlaelçi, a. g. m., s. 34

⁵⁰² Shaffer, a. g. e., s. 93

Dolayısıyla İkbâl’de benliğin, Kişi kuramında olduğu gibi, atıflarla dıştan içe doğru kurgulanan zihin-beden bütünlüğüne yani “kişi” kavramına indirgenmesi de söz konusu olamaz.

3.2.5. Benlik Düşüncesi Davranışçı Yaklaşım İlişkisi

Zihin Felsefesinin Davranışçılık yaklaşımı ile ilgili ilk bölümde geniş açıklamalarda bulunmuştuk. Dolayısıyla biz burada özet bilgi vermekle yetinecek ve İkbâl’in davranışı ve insan fiillerini anlama şeklini, bunun benlikle ilişkisini ele alacağız.

Bu yaklaşımın felsefi alt yapısını John Locke, fizyolojik alt yapısını İvan Petroviç Pavlov ve psikolojik alt yapısını ise E.L.Thorndike, B.F.Skinner, Clark L. Hull, L.L. Bernard, oluşturmuştur.⁵⁰³ En bilinen 19. yüzyıl mantıksal davranışçıları ise Cearle Hempel, İngiliz Gilbert Ryle’dir.⁵⁰⁴ Konuyu maddeleyerek ele alacak olursak:

- Bu yaklaşım, psikolojiyi ve insan zihnini ve insanın davranışlarına indirger. Yani psikolojiyi fizik gibi itiraz götürmez bir bilim haline getirme gayretidir.
- Davranışçılık, şuur psikolojisini ve zihin merkezli temellendirmeleri bir kenara bırakır ve psikolojik olayları fizyolojik yönden açıklama gayreti içine girer. Dolayısıyla bu yaklaşım, duyulardan değil reflekslerden ve hareketten başlar. Şuurlu davranışları ve zihni yönelimleri de dikkate almazlar.
- Davranışçılar, insanın şuurlu yönlerini ve yönelimlerini ise en fazla fiziki ve sosyal çevreye hamlederler.
- İkbâl’in felsefesinde olduğu gibi zihni bir nitelik taşıyan merkezi bir “ben” veya “ferdiyet” fikirlerini asla kabul etmezler.
- Aksine onlar, insanın benliğini ve zihni boyutunu, organik bir makine seviyesine indirmişlerdir.
- Watson, davranışları, canlıların bilinçli hareketleri değil, sadece uyarımlara karşı yapılan bir cevap ve reaksiyon olarak düşündü. Böylece zihni durumların varlığını göz ardı etmiş oldu. Bu yaklaşımda uyarıcı-tepki (U-T) ilişkisi önemlidir.

⁵⁰³ Ersanlı, a. g. m., s. 171

⁵⁰⁴ Günday, a. g. e., s. 60-62

- Skinner, ödül-ceza refleksinin insanın otomatik yönelimi ve güdülerini olduğunu söyler. B.F.Skinner, davranış ve sonuç ilişkisi üzerinde yoğunlaşmıştır. Ona göre bu ilişki, dışarıdan gelen bir etki ile değil organizmanın içindedir. Yani davranışa etki eden şey, organizmanın edimleri yani onun bir ihtiyacından hasıl olan otomatik yönelimleri ve güdüleridir.
- Burada, kişi (person), yönelim (intention), amaç (porpose) ve duygu (emation) gibi kavramlar insanı açıklamada gereksizdir.
- Düşünce, acı, duygu gibi kavramlar, fiziki ifadelere dönüştürüldüğü oranda anlamlıdır. İnsan davranışları, gözlemlenebilen davranışlardır. İnsan her yönü ile fiilleri üzerinden tanımlanabilir.⁵⁰⁵

Kısacası Davranışçılık, psikolojinin, tam anlamıyla empirik ve deneysel bir bilim olması gerektiğine, onun sadece ve sadece organizmanın yaptığı ve dışa vurduğu şeyi araştırması gerektiğini söyleyen teoridir. Ayrıca bu teori, insan ve hayvan psikolojisini -zihin ve bilinç kavramlarını tümüyle bir kenara bırakarak- davranışa ilişkin araştırmalarla sınırlayan, psikolojinin mümkün tek konusunun gözlemlenebilip ölçülebilen davranış olduğunu savunan bir yaklaşımı da beraberinde getirmiştir. Bu yaklaşımda, zihin hallerine inanılır; ama onlar, bilimsel araştırma konusu olamazlar.⁵⁰⁶

Muhammed İkbal'de insanın eylemleri ve davranışları, hem ontolojik, hem pratik, hem de zihinsel bir muhtevaya sahiptir. Eğer biz, düşünürümüzün insan davranışlarına ve benlikten sadır olan fiillerine ilişkin görüşlerine yoğunlaşacak isek, bu durumda onun bütüncü düşünce sisteminde önemli bir yer işgal eden “Dini Tecrübenin Dışa Vurum Problemine” değinmemiz yararlı olacaktır.

Dışa vurum, ruhsal olay ve yaşantıların, belirli bir davranış, gösterge ve betimlemelerle dışlaştırılması, ifade edilmesi ve bir düşüncenin somut ve fiili nesnel anlamıdır. Dışavurumculuk ise, estetikte, sanatçının, temelde yaratma sürecini ifade edici bir eylem ve sanatını, duygularını, izlenimlerini,

⁵⁰⁵ Günday, a. g. e., ss. 60-81

⁵⁰⁶ Cevizci, a. g. e., s. 94

sezgilerini ve tavırlarını açığa çıkarmasından ve gözler önüne sermesinden oluşan bir süreç olduğunu savunan bir akım.⁵⁰⁷

Bu tanımları verdikten sonra, bu tecrübenin dışa vurumu konusuna geçebiliriz.

İkbal, kutsalın tecrübesinin zihin tarafından kabulü için, bu tecrübenin insan için bir fenomen olarak “yaşantı” haline gelmesini zorunlu görür.⁵⁰⁸ O, bir taraftan dini tecrübe verilerini mistik boyutta neşet ettiği için, tecrübenin herhangi bir bilimin verilerine indirgenemeyeceğini, bunun düşünceden çok duyguyla ilgili olduğunu, bu yüzden yaşanan dini tecrübenin bu şekilde diğer zihinlere aktarılmasının mümkün olmadığını ısrarla vurgularken,⁵⁰⁹ diğer taraftan, dini tecrübenin, yapısı itibarıyla hem öznel ve içsel bir hadise hem de kendini gösteren dinamik ve nesnel bir yapıda olduğunu vurgular.⁵¹⁰ kanaatimizce düşünürümüzün duygular ve düşüncelerle, sıkı irtibat içerisinde gördüğü fiiller arasında nasıl bir ilişki olduğu tam net değildir. Bu ilişki Dini düşüncenin dışa vurumu problemi bağlamında tartışılan ve henüz netlik kazanmamış bir sorun olarak kalmaya da devam etmektedir.

Düşünürümüze göre, dini tecrübenin mistik durumda çok yoğun olarak sezilse ve bu noktada analizi mümkün olamasa bile, insan hiçbir zaman normal bilinçlilik düzeyinden kopmamaktadır.⁵¹¹ Biz bu bağıntıyı ve bilinçlilik halini, hem bireyin davranışlarından hem de ahlaki hayatından ve anlıyoruz. Bu dışa vurum sırasında, hem eylem, hem de dil devreye girer ve tecrübenin ifade ettiği anlamları bu tecrübeden sonra tedricen gün ışığına çıkarır.⁵¹²

İkbal, enenin davranış ve iradi eylemlerle kendi tecrübesini dışa vurması ile ilgili şöyle söyler:

⁵⁰⁷ Cevizci, a. g. e., s. 102.

⁵⁰⁸ Ahmet Albayrak, “Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi”, **Milel ve Nihal, İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, S. 2, Haziran, 2005, s. 66

⁵⁰⁹ Albayrak, a. g. m., s. 67

⁵¹⁰ Albayrak, a. g. m., s. 68

⁵¹¹ Albayrak, a. g. m., s. 71

⁵¹² Albayrak, a. g. m., s. 75

“Ene öyle bir davranış neticesidir ki, hiçbir mantık kategorisinin ağına tutulmaz. Kendini ancak, ya insan alemini izhar eden, yahut da dünyayı temelinden sarsan bir “**amel**” ile izhar edebilir. Ancak ve ancak bu su suretle, bu zamansız tecrübenin muhtevası zamansal hareket içinde intişar ve inkişaf edebilir ve kendini tarihin gözü önünde etkili bir şekilde ortaya çıkarabilir.”⁵¹³

Görüldüğü gibi düşünürümüz, davranışı dini tecrübenin bir çeşit dışa vurum tarzı olarak zaruri görmekte insanın bilinçli davranışlarını, onun benliğinin olmazsa olmaz keyfiyetleri olarak addetmektedir.

O devamında, kişinin kaderinde ve karakterinde etkili olan davranış tarzının, hayal üzerine inşa edilemeyecek kadar önemli olduğunu; çünkü yanlış düşüncelerin yanlış davranışlara neden olduğunu, bu bağ bağlamda davranışların, ahlaki boyutta açığa çıkmasının önemli olduğunu ve ifade etmektedir. Ayrıca yanlış davranışların insanın bütünlüğünü alçaltarak “ene” bünyesini yıktığını ifade etmektedir.⁵¹⁴

Buradan da görülmektedir ki düşünürümüz, Davranışçılığın zihni boyutu göz ardı eden ve insan eylemleriyle alakasını kesen anlayışının aksine, insan eylemlerinin benlikle ve zihinsel eylem boyutunda, onun fiilleri ile olan doğal ilişkisini açıklayıcı bir tarzda vurgulamıştır.

Düşünürümüzün felsefi anlayışında insan eylemlerinin değeri büyüktür. Ona göre sırf düşünce hayata kısmen müessir olurken davranışlar, hakikate kuvvetle bağlıdır ve bütün halinde insanın duruşunu ve hareketini temsil ederler.⁵¹⁵ Bu bağlamda o, Davranışçı yaklaşımda olduğu gibi, davranışların temel realitesini, somut oluşunu kabul eder; fakat onun, davranışın mutlak suretle gözlemlenebilir oluşu gibi bir şartı yoktur.

⁵¹³ İkbāl, İ. D. T. Y. T., s. 205

⁵¹⁴ İkbāl, İ. D. T. Y. T., s. 206

⁵¹⁵ İkbāl, İ. D. T. Y. T., s. 206

Ona göre fiiller, düşüncede, davranışta, toplumsal hayatta, ibadette - özellikle namaz gibi toplu ibadetlerde- ve ahlaki ilişki biçimlerinde, dini tecrübenin başkaları tarafından gözlemlenebilir ve değer biçilebilir birer sonuçları olarak karşımıza çıkmaktadır. Dini tecrübenin ahlaki göstergeleri ise, onun ontolojik boyutuyla -yani bu davranışların ilâhî gerçeklik ve Mutlak Hakikatle- ilişkisini gösterir.⁵¹⁶

İkbal, insan eylemlerinin zaman içerisinde ve tecrübenin birikimi ile açığa çıkacağını, bunun birden veya istemediğimiz zamanda inkişaf etmesinin, bizden kaynaklanan bir eksiklik değil, ancak, bizim bunu bilmemizin imkanının henüz hasıl olmadığından ileri geldiğini ifade etmiştir. Düşünce, artan tecrübe yoluyla uygulama imkanlarını ortaya koyar. Dolayısıyla İkbal'e göre davranışın anlamı, zihinden çıkmakta ve bu bağlamda -diyalektik ilişkinin gereği olarak davranışta formel kalıplarla- ifade edilmektedir.⁵¹⁷ İkbal, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaşamış olduğu dini tecrübenin (vahiy ve miraç gibi) dışavurumu ile ilgi ise şöyle söyler:

“Kendi dini tecrübesinin canlı bir cihan kuvvetine dönüştüğünü görmek, Nebi için en yüksek hedeftir. Bu itibarla Nebî'nin miraçtan dönüşü, onun yaşamış olduğu bu dini tecrübenin kıymetinin amelî bir imtihanıdır.”⁵¹⁸

Görüldüğü gibi İkbal, Hz. Peygamberin (s.a.v.) miraç olayı ile yaşadığı dini tecrübesini, somut ve şekli yine kendisi tarafından belirlenmiş bir dünya kurma, evreni çekip çevirme ve sürece müdahale etme gibi bazı bilinçli yönelimler ve hedeflere yönlendirdiğini, böylece bu tecrübeyi bir anlamda somut fiillerle tezahür ettirdiğini ifade etmiştir.

Yani ona göre zihin kavramları, anlam kaybı en aza indirgenerek davranış kalıplarına indirgenebilir; fakat ona göre, her inanış ve zihinsel

⁵¹⁶ Albayrak, a. g. m., s. 75

⁵¹⁷ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 96

⁵¹⁸ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 143

yönelim, kendini davranışta ortaya koymayabilir. Dolayısıyla, düşünürümüzün sistemindeki bu zorunsuzluk, Davranışçıların elindeki “sırf amel” kozunu da boşa çıkarmaktadır. Bu da Davranışçıların, onun nazarında oldukça sığ bir yaklaşıma ve zihin/insan anlayışına sahip olduklarını göstermektedir.

Bununla birlikte, bu sığlık, Davranışçıların sistemli bir şekilde oluşturdukları “eylem” düşüncesinin bütünüyle gerçeklikten uzak olduğu anlamına da gelmemektedir. Çünkü bu yaklaşım bize, onun benlik kavramını anlama sürecinde oldukça sistemli ve somut bilgiler vermektedir.

Bu bağlamda, Mantıksal Davranışçılık olarak kabul edilen, Gilbert Ryle’in yönelim (disposition) ve olay (occure) fikri ile zihin-beden düalizmini değilleyişi, ayrıca, davranışı ön planda tutması, İkbal’in “fiil” anlayışı ile ilginç benzerlikler arz etmektedir.

Ryle’a göre “Şu adam sigara içicisidir” önermesiyle “Şu adam sigara içiyor” önermesi arasında ciddi bir fark vardır. Birinci önermede bir “eğilim” (disposition) vardır; ikinci önerme ise, bir “olaydan” (occure) bahseder.⁵¹⁹ Dolayısıyla Ryle’da, hem fiil, hem de fiile yatkınlık, her türlü zihni durumu kaldırabilecek düzeyde geniş yetkilerle donatılmıştır.⁵²⁰ Ryle’da iradeli davranışlar, yönelim (disposition) ve fiil (occure) önemlidir. Oysa Düalizmde olduğu gibi, ayrı bir zihinden bahsetmek, makine içinde hayalet (ghost in the machine) kurgulamaktan farksızdır.⁵²¹

Ryle, böylece zihin-beden düalizmini yanlış ve akıl almaz kabul eder. Bu bağlamda İkbal de öncelikle böyle bir düalizmi reddeder ve insanın fiil ve yönelimini esas alır. O bu konuda şöyle söyler.

“Bu itibarla, -zihin beden etkileşiminde- bu düalist (seneviye) yaklaşım da tatminkar değildir. Bununla beraber, ruh ve beden **“fiilde”** birleşir. Ben

⁵¹⁹ Günday, a. g. e., s. 66

⁵²⁰ Günday, a. g. e., s. 67

⁵²¹ Ryle, a. g. e., s. 41

masamın üstünden bir kitap alırsam, bu fiilim tek ve bölünmez bir keyfiyettir. Bu fiilde, zihinle beden hissesi arasında bir ayrılma hattı çizmek imkansızdır. Bunlar şu veya bu suretle aynı nizama aittir.”⁵²²

Bu ifadelerden de anlaşılmaktadır ki İkbâl, -Ryle’da olduğu gibi- orijinal eylemi belirleyen, ayrı, müstakil ve düalizmi öngören bir zihin belirlemesinin veya sırf soyut içebakış zorlamasının gereksiz olduğunu düşünmekte, böylece Ryle’ın yönelim ve olay kavramlarına bezel olarak, insanın davranışlarını bölünmez ve belli bir eğilim içinde olduğunu kabul etmektedir.

Zaten Ryle’daki olan (occure) ve süreci temsil eden, oluşum-yönelim (disposition) kavramları, İkbâl’in devamında zikrettiği “halk” ve “emr” kavramlarıyla benzerlik gösterir. O, bu iki kavramın, evreni mutlak boşluktan kurtaran, olaylar ve ameller düzenini ifade ettiğini söyler.

İkbâl, fiillerin, zihin-beden farkını ortadan kaldırdığını, bedeni teşkil eden fiillerin sürekli bir oluşum (disposition) ve tekerrür içinde olduğunu ifade eder. İkbâl, Ryle’ın, düşüncede iki işlemin yer almayacağı, paralel zihinsel aktivitenin davranış cinsinden açıklanamayacağı düşüncesine bu anlamda katılmış görünüyor.

İkbâl, her ne kadar zihin-beden probleminde, düalist yaklaşımla benliği açıklamaya karşı çıksa da, yine de daimi bir hususiyetle hariçten sabit ve müstakar bir şeymiş gibi görünen ruhun, insanın fiillerini ortaya koyan bedende bir şuur ve bilinç hali yarattığını veya onun zaten fiilde mündemiç bulunduğunu da zikreder. Bu İkbâl’e göre bedenden ayrı bir zihin ortaya koymak değil, “halk” ve “emrin” dini tecrübeyle beraber doğal inkişaf halidir.⁵²³

⁵²² İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 122-123

⁵²³ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 123

Ryle'in davranışçı yaklaşımı, İkbâl'e şu açıdan da benzemektedir. İkbâl, hakiki şahsiyetimizin bir "şey" değil bir "**amel**" olduğunu savunur.⁵²⁴

O, Kuran-ı Kerim'de, "De ki: herkes yaratılışına -kendi asli tabiatına- göre **davranır**. Rabbimiz kimin daha çok hidayet üzere olduğunu en iyi bilir." ⁵²⁵ ayetinde geçen "ya'melü" (davranır) kelimesine dikkat çeker; dolayısıyla ona göre ben ve benim tecrübesi, birbiriyle bağlantılı olan ve yön verici gaye tarafından birlik içinde tutulan fiiller dizisidir. Onun bütün realitesi, yön verici (disposition) davranışında saklıdır. Bu durumda, benim kişiliğimi, mekanda bir şey olarak değil, ancak verdiğim hükümlerde iradeli davranışlarımda gaye ve ümitlerimde anlamak ve takdir etmek zorundasınız.⁵²⁶

Ona göre, enenin bir şey olma gayreti içinde olması, Dekart'ın "Düşünüyorum öyleyse varım" felsefesinde değil Kant'ın "Yapabilirim" teorisinde anlamını bulur.⁵²⁷

Düşünürümüz, benliği, dolayısıyla zihni önemli ölçüde temsil ettiğini düşündüğü amel (davranış) hakkında şu önemli açıklamayı yapar:

"Bunun için nihaî amel, zihni bir amel değildir. Dünyanın sadece fikir ve idrak yoluyla görülüp bilinecek bir şey olmadığını, bilakis müteselsil amel vasıtasıyla bina edilecek, tekrar tekrar bina edilecek bir şey olduğunu, yaratıcı bir emniyetle bilen ve enenin bütün benliğini derinleştiren, iradesini kuvvetlendiren hayati bir ameldir. Bu ene

⁵²⁴ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 219

⁵²⁵ Kur'an: 17/İsra, 64.

⁵²⁶ Kılıç, a. g. m., s.6

⁵²⁷ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 219

için en ulvî bir saadet anı, aynı zamanda en muazzam imtihan demidir.”⁵²⁸

Buradan da anlaşıldığı üzere İkbâl, dini tecrübenin dışı vurumu problemi meselesinde, dini tecrübenin bölünmesi veya parçalanmasının, onun tahrip olup kaybolacağı manasına gelmeyeceği kanaatindedir. Çünkü, gözlemin bize gösterdiğine göre, tecrübe, herhangi bir şeyi vurgulayan ve kanıtlayan fiillerdedir ve bu bakımdan kendine mahsus bir varlığa sahiptir.⁵²⁹ İkbâl’in tecrübeyi parçalar gibi görünmesi ise, temelde sadece, benliği daha iyi tanımlayabilmek ve davranışları da benliğin dinamik, sürekli ve organik bir tamamlayıcısı olarak, onda iç içe girmiş birer unsur şeklinde göstermek gayesindedir.

Sonuç olarak İkbâl’de insanın ameli, benliğin aktif ve görünür yanlarını göstermekte, böylece onun dinamik bir yapıdan belli bir amaca kanalize olabilen organik bir bütün olduğu ile ilgili bilgiler vermektedir.

Benliğin, ileride ele alacağımız üzere, bir de şuura ve öteki zihinler probleminde bakan tarafı vardır. Dolayısıyla “İyi de benlik nedir?” sorusunun cevabı, tek başına “amel” veya “fiildir denilemez. Dolayısıyla benlik, insan fiillerine indirgenemez. Bununla beraber amel (davranış) -izah edildiği üzere- oldukça kapsamlı bir benlik uzantısıdır.

Diğer taraftan İkbâl’in benlik kavramı, evrende, zihinde, sosyal hayatta ve kulluk hususunda bazı fonksiyonlar da icra eder. Bu uzantılar, onun benlik fikrinin işlevselliği ile ilgilidir. “İşlevselcilik, sosyal bilimlerde, toplumun ve kurumların yerine getirdiği işlevini ve sosyal bütünün işleyişini; psikolojide, tutum ve davranışların öncelikle yerine getirdikleri fonksiyonla belirlendiğini ve zihne ve davranışa ilişkin analizin temelinde içerik yerine fonksiyon ya da yararın bulunması gerektiğini; Zihin Felsefesinde, bir zihin halini her ne ise o

⁵²⁸ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 219

⁵²⁹ Celal Türer, “William James’ten Muhammed İkbâl’e” **Felsefe Dünyası Dergisi**, Sayı: 29, s. 61

(bir deneyimi, yeme içme arzusu) yapan şeyin sergilediği fonksiyonel rol olduğunu dile getiren yaklaşımdır.”⁵³⁰

İkbal, benliğin özelliklerini onun işlevsel nitelikleri olarak sunar. İleride açıklayacağımız bu özellikler, bize onun “bütüncü benlik felsefesi”nin ne kadar somut, hayatın gerçeklerine uygun (işlevsel), diğer taraftan da entelektüel bir çabanın ürünü olduğunu gösterir. Bundan sonra onun kavramsal açıdan çok önemli manalar yüklediği ve üzerinde önemle durduğunu anladığımız benliğin özellikleri ve fonksiyonları konusunu ele almayla çalışacağız.

“Benliğin Özellikleri:

a- Her benliğin derinliklerinde kendi benliğini bilmek ve varlığının şuurunda olmak fikri yatar: Benliğini terbiye edip benin şuurunda olan insan, vücut kalıplarının çerçevesinden kurtulur. Kendisine nasip olanı kendi kuvvetiyle bütün alemden söküp alır.

b- Her benliğin derinliklerinde kendini ortaya çıkarma arzusu yatmaktadır: İkbal’e göre her varlık sahibi ben, Mutlak Ben’e ulaşma arzusu taşımaktadır. Benliğini en iyi gerçekleştirip ortaya koyan benlik, ilâhî meziyetlere erişir.

c- Gerçek benliğe sahip olan kişi, maddî manada Hakkın huzurunda yokum der: Hakkın huzurunda kendini yok etmek, aşkla tefekkürü yoğurarak, “niyaz” makamından “naz” makamına çıkmakla mümkündür.”⁵³¹

Görüldüğü gibi İkbal, benliğin potansiyel imkanlarından ve bu potansiyelin kendini tezahür ettirmedeki amacından bahseder. Ona göre bir insanın, kendi benliğinin farkında olarak kendini geliştirmeye adanması, benliğin kinetik enerji haline dönüşerek üst bir seviyeye ulaşmasını sağlar. Ben için ulaşılabilir en üst seviye ise, Mutlak Ben’dir. Fakat o, hiç bir zaman, mutlak anlamda insan benliğinin ‘fena’sını öngörmez. Hatta bu durum

⁵³⁰ Cevizci, a. g. e., ss. 160-161

⁵³¹ Kılıç, a. g. m., s. 6-7

Hız. Peygamberin tecrübe etmiş olduğu mirac olayına benzer olarak, Tanrının karşısında hesap verirken dahi söz konusu değildir. Çünkü benlik ona göre, Mutlak Ego'nun 'sonlu ben'e "Sen varsın, sen değerlisin ve sen anlamlısın" diyerek hakiki bir varlık atfetmesiyle yaratılmıştır.

"Benliğin Terbiyesinde Kaydedilmesi Gereken Aşamalar:

İkbal, benliğin terbiyesine özel bir ihtimam gösterir. Esrar-ı Hodi isimli eserinde benliğin terbiyesi ve ruhani yücelişin üç merhaleden geçtiğini zikreder:

1-İtaat basamağı: İlâhî kanunlara tam teslimiyet. İslam'ın şartlarının titizlikle yerine getirilmesi.

2-Nefsin zaptı: İkbal'e göre nefsin temayüllerini kırmak ve benliğini terbiye etmek için bazı şartlar öne sürer. Bunlar: Kelime-i Tevhid, Namaz, Oruç, Hac, Zekat.

3-Allah'a Naip olmak: Benliğini terbiye eden insan Allah'ın halifesi, naibi olduğunun şuuruna erer."⁵³²

Bu ifadelerden, İkbal'in, benliğin eğitimi ve işlevsel olarak kendini ortaya çıkarması için, çok sert ve istikrarlı bir eğitim anlayışı öngördüğü anlaşılmaktadır. O, benliğin başı boş bırakılmamasını ve sürekli bir murakabe halinde dinin belirlemiş olduğu manevi ve hukuki temrin ve ibadetlerle geliştirilip yetiştirilmesini öngörmektedir. Ona göre benliğin esas amacı ise Allah'a kayıtsız ve şartsız olarak teslimiyettir ki bu, gerçek özgürlüktür.⁵³³

"Benliği Kuvvetlendiren Hususlar:

1- Aşk: Aşk olmadan insan, benliğini geliştiremez. Aşk, benin en önemli hayat kaynaklarından biridir.

2- Devamlı Mücadele ve Yeni Arzular Yaratmak: Arzuyu, varlıkların hayat damarı olarak niteleyen İkbal'e göre, bir maksat ve davaya sahip olanların gönülleri hayat bulur.

⁵³² Kılıç, a. g. m., s. 7-8

⁵³³ İkbal'in benliğin eğitimi için öngörmüş olduğu eğitim felsefesi ve sistemi hakkında geniş bilgi için Bkz., Abdullah Faruqi, "İkbal'in Eğitimle İlgili Düşünceleri", **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C. 3, Sayı 2, 2003,

3- Fakirlik (Fakr): Dünyanın sunduğu nimetlere kalben bağlanmamak, dünyayı yegane gaye olarak görmemektir. İkbâl, dünyayı kendi başına değerli görmeyi ve ona yönelmeyi şirk sayar.

4- Yiğitlik: Cesaret olmadan maddî ve manevî alanda hiç bir şey başarmak mümkün değildir.

5- Müsamaha: Kendi benliğinin şuurunda olan insan başka benlerin haklarına saygı duyar; gönül kapısını onlara da açar. Benliği kuvvetli olanların affetme melekesi daha kuvvetlidir. ⁵³⁴

Bu açıklamalar kanaatimizce, İkbâl'in, bize, hem eşyaya karşı doğru bir bakış açısına sahip olmamız gerektiği, hem de İslami kavramları yeniden anlamamız gerektiği gibi bir mesaj vermektedir.

O, "fakr" kavramıyla eşyayı sadece bir araç olarak görmemizi ve onu araç olmaktan çıkarıp amaçlaştırmamamızı istemektedir. Çünkü eşyayı amaçlaştırmak kölelik gibi bir zillete, ve bağılıktan bağımlılığa götürecektir. Bu bağımlılık ta bizi sekülerleşmeye yani dünyayı vesile olmaktan çıkarıp bir gaye haline getirmeye sevk edecektir. Bu vahim bir durumdur ve o, bu durumu "şirk" olarak tarif etmektedir. Ayrıca, böyle bir bağımlılık, sekülerleşme ve amaçlaştırma, benliği zayıflatan ve onu yiğitlik ve müsamaha gibi temel insani değerlerden uzaklaştıran birer müzmin hastalıkla da bizi baş başa bırakabilir.

İkbâl, "aşk" kavramını yeniden ele almıştır. İleride geniş olarak bahsedeceğimiz üzere, düşünürümüz, bu kavramı direk sözlük anlamından yola çıkarak kişiyi sarıp sarmalayan onun hareket alanını daraltan bir kalıp olarak değil benliğin başka benliklere açıldığı bir vesile ve dayanak noktası olarak ele almıştır. Yani "aşk" ona göre, bir gelişme unsuru ve hayati bir kaynaktır. Aşk benliği motive eden bir muharriktir.

"Benliği Zayıflatan Hususlar ise şunlardır;

1- Korku

2- Kölelik

3- Dilencilik

⁵³⁴ Kılıç, a. g. m., s. 8-9

4- Soy sopl Övünme

5- Taklîtcilik”⁵³⁵

Benliğin kendine özgü faaliyetlerini, benliğin kendisiyle bilinen karakteristik rollerini, ahlaki özelliklerini, yapması gereken ödevlerini, benliğin zayıflatan unsurları, benliğin kaçınması gerekenleri ve gerçekleştirdiği işlerle yerine getirdiği üst düzey davranışları **işlevsel** olarak ele almaya ve benliğin bu yönünü vurgulamaya çalıştık. Bu özellikler, fiziki, sosyal, manevi ve zihinsel boyutları ile organik bir bütün olan benlikten sadır olan hususiyetlerdir ki, bunlar da, aynı “benden” açığa çıkmaları nedeniyle kendi aralarında bir birlik oluşturur.

Bu “özelliklerin birliği”, “fonksiyonel bir birliktir”. **“Fonksiyonel Birlik**, kendi kendisini yönlendiren, düzenleyen ve koruyan birim ya da sistem; aralarında karşılıklı bir etkileşim bulunan parçaların, sisteme, fonksiyonunu gerçekleştirmesi için katkı yaptığı, onun düzenli bir sistem olarak faaliyetini sürdürmesini sağladığı organik ya da birlikli bütündür.”⁵³⁶

İkbal, böylece benliğin gerçekleştirdiği işlev ve fonksiyonları, yerine getirmek durumunda olduğu görevlerle tanımlamaya çalışmış ve somut olarak bize benliğin gaye, hedef, plan ve programını sunmuştur. O bunu yaparken benliğin işlevsel yönünü bir birlik halinde kendi bütüncü felsefesine ve benlik düşüncesinin organik bütünlüğü fikrine dahil edebilmiştir. Bu da onun, insan felsefesinin ulaştığı en hakiki ve aktif bir seviyesidir.

3.2.6. Benlik Düşüncesi, Bilinç (Şuur), Üçüncü Şahıs İzahı ve Öteki Zihinler Problemi

İkbal’de tecrübe, üç aşamadan meydana gelir. Bunlar “madde mertebesi”, “hayat mertebesi” ve “akıl-şuur mertebesidir”. İkbal, son mertebe olan “akıl ve şuur mertebesinin” psikolojinin alanına girdiğini söyler.⁵³⁷

Bilinç veya şuur genel olarak şu şekilde tarif edilebilir:

⁵³⁵ Kılıç, a. g. m., s. 9-11

⁵³⁶ Cevizci, a. g. e., s. 161

⁵³⁷ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 49

- “İnsanda farkındalığın, duygunun, algının ve bilginin merkezi olarak kabul edilen yeti.
- Zihnin kendi içeriklerinin farkında olduğu, içe bakış yoluyla bilinen duyumları ve yaşantıyı ihtiva eden bölüm.
- Öznenin, kendi üzerine dönüp kendisini kendi düşüncesiyle kavraması, kendi içimizde ya da kendi dışımızda geçen bir şeye ilişkin sezgi. İnsanın kendi beniyile ilgili tüm yaşantılar.”⁵³⁸

Kısaca bilinç, insanı, çevresindeki birçok şeyden ayıran şeydir.⁵³⁹

Shaffer, Zihin Felsefesinin en can alıcı kavramının “bilinç” kavramı olduğunu söyler. Ona göre, evrendeki bazı canlılarda bilincin işaretlerine rastlansa bile, bilince sahip insanın şuur durumu ile diğerleri arasındaki fark çok belirgindir.⁵⁴⁰

Zihin Felsefesinde şuur, bazen davranış eğilimi ya da bir bilgisayar problemi olarak, bazen beyinle ilgili nörobiyolojik bir madde yani materyal dünyanın bir parçası olarak, bazen insanın ruhuna ait bedenden ayrı bir müdrük olarak ve bazen de kişinin zihni ve beden ya bedensel yönlerinin toplamından oluşan bilinç hali olarak tanımlanmıştır.⁵⁴¹

Batılı personalist filozoflar ise, benliği öznelar arası ilişki olarak şuur kavramını ele almışlardır. Bunların başında Descartes gelmektedir. Descartes, benliği şuur anlamında kullanarak düşünceyi şuurla özdeşleştirmiştir.⁵⁴²

Bu açıklamalardan sonra İkbâl’in “şuur” kavramına yüklediği anlamlar üzerinde durabiliriz. O, “şuuru” şu şekilde tanımlar:

“Şuur, hayattan bir nevî inhiraf gibi tasavvur olunabilir. Vazifesi, hayatın ileri doğru akışına ışık

⁵³⁸ Cevizci, a. g. e., s. 69

⁵³⁹ Shaffer, a. g. e., s. 23

⁵⁴⁰ Shaffer, a. g. e., s. 24

⁵⁴¹ Günday, a. g. e., ss. 139-140

⁵⁴² Altuner, a. g. m., s. 5

salmak için ziyadar bir nokta temin etmektir. Bu bir gerilme vakası ve insanın zatına yoğunlaşması halidir ki onun vasıtasıyla hayat hali, hazırdaki bir fiil ile hiç münasebeti olmayan bütün anıları ve çağrışımları dışarıda bırakabiliyor.”⁵⁴³

Görüldüğü üzere düşünürümüz, şuuru -Zihin Felsefesinde olduğu gibi- insanı diğer şeylerden ayıran bilinç hali olarak görmektedir. Dolayısıyla bu ifadelerden, onun şuur kavramına maddî değil zihni ve tecrübeye dayanan içsel bir anlam yüklediği anlaşılmaktadır.

Ona göre tecrübenin bir diğer mertebesi olan şuur, yöneldiği, düşündüğü ve kapsadığı alan olarak, sınırları çizilmiş belli bir şeye -mesela maddeye- indirgenebilecek bir şey değildir. O, şuuru, hem kapsayıcı zihni ve tecrübî bir hal, hem de değişime açık ve nitelik olarak büyüyen bir şey olarak görür.⁵⁴⁴ İnsan, benlik şuuruna sahip bir varlıktır. Onun şuur hallerinden oluşan ben tecrübesi, halden hale geçerek sürekli bir oluşum içinde akıp giden bir tecrübedir. Ben, donuk bir varlık olamaz. Süreç içerisinde kendi tecrübesi ile kendisini oluşturur.⁵⁴⁵

Bilindiği gibi ünlü Zihin Felsefecilerinden John R. Searle, şuuru bir taraftan tam olarak kavranamaz olarak görürken, diğer taraftan onu, beynin fizyolojik-maddî bir işlemi olarak görür.⁵⁴⁶ Yani Searle’e göre şuur, biyolojik ve maddîdir. Şuur beyinle ilgilidir. Şuurlu ifadeler, beyinde olan olaylar tarafından belirlenir. Şuurun dip seviyesinde nörobiyolojik olaylar vardır. Bu durumda şuur, beynin bir üst seviyede ki prosesidir.⁵⁴⁷ İkbal ise, şuuru maddeye (dolayısıyla biyolojik bir hadiseye veya beyne) indirgemenin doğru olmadığını şu şekilde izah eder:

“Şuuru, madde ameliyelerine katılmış bir “esir” diye tarif etmek, onu bizatihi müstakil bir faaliyet olarak inkar etmek olur. Ayrıca şuurun müstakil -

⁵⁴³ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 57

⁵⁴⁴ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 57

⁵⁴⁵ Altuner, a. g. m., s. 4

⁵⁴⁶ Searle, a. g. e., s. 115

⁵⁴⁷ Günday, a. g. e., s. 139

maddeden bağımsız- bütün bir faaliyet olduğunu inkar da, bütün bir ilmin doğruluk ve sağlamlılığını inkar etmek olur. Ki bu sadece, şuurun sistemleştirilmiş bir ifadesidir.”⁵⁴⁸

Dolayısıyla İkbâl'e göre, şuuru ve hayat canlılığını madde işleminin ek belirtisi olarak tanımlamak, onu bağımsız bir faaliyet olarak inkar etmek olacaktır.⁵⁴⁹ Onun düşünce sisteminde şuur, maddeyle ilgilidir; fakat madde, değildir. Yine ona göre şuur, cevher olmayan, ancak düzenleyici bir ilke, dıştan işletilen bir makinenin davranışından temelde farklı ve özel bir çeşit olan “hayatın” tamamen manevi bir ilkesidir.⁵⁵⁰ İkbâl, şuuru kendini açığa çıkaran ve hissedilen unsurların belirli bir terkihi olarak, yani bir bütünü olarak görür. Ona göre bu terkip, şuurun manevi kudretinin nihaî zemînidir.⁵⁵¹

Ayrıca düşünürümüze göre şuur, insanın kendisiyle, evrenle ve Tanrıyla olan ilişkilerinde kişiliğin oluşmasına katkı sağlar. Kişiliğin içinde yer alan her şuur, birer bendir. Tek başına benler, ben tecrübesini gerçekleştiremez. Bunu gerçekleştirmek için benin başka bir bene ihtiyacı vardır. İkbâl, şuurlu tecrübe yorumunu beni anlayabilmenin tek yolu sayar. Şuuru bir düşünce akışı olarak yorumlayan W. James'in yaklaşımını ilginç bularak, onun, şuuru sürekli yanıp sönen ışığa benzetmesini de şuura aykırı bulmuştur.⁵⁵²

Onun açısından şuurun, Darwin ve Newton'da olduğu gibi, bir tür “mekanizma” olduğu iddiası da son derece yanlıştır. Bu mekanizma fikrine göre hayat ve şuur (akıl), bir mekanizmadan olmuştur. Oysa mekanizma kavramı, tabiatın her şeyini kapsayan ve izah eden bir tez olarak kabul edilmez. Mekanizma, belki tecrübenin “madde” aşamasını açıklamada kullanılabilir; fakat bu kavram, hayatın ve şuurun (akıl) ortaya çıkarılması hususunda son derece yetersizdir. Çünkü mekanizma yaklaşımı, her ne kadar madde, hayat ve akıl hakkında tahkiki mümkün ve kontrol edilebilir

⁵⁴⁸ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 57

⁵⁴⁹ Eliaçık, a. g. e., s. 29

⁵⁵⁰ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 57

⁵⁵¹ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 58

⁵⁵² Altuner, a. g. m., s. 2

bilgiler verse de, bunların birbirleriyle bağının ve organik bütünlüğünün nasıl olduğu hakkında kesin bir cevap vermekten acizdir.⁵⁵³

Ayrıca madde dünyasını konu edinen fizikte temel kavram “sebeptir”. Hayat ve şuuru konu edinen biyoloji ve psikolojide ise “amaç”, “hedef” kavramları öne çıkar. Çünkü, canlı organizmanın davranışı, aslında bir miras meselesidir ve moleküllerden oluşan fizikle yeterince izah edilebilecek durumda değildir.⁵⁵⁴

Canlılık (hayat), “mekanizma” olarak değil “organizma” olarak görüldüğünde yeterince açıklanabilir.⁵⁵⁵

Düşünürümüz bir zihin ve şuura her zaman ihtiyaç olduğunu; çünkü maddî ve biyolojik olan şeylerde açıklayamadığımız hareketlilikler olduğunu ifade eder. O mekanizma fikri hakkında şöyle der:

“Bir üreme mekanizması mevcut olamaz, kendi bünyesini durmadan besleyen ve üreten bir mekanizma fikri, kendi kendini nakzeder. Kendi kendini üreten bir mekanizma, cüzleri olmayan bir mekanizma olur.”⁵⁵⁶

Ona göre mekanizma, organizma ile iç içe seyretmektedir. Hayat ve şuur tecrübesinin gelişmesi, mekanizmayı organizmaya doğru evriltmektedir ve nasıl ki Allah bir amaç ve hedef doğrultusunda davranışlarda bulunarak kendini yaşıyorsa aynı şekilde alem içindeki insan da hayat ve şuur tecrübesiyle amaca ve hedefi olan davranışlarında bulunarak kendini yaşıyor ve mekanizmayı organizmaya çeviriyor. Fakat burada ortaya koyulan davranışlar icbarî değil ihtiyari, yani seçmeye ve özgür iradeye dayalıdır. Zaten bu şuurun olamazsa olmazıdır.⁵⁵⁷

Bu açıklamalardan da anlaşıldığı gibi, insan için mekanizma yaklaşımı doğru olsa, bu durumda -Searle’de olduğu gibi- insanın bilincini, beyindeki hücrelerin sebep sonuç ilişkisine yani nörobiyolojik faaliyetlerin maddesel ve

⁵⁵³ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 58

⁵⁵⁴ Eliaçık, a. g. e., s. 30

⁵⁵⁵ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 59

⁵⁵⁶ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 60

⁵⁵⁷ Eliaçık, a. g. e., s. 31

fiziksel etkilerine indirgemek zorunda kalacağız. Sırf sebep sonuç ilişkisi (reason) olan bir şuur tanımı ise, İkbâl'in bir irade ve güçlendirilmiş ve bir amacı olan "beni" anlamada bize yardımcı olmaz. Böyle bir tanımdan hareketle tasavvur edilen şuur kavramı, bizi, içeriği boşaltılmış , gayesiz ve tecrübeden yoksun, profan benlik anlayışına götürür ki, bu akıl yürütme, onun şuur anlayışı ile taban tabana zıttır.

İkbâl'in, bilinci, dıştan işletilen bir makinenin davranışlarından tamamen farklı, hareketin özel bir tarzı ve hayatın manevi bir ilkesi olarak görmesinin nedenini, maddî boyutu veya mekanizmanın organizmaya dönüştürülebilir gerçekliğini yok saymasından değil; psikolojinin tek bir bilgi yöntemini amaçlaştırarak tecrübeyi bir bilgi formu olarak yeterince açıklayamaması olarak görür.⁵⁵⁸ Dolayısıyla İkbâl'in, dini tecrübe bağlamında, bilince yüklediği anlam, gerek Zihin Felsefesinin gerekse modern psikolojinin yüklediği anlamın ötesinde ve daha kapsayıcıdır. Bu neden sonuca dayalı (reason) bir şuuru değil geniş perspektifli ve kuşatıcı bir akıl anlayışı (entellect) öngören ve dini tecrübenin de devrede olduğu bir bilinç halini içerir.

İkbâl'in dini tecrübe anlayışı ile ilgili açıklamalarından ve bu konuda Amerikalı Filozof William James'in görüşlerinden faydalanarak yeniden ve özgün bir şekilde oluşturmaya çalıştığı Din Psikolojisinin getirdiği "bilinç" ve "şuur" tanımını ele almanın yararlı olacağı kanaatindeyiz.

James, pragmatizm diye bilinen felsefi hareketin önde gelen temsilcilerinden biridir. O, aynı zamanda din psikolojisi alanına katkılarından dolayı da meşhurdur. James, dinin kavramsal yönünden ziyade kişisel yönüne odaklanmıştır. Onu cezbeden şeyler, tek tek bireylerin "ilahî" diye isimlendirdikleri, her şeyle ilişkilerinde, kendilerini 'kavradıkları' sürece, aktiviteleri, duyguları, tecrübeleridir.⁵⁵⁹ İkbâl ve James, psikolojik araçları kullanarak din fenomenini anlamaya çalıştılar. Bu anlamda iki düşünürde de "dinî bilinç" (şuur) kavramı ön plana çıkar.

⁵⁵⁸ İkbâl Han, **a. g. e.**, s. 212

⁵⁵⁹ İkbâl Han, **a. g. m.**, s. 209

James'e göre dînî tecrübeyi şu şekilde açıklayabiliriz. Ona göre mistik hakikatler, manevi bir yönelişe sahip olmak durumunda tezahür ederler ki, dindar insanlarda hakikatin özel bir tarzını tasvir etmek için kullanılır. Ona göre mistik tecrübe hakikati, pragmatik ölçülerle test edilebilir. Mistik tecrübenin sınırları çok geniştir ve imkanları onu çevreleyemeyecek nispettedir. James'e göre mistik tecrübe, din olgusunun bozulmuş şekli değildir. Ona göre mistik hallerin araştırılması ve incelenmesi, dinin her şeyden önce bir his olmakla beraber, bir takım zihnî unsurları, inanç ve fikirleri içinde taşıdığını ortaya koyar. Dînî tecrübeye en temel zihnî unsur, inançtır. Fakat böylesi bir durumda zihin tecrübe edilenleri temsil etmekte ve göstermekte yetersizdir. Bu bağlamda dînî tecrübenin dört özelliği vardır:

- 1) Tarif edilemez oluşu
- 2) Zihni durumun bu tecrübe sırasında çıkarımsal olarak faaliyette bulunamaması; çünkü bu durumda, ilham ve vahiy vardır.
- 3) Mistik durumda iradî ısrar, dikkati belli yöne çekmek söz konusu ise de, bilinç daha üstün güç tarafından kaplanır.⁵⁶⁰

Ayrıca James'e göre, mistikler tarafından kabul edilen bu inançlar, ister teistik olsun ister ateistik olsun, kaynaklarına göre değil sonuçları ile yargılanmalıdır. Ona göre pragmatizm, bir hakikatin nereden ve nasıl geldiğine dikkat etmez. Bu sebepten bir inanç, somut problemlerimize uygulandığında işlev görüyorsa, o en yüksek derecede doğrudur.⁵⁶¹

Tecrübe, nesne veya varlığın içerdiği anlamda ortaya çıkabilir veya fikirlerden hareket edebilir. Yani tecrübenin oluşabilmesi için anlam zeminine ihtiyaç vardır. Kendiliğinden ve vasıtasız bir şekilde bir varlığın anlamını ruhumuzda hissettiğimizde algılama süreci başlamış demektir. Yaşama tecrübesinin algılanması, insanın kendi kapasitesinin sınırları içerisinde olacaktır.⁵⁶²

⁵⁶⁰ Türer, a. g. m., s. 55

⁵⁶¹ Türer, a. g. m., s. 56

⁵⁶² Albayrak, a. g. m., s. 66

Dînî tecrübe, kutsal olanın idrakidir. İnsanın gelen tecrübeyi sezgisel ve duygusal olarak algılamaya başlamasıyla birlikte, dînî tecrübe psikolojik ve zihinsel bir çerçeveye oturmaktadır. Bununla beraber, bu bilginin ilâhî olduğunu kalp doğrulayabilir. Çünkü akıl, tecrübenin numen halindeki özünü sadece düşünebilir; ama onu belirleyemez. Dînî tecrübenin fonksiyonunu icra etmesi, akıl ve kalbin birlikte işlev görmesi ile olacaktır. Ayrıca dini tecrübenin zihin tarafından kabulü, bu tecrübenin insan için bir yaşantı ve pratik sonuçlar doğurmasına da bağlıdır.⁵⁶³

İkbal'e göre, dini tecrübenin psişik ve mistik olduğunu söylemek, onun değerinden bir şey eksiltmez. Ona göre, bu tecrübenin genel özellikleri şunlardır:

- 1) Bu tecrübe tarafımızdan yakinen bilinir. Tıpkı normal tecrübe gibi bilgi için gereken verileri ve bulguları verir. Dolayısıyla, Tanrı'yı bilmenin imkanı bu verilerle mümkündür.
- 2) Mistik tecrübe bütünlüğünün tahlil edilemez olmasıdır. Ancak, mistik hal ile sıradan mantıkî bilinç (şuur) arasındaki bu fark, şuurdan ilginin kesilmesi anlamına gelmez.⁵⁶⁴
- 3) Mistik tecrübe, doğrudan yaşanır ve bu nedenle başkalarına nakli mümkün değildir. Çünkü ona göre, mistik durumlar, düşüncelerden çok duygularla ilgilidir. Bu iç durum başkalarına ancak mantıkî önermeler şeklinde ulaştırılabilir.⁵⁶⁵

Dini tecrübe ile ilgili bu bilgilerden hareketle, “dînî bilinç-şuur” kavramına yeniden dönebiliriz.

İkbal'e göre dînî şuur, çok yoğun da olsa, bu dünyaya aittir. Dolayısıyla, dini tecrübenin tabiatı, şuurluluğun tabî düzeni ile çatışmaz. Ayrıca o, dini tecrübenin tabiatının hiçbir yerde normal bilincin doğal isteği ile çelişmediğini de söylemektedir.

Burada yeri gelmişken İkbal'in dînî tecrübe bağlamında önem verdiği “tecrübî şuur” veya dini bilinç-şuurun bir tür şizofrenik bir hadise olup

⁵⁶³ Albayrak, a. g. m., s. 67

⁵⁶⁴ Türer, a. g. m., s. 57

⁵⁶⁵ Türer, a. g. m., s. 58

olmadığı veya bu dînî bilinç durumunun “Kişi Ötesi Psikoloji” olarak bilinen “Doğu Akıl Modeli”ne indirgenip indirgenemeyeceğini ele almanın yaralı olacağı kanaatindeyiz. Çünkü bu sorun onun şuur kavramına yüklediği anlamın netleşmesi açısından önemlidir.

Şizofreni, Kendi kişiliğinin parçalanması, düşünce hayatı veya heyecanlardaki bozukluk, gerçeklik duygusunun yitilmesi veya dış dünya ile kurulan bağın kopması gibi emarelerle belli eden bir psikoz halidir. Bir hastalık olarak olarak şizofreni; ben merkezci bir düşünce yapısına sahip bulunan hasta, kendine özgü dünyada bir düşler aleminde, farkları fark etmeden yaşar.⁵⁶⁶

“Doğu akıl modeli” ise yukarıda açıklanan psikoza yakın olarak, bir “Kişi Ötesi Psikolojisi” anlayışını öngörür.

Bu psikolojik yaklaşımın temel varsayımı, bilincin evrensel bir öz olmasıdır. Her bireysel akıl, büyük bilinç okyanusunda bir damladır ve bizi çevreleyen bu okyanustan ayrı olduğumuz duygusu yalnızca bir yanılsamadır (ilizyon). Bu psikolojide, bilinç düzeyleri sürekli ilerler. Aydınlanma yolunu arayanlar, algı yoğunlaşmaları ve berrak düşünce çeşidi gibi “değişken durumlarla” karşılaşır. Sonra cezbe halinde neşe dolu dizginlik oluşur. Aydınlanmaya doğru yoluna devam ettiklerinde ise, evrensel bilinçle kaynaştıkları ve bütün benlik duygularının yok olduğu nihaî duruma ulaşmaları söz konusudur. Geriye sadece, kendisini düşünen “saf düşünce” kalır. Bu düşüncede, son merhalede, bilinç de kaybolur ve şuurun durumları ele geçmesi zor bir halde tasavvur edilir.⁵⁶⁷ Daha doğrusu bilinç hayaletimsi bir hale dönüşür.⁵⁶⁸

İnsan doğal olmayan bir zaman uzunluğunda tek bir yere odaklanırsa tuhaf tepkiler kaçınılmaz olur. Budizmin öngördüğü “zen” yoğunlaşma alıştırıcıları veya diğer meditasyon teknikleri bu tür bir algı yanılsaması, zannî bütünleşme hali veya ne olduğu belirsiz doğa üstü bilinç durumlarının

⁵⁶⁶ Cevizci, a. g. e., s. 374

⁵⁶⁷ Mc Crone, a. g. e., s. 127

⁵⁶⁸ Mc Crone, a. g. e., s. 128

görüldüğü yaklaşımlardır ki, bunlar akıl dışı tasavvurların bir başka çeşididir.⁵⁶⁹

İkbal'in dînî bir bakış açısıyla öngörmüş olduğu bilinç halleri ve şuur tasavvuru ise, ne şizofrenik bir bilinçsizlik ve zannî bütünleşme durumuyla, ne de Doğu Akıl Modelinin sonucu olan ve temelde akıl dışı bir perspektif sunan Kişi Ötesi Psikoloji ile açıklanabilir. Çünkü şizofrenik durumda, çok yönlü olan ve mantıkî şuur kısmı da göz ardı edilemeyen 'benliğin gelişimi ve güçlendirilmesi' fikri yadsınır. "Yani bu patolojik hadisede, tamamıyla insanın kendini, kendi benliğinden sıyrılmış olarak görmesi, yani bir 'benlik yitimi' hadisesi vardır."⁵⁷⁰

Böyle bir durumda şahsiyet inşası değil şahsiyet kaybı vardır. Dolayısıyla İkbal'in şuura attığı kendi algılama değerlendirme, aklî ölçütü benimseme ve mantıkî değerlendirme gibi benlik fonksiyonları, şizofrenide asla işletilemez. Diğer taraftan, onun düşünce sisteminde her ne kadar mistik durumda, düşünce minimum seviyeye inmekte ise de bu noktada bile insan normal bilinçlilik düzeyinden kopmamaktadır. Ayrıca tecrübî şuur halinin analizi, aynı zamanda duyuşsal süreçleri de gerekli kılmaktadır.

"Bundan dolayı, dînî tecrübeyi hem bilişsel hem duyuşsal olarak idrak etmede zihne merkezi bir rol vermeliyiz. Bu durumda Zihin Felsefesinin tartışma konusu olan zihin-beden ilişkisinde, zihni bedende değil beden zihnin içinde bir şuur tasavvurunun organik boyutu olarak yer aldığını kabul etmemiz gerekir."⁵⁷¹

Düşünürümüzün felsefi sisteminde Kişi Ötesi Psikolojide olduğu gibi, benliğin belli tecrübeleri yaşayarak bazı merhaleler kat ettiği doğrudur. Fakat nihaî hedef, elde edilmek istenen sonuçlar açısından, onu benlik tasavvurunun öngördüğü bilinç hali, Kişi Ötesi Psikolojinin vardığı sonuçlardan farklıdır.

Çünkü Doğu Akıl modelinde insan, nihaî noktada benliğini kaybeder, şuurunu zayıflatır ve geriye tam olarak tanımlanamayan ve açıklanması da

⁵⁶⁹ Mc Crone, a. g. e., s. 138

⁵⁷⁰ (Erişim)http://tr.wikipedia.org/wiki/Benlik_Yitimi(12 Temmuz 2008), s. 1

⁵⁷¹ Albayrak, a. g. m., s. 71

zaten mümkün olmayan saf düşünce ve zannî bir bütünleşme hali kalır. Bu, bir tür yokluk durumudur.⁵⁷²

O, yaşanan tecrübenin, benliği ihata eden yoğunluğundan ötürü tahlil ve ifadesinin güç olduğunu kabul etmektedir. Onun en çok eleştirildiği nokta da burasıdır.⁵⁷³ O, yukarıdaki yaklaşımda olduğu gibi bu şuur halinin, en çarpıcı simgesi olarak objektiflik ile subjektiflik arasındaki zıtlığı aşma durumunu, bir vahdet ve bütünlük içerisinde kainatı 'kavrama' halini kapsadığını söyler. Ona göre bu tecrübe, Mutlak Ego ile belli bir ilişkiyi kapsayan, bütün duygular, algılar ve duyumları ihtiva eden bir iç yaşantı olduğu için başkasına tam olarak aktarılamamaktadır.⁵⁷⁴

Onun bu tasavvuru, Kişi Ötesi Psikolojiye benzer. Fakat ondan farkı, örneğin bir peygamberin yaşadığı vahiy tecrübesinin ve bir dindarın yaşadığı duygu yoğunluğunun en azından mantıkî önermeler şeklinde ve bilişsel düzeyde anlatılabilmesidir. "Çünkü hiçbir dini tecrübe objektif münasebet olmaksızın, sırf kendi başına, subjektif değildir. Yani dini tecrübeye, nesnellik ve öznellik iç içedir."⁵⁷⁵ Diğer bir fark ise, İkbâl'in dini tecrübeyi tamamen doğal ve normal olarak tanımlaması ve diğer normal insanı tecrübelerle benzerlik kurmasıdır.⁵⁷⁶

O, bu bağlamda dini tecrübeyi, normal insani duygularla karşılaştırır. İkisi arasında benzerlik bulur. Ayrıca dini tecrübenin -kişi ötesi psikolojide hiç gündeme gelmeyen- bilginin diğer formlarına uygulanabilen ölçülerle somutlaştırılabileceğini ifade eder. Bu ölçüler, aklî ve pratik ölçülerdir.

⁵⁷² Bkz., John Mc Crone, **Aklıdışılık Miti (Platon'dan Uzak Yoluna Kadar Aklın Bilimi)**, çev., Şen Süer Kaya, 1. bs., İstanbul, Milliyet Kitapları, 1997, ss.123-138., Ayrıca farklı benlik modelleri hakkında daha fazla bilgi için: (Erişim)<http://www.psikolojisayfam.com/kavramlar/benlik.html>

⁵⁷³ İkbâl, ortaya koyduğu şuur tanımı ile ve dini tecrübenin bütünüyle muğlak bir yaşantı olduğu iddiasıyla, bir kişi ötesi psikoloji anlayışı ortaya koymakla şu şekilde eleştirilir: "İkbâl, bilinci çeşitli seviyeleri arasında organik bir bütünlük bulmaya gayret eder. O, bilişsel inanç ile duyusal algılama arasında bir benzerlik bulmaya çalışırken, fiziği de dahil ederek, bilimin genişletilmiş bir kullanımını işin içine sokmuş gibi görünür. Kişi ötesi psikologları gibi İkbâl, bilimsel paradigmadan büyünmüş görünmektedir. Kolayca görülebileceği gibi, bu tür bir duruş biçimi, açıkça söylenmemiş, muğlak ve akıl yordamıyla bulunup ortaya konan yorumlayıcı bir unsuru içinde barındırır. Bundan dolayı bilincin dini durumları veya tecrübenin bu tür farkındalık durumları üzerinde inceleme yapmak üzere uğraşan bir kişi, İkbâl'den cevap isteyebilir." Asif İkbâl Han, "James ve İkbâl, (Din Psikolojisine Yeni Bir Yaklaşım)", Ahmet Albayrak, **İkbâl'in Düşünce Dünyası**, 1. bs., İstanbul, İnsan Yay., 2004, s. 225

⁵⁷⁴ Albayrak, **a. g. m.**, s. 73

⁵⁷⁵ Albayrak, **a. g. m.**, s. 73

⁵⁷⁶ İkbâl Han, **a. g. m.**, s. 219

Bununla beraber, onun ifade ettiği ve benliğin yaşamış olduğu dînî Şuur hali, dikkat, ilgi, beklenti ve duygu gibi, bir davranışa yönelik eğilimler türünden Şeylerin bulunduğu, bilincin duyarlı yönlerini de hesaba katar.⁵⁷⁷

Diğer taraftan, Kişi  tesi Psikolojide, nihai noktada, kişinin saf düşünce ile kendi kendini düşündüğü ve şahsiyeti yok sayan pasif bir insan algısı söz konusu iken,  kbal'de dini tecrübeye özne olan benlik, en yüksek bilinç düzeyinde, kendisini, kainatı sarsıcı ve zaman akışı içerisinde yayılmış ve etkileyici bir şekilde tarihin gözüyle görülebilir yapan bir hareket meydana getiren bir dünyanın parçası olma sorumluluğu olduğunu gösterir. Böylece, din  tecrübe, benliğin, varlığının bütününde derinleşen ve dünyanın sadece g r len veya kavramlar yoluyla bilinen bir şey olmadığı, aksine yaratılan ve sürekli bir faaliyet ve çabalama ile yeniden yaratılan bir şey olduğu şeklindeki yaratıcı özgüvenle iradesini keskinleştiren hayati bir hareket içersinde ifade edilir.⁵⁷⁸

O, bu bağlamda, Kişi  tesi Psikolojinin yaklaşımına uygun olarak davranan, ve  slam'ın hakikatini anlamamış bir mistiğin (s fi), bu mistik birlik tecrübesinin içinde boğulduğunu ve onun sükuneti içerisinde, kendi ördüğü birlik tecrübesini ama laştırdığını, bu nedenle bunun yaratıcı ve tekin bir bilinç unsurunu içermediğini, halbuki Peygamberin, gerek vahiy tecrübesinde olsun gerekse miraç tecrübesinde olsun, yaşadığı d n  tecrübeyle kendini tarihin güçlerini kontrol etme konumuna yükselttiğini, zamanın akışı içerisinde bir dünya yaratma peşinde olduğunu vurgular.⁵⁷⁹

Bu psikolojik güçlerin kendisinin der nunda uyanışı demektir. Buradan da anlaşılmaktadır ki, benliğin yaşamış olduğu tecrübe, her ne kadar Mutlak Ego ile organik bir birlik içerse ve tecrübe edenin bazı enfüsi merhaleler kat ettiğini gösterse de, onu Doğu Akıl Modelinden ayıran şey, benliğin 'dışa vurum' sırasında ortaya koyduğu kudret, medeniyet ve değişim gücü, hayatta gerçekleştirdiği somut devrimlerdir.

⁵⁷⁷  kbal Han, **a. g. m.**, s. 221

⁵⁷⁸  kbal Han, **a. g. m.**, s. 222

⁵⁷⁹  kbal Han, **a. g. m.**, ss. 222-223

Böyle bir tecrübede benliğin, saf düşünce, sonsuz bilinç hali veya bilinçsiz bir bütünleşme ve cezbe gibi hallerin idraki söz konusu değildir. “Nitekim peygamberin mistik bilincinin, sınırlarının dışına taşmaya meyilli olmasından ve kolektif yaşam güçlerine yeniden yön vermenin veya yeniden biçimlendirmenin fırsatlarını araştırmasından”⁵⁸⁰ biz bunu anlıyoruz. “Yani, hayatın gizlenmiş merkezi, Peygamberin kişiliğinde varolan sonsuz derinliklere gömülür. Ve oradan eski olanı yıkmak ve hayatın yeni yönlerini ortaya çıkarmak üzere taze bir güçle yeniden fışkırır.

Ayrıca “Peygamberin dini tecrübesinin, bütünüyle farklı, sadece Peygamberin iç dünyasında meydana gelen ve sosyal çevresinde reaksiyon gerektirmeyen tamamen biyolojik bir olay anlamında bir tecrübe değil; aksine bir sosyal düzeni yaratıcı, bireysel bir tecrübede olduğunu”⁵⁸¹ dikkate alacak olursak, benliğin, Doğu Akıl Modelinin insan tasavvurundan, bilincin hayati gerçeklikle uyumu, kişi ve toplum bazında uygulanabilirliği, tecrübenin hakikate ve insan duygularına yatkınlığı, yoğunlaşmanın sırf mistik boyutta enfüsi değil, harici tezahürlerinin de olduğu yönleri ile farklı olduğu görülecektir.

Buraya kadar yaptığımız açıklamalardan da anlaşılmaktadır ki, İkbâl’in benliğe atfettiği bilinç durumları, şizofrende meydana gelen patolojik hadiselerden temelde farklıdır. Ayrıca, onun oluşturmaya çalıştığı din psikolojisinde, öngördüğü dînî şuur yaklaşımı, nihaî noktada pasifliği, benlik yitimini ve dondurulmuş iç tecrübeyi öngören Kişi Ötesi Psikolojiden de farklıdır.

“Dini tecrübeyi bir illüzyon olarak görerek diğerlerinin içine katmak, faydası olmayan bir tavidir. Bu gibi tecrübelerin sırf mistik veya nörolojik olduğunu söylemek de yararlı değildir. Eğer fizik biliminin sınırlarını ötesinde bir bakış açısı mümkünse -ki İkbâl’e göre mümkündür- biz bu imkanla, normal hayat ve düşünce tarzlarımızı alt üst etse veya onları değiştirmeyi gerektirse bile, cesaretle karşı karşıya gelmeliyiz.”⁵⁸²

⁵⁸⁰ İkbâl Han, **a. g. m.**, s. 223

⁵⁸¹ İkbâl Han, **a. g. m.**, s. 223

⁵⁸² İkbâl Han, **a. g. m.**, s. 224

Dolayısıyla İkbâl'de “şuur”, “bilincin, bilgi, duygulanım, ve iradi eylem gibi olmazsa olmazlarını”⁵⁸³ kapsar nitelikte kuşatıcı ve aklîdir. Yine İkbâl, egonun, Mutlak Ego ile bütünleşmesini, sonlu bene bilinçsizlik atfederek veya bir damla şeklinde okyanusta (küllî bilinç) kaybolarak değil; onun iradesini, bilgisini, sorumluluğunu ve kendi benliğini koruyarak, -hatta Mutlak Ego'nun sonlu bene özel ve hususi bir yer açtığını belirterek- netleştirmeye çalışır.

Bu açıklamalardan sonra düşünürümüzün bir nevi “şuur hali” ve “bilinç merkezi” olarak gördüğü ve tasavvufi literatürde çokça kullanılan “kalp” kavramı hakkında kısa bir değerlendire yapmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz. Sözlükte “çevirme, döndürme ve değiştirme anlamlarına gelen”⁵⁸⁴; maddî ve manevî anlamda kullanılan, biyolojik duygusal ahlaki dini yaşamın kaynağı olarak merkez kabul edilen kalp kelimesi, Kur'an'da türevleri ile birlikte 132 kez geçmektedir. İkbâl, hakikatin bilinmesi için, sezgi, his ve idrakten başka Kur'an'da geçen “fuad” ve “kalb” kavramlarına da ihtiyaç olduğuna vurgu yapar.⁵⁸⁵

“Yarattığı her şeyi güzel yapan, insanı başlangıçta çamurdan yaratan, sonra da onun soyunu sopunu bayağı döl suyundan yaratan, daha sonra da, onu düzeltip şekillendirerek ruhundan ona üfüren Allah'tır. Ve (O), sizin için kulaklar gözler ve 'gönüller' yaratmıştır. Öyleyse, neden az şükrediyorsunuz”⁵⁸⁶

İkbâl, bu ve benzeri ayetlerden hareketle, kalbin bir tür kavrayış ve sevgi türü olduğunu söyler. Fuâd ona göre, nazari ve aklî yetkinliğin duygusal ve sezgisel boyutta yorumlandığı bütüncül bakış açısı kazandıran bir mebdedir.⁵⁸⁷

Bir nevî şuur merkezi sayılan ve müdrik olan “kalp”, İkbâl'de aynı zamanda duyu algısı, akıl ve sezginin üzerinde bütün olarak bir şekilde

⁵⁸³ Cevizci, a. g. e., s. 69

⁵⁸⁴ T. C. Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., **Dînî Kavramlar Sözlüğü**, Ankara, 2005, s. 358

⁵⁸⁵ Çelik, a. g. e., s. 264

⁵⁸⁶ Kur'an: 32/Secde, 7-9.

⁵⁸⁷ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 32

birleştigi fonksiyonel ve iç dünyada oluşan bir mercedir.⁵⁸⁸ İkbâl, kalbi, esrarengiz ve özel bir yetenek olarak değil, onu -Mevlana'nın düşüncesinden örnekle-, güneş ışınlarıyla beslenen ve bizi Mutlak Ego'nun his ve idrakle erişilemeyen yönleriyle temasa geçiren ve bununla beraber, şuur, ve yorumumuza bir gerçek olarak giren bir tür 'aracı' olarak görür. İkbâl'e göre insanın en hassas ölçüsü kalptir ve bu yapısı gereği iyi veya kötü yönde maniple edilebilir. Dolayısıyla kalp, eğer Allah'ın rengiyle boyanmışsa ve aşkla aydınlatılmışsa, onun verdiği kararlar genelde doğru olur.⁵⁸⁹

Görüldüğü üzere o, kalp kavramını, benliği oluşturan bir uzantı olarak, sezgi, idrak, sevgi, kavrayış tecrübesi, yorumlanabilen veya belli formlar ve sembollerle dile getirilen bir şuur hali ve bilinç merkezi olarak görmektedir.

O deruni boyutta ön plana çıkan kalp kavramının yanı sıra; onunla harici alanda dış dünyada uyum içerisinde çalışacak ve aklî boyutu ön plana çıkan bir tür şuur durumunu ifade eden "basiret" kavramını da ele alır.

Görme anlamına gelen, *basar* kelimesinden türeyen ve idrak gücü, marifet, feraset, akıl, zeka, hüccet, delil öngörü gibi anlamlara gelen "basiret" kelimesi İkbâl'de daha çok tabiat alemini ilmi bir şekilde müşahade eden kimsenin, tabiat üzerindeki hakimiyetini artırma gibi bir fonksiyon üstlenir. Basiret ona göre maddî alemde bir güç merciidir. Bununla beraber "*basiret*" kelimesi kuvvet ve hakimiyeti kapsadığı kadar ahlaki ve manevi boyuta da açıktır.⁵⁹⁰

Ayrıca basiret sözü, doğru anlaşılması için edinilmesi gereken bir yeti, Allah'ın basar sıfatının benlikteki bilinç tezahürü, Müslümanların düşünce ve idrakinde olması gereken arınmayı gerçekleştirebilecek üst düzey bir akıl modeli ve kalple eş güdümlü olarak çalışan aklî bir şuur hali ve fiilidir.⁵⁹¹ Dolayısıyla "kalp" kavramı da şuuru açıklamada bize önemli bilgiler sunmaktadır.

Şimdi İkbâl'in "Öteki Zihinler Problemi" hakkındaki görüşlerine kısaca değinebiliriz.

⁵⁸⁸ Çelik, a. g. e., s. 265

⁵⁸⁹ Çelik, a. g. e., s. 266

⁵⁹⁰ Çelik, a. g. e., s. 273

⁵⁹¹ Çelik, a. g. e., s. 274-275

“Öteki Zihinler”, diğer adıyla “Başka Zihinler Problemi”, sözlükte şu anlamlara geliyor. “Kişinin doğrudan ve aracısız olarak, başka hiçbir şeyi değil de, yalnızca kendi bilinç içeriklerini bilebildiği, kendi içkin küresinin dışına çıkamadığı, ya da en azından deneyim yoluyla tecrübe edilemeyen varlıkların bilgisine sahip olamadığı kabul edildiğinde, nasıl olup da kendi zihni dışındaki başka zihinlerin varolduğunu bilebileceği problemi. Başka insanların da tıpkı benim gibi, düşündüklerini ve hissettiklerini nasıl olup da bilebileceğim sorunsalı.”⁵⁹² dır.

Daha önce Zihin Felsefesinin Davranışçı yaklaşımı bağlamında bahsettiğimiz gibi, bu yaklaşım tarzı, öteki zihinlerin, ancak, onların davranışları vasıtasıyla bilinebileceğini, böylece, bilincin belli bazı uyaranlar tarafından ortaya çıkarılmış bedensel davranışlara dayanarak tanımlanması gerektiğini, yani zihinsel terimlerin anlamlarının, fiilî davranışa dayanarak çözümlenebileceğini söyler.⁵⁹³

Bu yaklaşım, davranışın, ötekinin tüm bilinçli ifadelerini ifade etmede yetersiz olduğu iddiasıyla, dışarıdan bakıldığında, şu an acı içerisinde olan bir kişinin, gelecekte, şu anki acı içerisindeki halini yansıtır bir davranış göstermeyebileceği örneğiyle ve bir insanın belli başlı bazı işlere yatkınlığının (istidat) olmasa bile, bilinçli olabileceği anti teziyle eleştiri oklarına hedef olmaktadır.⁵⁹⁴

Bu bağlamda İkbâl, zannedersek, davranışçı yaklaşımın (yani Üçüncü Şahız İzahının) öteki zihni tanımlama hususundaki bu zorluklardan ötürü, öteki zihnin tanımlanması veya onu bilme imkanı hususunda, onun davranışını ölçü almaz fakat tamamen de terk etmez.

Üçüncü şahıs izahı genel olarak Davranışçı yaklaşıma dayanır. Ve bu yaklaşım örneğin insanın toplama zıplama hareketlerinin, doğrudan ve en yakın sebebi olarak iç duyumu olabileceğini göz ardı eder. İkbâl ise, iç tecrübe ve duyumu gözardı etmek bir tarafa, bunları öteki zihnin varlığı ve

⁵⁹² Cevizci, a. g. e., s. 54

⁵⁹³ Shaffer, a. g. e., s. 32

⁵⁹⁴ Shaffer, a. g. e., ss. 34-35

imkanını bilmede temel kabul eder. İkbal konuyu, kişinin ferdiyeti ve birliği açısından ele alır.

Ona göre her benliğin biricikliğini ortaya koyan esas “yalnızlık” durumudur. Belirli bir sonuca ulaşabilmek için, bir mantıki kıyasın bütün hükümlerine “aynı zihnin” inanması lazımdır ve bir şeyi arzuluyorsam bu benim arzum olacak ve bu arzumun yerine getirilmesi benim dileğimin yerine getirilmesi olacaktır.⁵⁹⁵

İkbal, öteki zihnin fiili ve gözlemlenebilen veya fiile yatkınlık taşıyan eğilim ve davranışları yerine, benliğin kendi iç duyum ve tecrübelerine, dolayısıyla bu tecrübe ediş esnasında, benliğin ferdiyeti ve birliği ilkesine önem vermektedir. Bu nedenle onun bu görüşü, Zihin Felsefesinde “öteki zihinler” problemi söz konusu olduğunda, gündeme getirilen şu önermelerle uygunluk arz etmektedir.

- Fiziksel uyarımlarla tecrübeler arasında gözlemleyebileceğimiz yegane uyum yine sadece kendi tecrübemizle sınırlı olandır.⁵⁹⁶

- “Kendi zihnimizin dışında her hangi bir zihin olduğunu nasıl biliyorsunuz?” sorusunun cevabı, “zihin, davranış, anatomi ve fiziksel durumlar arasında bir korelasyon olduğu konusunda, şimdiye kadar doğrudan gözlemlediğiniz tek örnek kendinizsiniz” dir.⁵⁹⁷

Üçüncü Şahıs izahında ise bu iç durum ve sebeplerden vazgeçilmektedir ki, onun diğer bir eksik yanı da budur.⁵⁹⁸

İkbal, “Günlük yaşantımızda ve insanlarla ilişkilerimizde başkalarının düşüncelerini nasıl anlayabiliyoruz?” diye sorar ve buna şöyle cevap verir:

“Gayet tabi ki, kendi karakter ve huyumuzu, derunî ve zihnî his ve seziş vasıtasıyla anlamamız mümkündür; fakat, başkalarının kafalarının içindekini, onların yaşadıkları olayları bilmek için, elimizde her hangi bir imkan yoktur.”⁵⁹⁹

⁵⁹⁵ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 117

⁵⁹⁶ Nagel, a. g. e., s. 14

⁵⁹⁷ Nagel, a. g. e., s. 15

⁵⁹⁸ Shaffer, a. g. e., s. 39

⁵⁹⁹ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 36

Aslında o, benliğin kendi his-seziş ve zihni durum ile kendi iç duyumunu, karakteri ve tecrübelerini bilmesine vurgu yapar ve benliğin ferdiyetini ve birliğini vurgulamak için şu örneği verir:

“Dış hekimi benim dış ağrım için üzülebilir. Fakat benim dış ağrımı bilfiil duyamaz. Benim hazlarım, elemelerim ve arzularım, tamamen ‘ene’min esas kısmıdır. Benin hislerim, sevgilerim, nefretlerim, hükümlerim ve kararlarım, sadece bana özgü kılınmış olarak benimdir. Bunun gibi, sizi tanımak için geçmişte sizi görmüş olmam lazımdır. Bir insan veya bir yeri tanımak için ben, diğer bir ‘ene’nin geçmiş tecrübesine değil, geçmişteki kendi tecrübeme müracaat etmeliyim.”⁶⁰⁰

Onun, benliğin ferdiyetine ve kendine has oluşuna yapmış olduğu bu vurgu, öteki zihinleri tanımlamanın bir yolunu bulma gayesi ve gayretinden dolayı değil, benin, benliğini ötekine göre şekillendirmemesinden, kendi bilincini, kendi birliği, özel durumları ve tecrübeleri ile tasvir etmeye çalışmasından kaynaklanır. Çünkü ona göre, eğer ben, ötekine göre şekil alırsa, onun benliği ben olmaktan çıkar, öz basitleşir ve şahsiyet kaybolur. Dolayısıyla başka zihinler söz konusu olduğunda, İkbâl Davranışçı yaklaşımın ağır bastığı “Üçüncü Şahıs” izahına değil daha çok Zihin Felsefesinde tartışılan “Birinci Şahıs” izahına yakındır.

Birinci Şahıs izahı, bilincin ne olduğunu anlamaya çalışırken, “Kendimizi, başkalarında gözlemleyebileceğimiz şeylerle sınırlandırmamalıyız” görüşünden hareket eder.⁶⁰¹

Bu görüş, bilincin ne olduğunu kendi hususi durumlarımızdan öğrenebileceğimizi savunur. Eğer her birimiz bilinçli olduğu anlarda, dikkatini kendi içinde neler olup bittiğine yöneltirse, bilinçli olmanın ‘belirli’ yani bilinçli şekillerde ‘davranma’ meselesi olmadığını görecektir. Davranış, iç durumun sadece dış tezahürüdür. Bilinçli olamam dolayısıyla davranışım bilinci

⁶⁰⁰ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 117

⁶⁰¹ Shaffer, a. g. e., s. 41

kanıtlıyor. Öyleyse, bu iç bilincin gözlemi de, kendi durumumda, kendim tarafından yapılmalıdır.⁶⁰²

Görüldüğü gibi İkbâl'in benlik tasavvurunun çıkış noktasını da Birinci Şahıs İzahı oluşturmaktadır. Aslında bu düşünce, İkbâl'de tecrübe kanıtına dayanır. Yani onun bu noktada anlatmak istediği, mistik durumda veya normal tecrübe anında tecrübelerin dolaysız (doğrudan) niteliğinin emsalsiz ve benliğe has oluşudur.⁶⁰³ Bu olağan tecrübelerimizle de benzerlik gösterir.⁶⁰⁴

Bu bağlamda onun, bir kişinin dış ağrısının doktor tarafından tam olarak tecrübe edilemeyeceği, doktorun ağrıyı çeken kişi için olsa olsa uzaktan üzülebileceğini söylediği örnekten, aslında öteki zihinlerin hiçbir şekilde bilinme imkanının olmadığı sonucu çıkarılamaz. Çünkü Davranışçıların, kişinin zihninin bilinmesi için, onun davranışlarının gözlemlenmesi yöntemini (dış gözlem) kullanmaları gibi, İkbâl de kişinin kendi iç tecrübelerinin harici zihinleri bilmede bir basamak olarak kullanılabileceğine işaret eder.

O, “Bir insan veya bir yeri tanımak için ben, diğer bir enenin geçmiş tecrübesine değil, geçmişteki kendi tecrübeme müracaat etmeliyim” derken, öteki zihinleri tanımanın imkanın her zaman mevcut olduğunu da dolaylı olarak vurgulamış olur.

Dolayısıyla biz, bu iç tecrübenin öteki zihinleri bilme imkanını -birinci şahıs izahının gereği olarak- “iç tecrübelerle sahip olmak suretiyle ve belli bir iç tecrübeye uygun düşen kelimeyi takmasını öğrenmekle, bu tür ifadelerin anlamlarını “bilinçlidir”, “acı duymaktadır”, “kızgındır” vs. şeklinde” anlamaya başlarız.⁶⁰⁵

Bu formel ifadeler ve kalıplar ise, sonuç olarak tecrübenin tezahürleridir ve mükemmellikten uzaktır. Dolayısıyla, İkbâl'de belirginleşen bu birinci şahıs izahı, tek başına alındığında, üçüncü şahıs izahının bize sunmuş olduğu somut davranışlarla öteki zihni bilme imkanından bizi

⁶⁰² Shaffer, a. g. e., s. 42

⁶⁰³ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 117

⁶⁰⁴ Türer, a. g. m., s. 58

⁶⁰⁵ Shaffer, a. g. e., s. 42

mahrum bırakır. Belki de birinci şahıs izahının en önemli eksiği de budur. Dolayısıyla öteki benliği bilmenin imkanında onun ortaya koymuş olduğu davranışların verdiği mesajlar da dikkate alınmalıdır.

Öteki Zihinler problemi söz konusu olduğunda düşünürümüzün “aşk” kavramı ile bu konuda önemli açılımlar getirdiğini ve “aşkı” diğer zihinlerin bilinme imkanı açısından, bir basamak olarak gördüğünü ifade etmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

O, aşkı, yukarıda bahsettiğimiz içsel ve özel durumlardan (tecrübelerden) biri olarak görür. Ona göre “aşk”, bir şuur halidir⁶⁰⁶ ve egoyu geliştirmek için en mühim şarttır. Ben, “aşk” sayesinde başka benlere açılır ve böylece toplum hayatı kurulur.⁶⁰⁷

Aşk, sükunet ve pasiflik değil, aktif bir kuvvettir ve dışa yansımaları sonucunda hayatta derin izler bırakır. Aşk, -benlik bağlamında- daimi bir bilinç hali olduğundan, aşık olanı yok olmaya sevk eden ve şahsiyeti imha eden Sartre’nin düşüncesindeki gibi karşıdakini ve kendi hürriyetini yok eden bir kuvvet değil, bilakis, insanın benliğindeki bütün imkanlarını geliştirmesine ışık tutan, harekete geçiren ve hakiki kıymet veren bir kudrettir.⁶⁰⁸ Dolayısıyla aşk, benliğin içten dışa doğru yöneliminin (intention) somutlaştığı bir tecrübedir ve bu tecrübenin, hem dahilî hem de haricî boyutları vardır.

Bu yol, aynı zamanda öteki benlere açılmamanın da bir kapısıdır. Haricî boyutlar, (kudret, güç, gelişim, hareket, vs.) bize İkbal’in davranışı tamamıyla inkar ettiği gibi anlayışa gitmemize de engel olur. Çünkü o, bir taraftan Birinci Şahıs İzahına uygun olarak tecrübî şuur halinin yoğunluğu ve gerçekliğine vurgu yaparken, diğer taraftan da “Karşımdaki şuur sahibi varlığı bilmem için yegane imkan, onun benim hareketlerime benzeyen beden hareketleridir, ben ancak bedenler vasıtasıyla şuur sahibi başka bir varlığın varlığını anlarım”⁶⁰⁹ diyerek davranışlara da vurgu yapar. Fakat bu davranış Üçüncü Şahıs İzahının gerektirdiği ötekine göre betimlenen bir davranış değil, Birinci Şahsa göre, tecrübî boyutun açığa çıkması (tezahür) ile belirlenen bir

⁶⁰⁶ Çelik, a. g. e., s. 253

⁶⁰⁷ Çelik, a. g. e., s. 255

⁶⁰⁸ Kılıç, a. g. m., s. 8

⁶⁰⁹ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 36

davranıştır. Yani tecrübe eden ben, kendi dünyası ve algı sınırları içinde ötekini anlamaya çalışır. Burada yukarıdaki eleştirimizde olduğu gibi, böyle bir yöntemle öteki şahısla ilgili pek çok şeyin, birinci şahsa kapalı kalacağı da dikkatlerden kaçmamalıdır.

3.2.7. İkbâl’de Bütüncü Düşünce–Benlik İlişkisi ve Benliğin İndirgenemezliği Sorunu

İnsanın benliği ile ilgili olarak, buraya kadar yaptığımız tahlillerden anlaşılmaktadır ki, İkbâl, gerçekliği ‘organik bir bütün’ olarak görmektedir. “İkbâl’e göre gerçekliğin parçaları, hayatî içsel bağlarla birleştirilmiştir. Gerçekliği oluşturan bu ilişkiler, ayrılıklar ve çoğulluklar üzerindeki bütünlüğü gösterir.”⁶¹⁰

O, ‘bütüncü düşünce sistemi’nin zihinsel temellerini gençlik yıllarında atmaya başlar. O, evrensel ve dinî merkezli bir tasavvurdan hareketle değil de, daha çok millî değerleri ve yerel unsurları merkeze alarak, ‘Yansımalar’ adlı eserinde ‘benlik bütünlüğü’ ve ‘yaşamın iç bütünlüğü’ hakkında şöyle söyler:

“Antik Hindistan ruhu, Tanrı’yı keşfetme ve bulmayı hedef edinmiştir. Modern Hindistan, yeni milliyetçiliğinin daimi temelini korumak istiyorsa, bu değerli servetinden yararlanarak bir şahsiyet, yaşamın iç bütünü kücaklayan bağımsız bir “bütün” olarak, insanı keşfetme üzerinde odaklanmalıdır. Ancak, bugünkü eğitimimizin bir ‘iç bütünlüğü’ uyandırma eğilimi var mıdır? Cevabım hayır olacaktır. Bizim eğitim sistemimiz, insanı bir problem biçiminde algılamaz. Yaşamın iç bütünlüğü hakkında hiçbir fikir vermeden, görülebilir ayrılık olgusu üzerinde bizi yoğunlaştırarak, böylelikle bizi maddî

⁶¹⁰ Khatoon, a. g. e., s. 26

çevremiz içine daha fazla sokmayı amaçlamaktadır. İnsanın ruhu, işlenilmeden bırakılmış, sonuçta kültür ve özgürlüğün tam bir illüzyonu halindeki yüzeysel bir bilgi ortaya çıkmıştır. “Bütün”e bağlı ayrı merkezler üzerinde durması gereken bu ağırlıklı entelektüel kültür içinde yetişen Hindistan’ın yüce beyinlerinin görevi, yaşamın iç bütünlüğünü meydana çıkarmaktır.”⁶¹¹

İkbal’in bu düşüncesi, konuya giriş mahiyetinde, onun ‘organik birlik’ ve benlik söz konusu olduğunda, bütüncü düşünce sistemi hakkında önemli bilgiler vermektedir. Bu bağlamda, benlik düşüncesi, onun, bu ‘bütüncü felsefe’ anlayışından bağımsız değildir. Onun benlik tasavvuru, bu bütüncü düşünce sistemine dayanır.

Dolayısıyla İkbal, mutlak hatlarla birbirinden ayrılmamış ‘makro’ planda gerçeklik ve ‘mikro’ planda gerçeklik fikrini kabul eder. Onun makro planda bütüncü düşünce sistemi, Tanrı söz konusu olduğunda kendini daha da belirgin bir şekilde gösterir.

İkbal, Tanrı’nın aşkınlığını kabul eder. Bu, İbn Arabî’de olduğu gibi, Tanrı’nın mahiyetinin bir gereği olarak, onun ontolojik bir yönüdür ve Tanrı’nın aşkınlığı onun içkinliğinden ayrı değildir.⁶¹² Bu bağlamda, onun ifade ettiği şekliyle, ‘diğer benleri ihtiva eden doğası’, bizim atfettiğimiz şekliyle, içkin doğasından ayırdığı ve Tanrı’yı düalist bir şekilde algılamış olduğu anlamına gelmemektedir. Yani o, bir yandan Tanrı’nın Mutlak Benlik olduğuna atıfla O’nun aşkınlığını vurgularken; öte yandan benlikleri Tanrı’dan ayrı algılamaz. Dolayısıyla, Tanrı’nın bilmesi yaratması ve diğer varlıklar üzerindeki hakimiyetini O’nun içkin yönüne atfeder.⁶¹³

⁶¹¹ İkbal, **Yansımalar**, s. 80

⁶¹² Metin Yasa, **İbn Arabî ve Spinoza’da Varlık**, 1. bs., Ankara, Elis Yay., 2003, s. 88

⁶¹³ Alim Yaya, **Muhammed İkbal’de Tanrı Anlayışı**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun, 2006, s. 59

İkbal, Tanrı'nın sonsuz mahiyetinde sonlu varlıklara yer veren panenteistik bir çıkarımı teklif etmektedir. İkbal böylece deizmin ve bazı şekilleriyle teizmin aşkınlık anlayışı ile, panteizmin içkinlik anlayışının indirgemeci tavırlarının aksine, 'organik birlik' fikri içinde, panenteistik bir Tanrı tasavvuru geliştirmeye çalışır.⁶¹⁴ Dolayısıyla onun benlik bütünlüğü ile kast ettiği şey, sadece insanla ilgili değildir. O, 'organik bütünlük fikrini' Tanrı-Alem, Tanrı-İnsan ve İnsan-Alem ilişkisi söz konusu olduğunda da savunur.⁶¹⁵

Biz bu bölümde, İkbal'in insan benliği ile ilgili öngördüğü 'bütüncü düşünce sistemi'nin uzantıları ve Zihin Felsefesinin yaklaşımları ile ifade ettiği 'organik benlik' tasavvurunu ve bu anlayışın, zikredilen uzantılardan ve Zihin Felsefesi yaklaşımlarından herhangi birine indirgenemeyişini ele alacağız.

Burada, İkbal'in benlikle ilgili 'bütüncü düşünce sistemini' açıklamaya geçmeden önce, "bütün" kavramının tanımını yaparak konuya girmek yararlı olacaktır.

"Bütün: tam ve eksiksiz olan; parçalardan oluşan ve hiçbir parçası eksik bulunmayan, bir birlik ya da sistem sergileyen şey; parçalardan meydana gelmekle birlikte, parçaların yalın bir toplamından daha fazla bir şey olan yapı; bir parçayı etkileyen bir değişmenin, diğer parçalarda da değişikliğe yol açması anlamında, parçalar arasında karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi bulunan nesnedir".⁶¹⁶

Bu tanımdan yola çıkacak olursak, İkbal, hem parçaların oluşturduğu bütünü, hem de bütünün parçalarını birlikte önemser ve bu tasavvur, hem Tanrı-Alem hem de Tanrı-İnsan söz konusu olduğunda daha da belirginleşir. Ayrıca İkbal'e göre, maddeden insana kadar uzanan bütün varlık

⁶¹⁴ Aydın, **Din Felsefesi**, s. 198

⁶¹⁵ İkbal'in çift kutuplu uluhiyet anlayışı hakkında Bkz., Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İzmir, 2002, s. 198-206 arası . ayrıca bkz. Jamila Khatoon, **İkbal'in Felsefe Sisteminde Tanrı İnsan ve Kainat**, Üniversite Kitabevi Yay., Çev., Celal Türer , İstanbul, s. 45-93 arası.

⁶¹⁶ Cevizci, **a. g. e.**, s. 78

mertebelerinde, en alt düzeydeki atomda dahi, kendine göre bir benlik vardır. Bu benlerin en gelişmiş olanı insan benidir. Yani farklı derecelerde gerçekleşen benlik, dünyada, en yüksek derecesine insan varlığında ulaşır. İnsanın Mutlak Ben'e en yakın varlık oluşunun sebebi de budur. Bununla beraber, her kademedeki çeşitli varlık derecelerine sahip bu benler, sürekli ilişki içinde bulunan organizmlerdir. Dolayısıyla onun sisteminde, karşılıklı ilişkiler düzeninin oluşturduğu varlık sahasında, maddî alan, biyolojik alanla, biyolojik alan psikolojik alanla bağlantılıdır.⁶¹⁷

Bu nedenle İkbâl, benlik fikrini ortaya koyarken, onu, benliğin bir yönünün özelliğini ifade eden maddî yaklaşımla ya da sırf psikolojik yaklaşımla tahlil etmez. Onun, benliği tecrübe boyutunda üç mertebede anlaşılır hale getiren madde, hayat ve akıl-şuur mertebesini ayrı ayrı anlamlı ve anlam katar nitelikte gören, fakat bunların bir bütün içinde anlaşılabilirliği fikri, yukarıdaki açıklandığı şekliyle, onun tek tek parçaları amaçlaştırmamasından ve bu parçaları insan benliğini oluşturan organik bütünün doğal üyeleri olarak kabul etmesinden kaynaklanır.

İkbâl, tabî ilimlerin, insanı, evreni ve hayatı parçalara bölerek, bir daha bu parçalardan anlamlı bir bütün oluşturmamacasına, her bir parçayı amaçlaştırdığından, bu nedenle bütünü görme imkanını da kendiliğinden uzaklaştırdığından şöyle bahseder:

“Tabiat ilmi, maddeden, hayattan ve akıldan bahseder; ancak, “Madde, hayat ve şuur-akıl birbirleriyle nasıl bağlı olur?” sualini sorduğumuz anda, bunlardan bahseden çeşitli ilimlerin, sadece kısmî özelliğini ve teker teker alındıkları taktirde ise, bu ilimlerin sorunuza bir cevap vermekten aciz olduğunu görürsünüz.”⁶¹⁸

⁶¹⁷ Aydın, “Muhammed İkbâl, Hindistanlı Müslüman Düşünür Şair”, s. 19

⁶¹⁸ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 58

Görüldüğü gibi İkbâl, farklı tabî bilimlerin, gerçekliğin organik bütünlüğünü yakalayamadıkları için, madde, hayat ve akıl-şuur gibi gerçeklik tezahürlerini ayrı ayrı ele alarak, onları vesile olmaktan çıkardıklarını ve bir gaye haline getirdiklerini, böylece parça-bütün ilişkisinin büsbütün anlamsız bir hale geldiğini ifade etmektedir.

O, devamında, tabiat ilimlerinin, gerçekliği oluşturan unsurları amaçlaştırmalarını, tabiatın leşine üşüşen ve her biri bir et parçası kapıp kaçan bir akbaba sürüsüne benzetir. Ayrıca o, tabî ilimlerin, parçayı bütünden, unsuru organizmden ayırarak, parçaların içeriğini boşalttığını da ifade eder.⁶¹⁹

Dolayısıyla bilim, hiçbir zaman varlığı sistematik olarak kavrama imkanı vermez. Mesela, biyoloji ve psikoloji, sadece kendi alanlarıyla sınırlı oldukları için, madde, hayat ve zihin arasındaki organik ilişkiyle ilgilenmez. Tabiat bilimlerinde parçacılık söz konusu olduğundan dolayı bir yüzeysellik vardır. Felsefe ise, tecrübenin bütün zenginliğini bir sistem içine oturtmaya çalışırken, kavram dünyasının ötesine geçmek istemediği için, sadece gerçeğe uzaktan bakar ve dinin bütüncü tasavvurunun gerçekliğini kabul etmek istemez. Felsefe, şüpheyi de amaçlaştırır ve her şeyin illetini sorgular.⁶²⁰

Bizler, gerçekliğin temelini oluşturan ve tahlil sürecinde kaybolan, hayatî içsel bağlantıların önemini göz ardı edemeyiz. Spaulding, tahlildeki analiz hususunda bu noksanlığa çare bulmaya çalıştı. O, parçaların bilgilerinin, onların ilişkileriyle birlikte verilmesinin bize bütünün bilgisini verebileceğini iddia eder. Bu iddia mekanik alanda bazı doğruları beraberinde taşır, ancak organik bir bütünün bilgisine uygulandığında faydasız bir çaba olur. Bütünün hususiyetleri, bir bütün olarak, bütünün davranışlarının gözlenmesiyle bilinebilir. Tahlil (analiz) onu açığa çıkaramaz. İkbâl, bu gerçeği göz önünde bulundurur ve pratik sahada analitik yöneme meşru bir

⁶¹⁹ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 58

⁶²⁰ Aydın, “Muhammed İkbâl, Hindistanlı Müslüman Düşünür Şair”, s. 19

zemin tayin etmesine rağmen, bu metodun rolünü abartmaz. Ona göre deneysel bilimler, güvenilir, doğrulanabilir. Hatta, doğa olaylarını tahmin ve kontrol etmekte kullanışlı olan gerçeğin ikincil ve kısmi bilgisini vermesine rağmen, nihai gerçekliği bütünlüğü içinde açıklayamaz. Deneysel bilimler gerçeğe ilgili tam bir görüş veremez.⁶²¹

Düşünürümüz, bir taraftan, tabî ilimleri bütüncü düşünce sisteminin gerçekliğinden uzak olmakla ve parça-bütün, parça-parça ilişkisini sağlıklı kuramamakla eleştirirken; diğer taraftan bir hayat tarzı ve tecrübe merkezi olarak gördüğü din kavramı ve dinî tecrübenin bütünlüğü üzerinde durur.

İkbal, müspet ilmin, kesinliği elde etme ve doğruluk uğruna, bütünü feda etmesinden yakınıır⁶²² ve müspet ilim konusunun, küllî olan benlik tecrübesi çerçevesine konulduğunda tamamen farklı bir hususiyet arz etmeye başlayacağını ifade eder. Ona göre din bir “kül” halinde, mutlak gerçekliği ve gerçeğin tümünü talep eder. Bu nedenle insan tecrübesinin bütün terkipleri ve uzantıları içerisinde merkezi bir yer işgal eder. Ayrıca din mutlak gerçeğin hiçbir parçasını (fer) atlamaz ve ayrı ayrı unsurlarla karşılaşmaktan korkmaz. Halbuki tabiat ilimleri ferîdir. Bu bilimler kendi sistemlerine uymak zorunda olduklarından, mutlak gerçeğin bütün ve tam bir boyutunu açıklayamazlar.⁶²³

Bu bağlamda, müspet bilimler ve felsefeden farklı olarak din, gerçeğin tamamını anlamak ve yorumlamak ister. Bu nedenle din, beşerî tecrübenin bütün verilerini birleştirme ve kaynaştırma görevini üstlenmiştir. Bilim, gerçeğin müşahede edilebilir yanını, din ise bu müşahedelerden de yararlanarak gerçeğin bütünü ve özünü yakalamaya çalışır. Dinin yorumladığı tecrübe alanı ise, bilimin hiçbir alanına yahut verisine indirgenemez.⁶²⁴

⁶²¹ Khatoon, a. g. e., s. 27-28

⁶²² İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 58

⁶²³ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 59

⁶²⁴ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 42

İkbal'e göre din, insan benliğine dair pek çok şeyi sistemli bir şekilde bünyesinde toplamayı başarır. Ona göre din, hem duygu , hem doktrin, hem de faaliyettir (amel). İkbal, Mutezile ve Felasifenin sadece doktrini, sufilerin duyguyu ve Fukahanın ise, sadece eylemi önemseyerek ve ayrı ayrı olan parçalara yoğunlaşarak amacı ve bütünü gözden kaçırdıklarını, halbuki benliğin bir boyutu olan duyguyu düşünceden koparmayıp, akılla sezgiyi karşı karşıya getirmediğimizde ve bunları benliğin organik bütünü içinde anlamlı ve doğal birer unsur olarak gördüğümüzde, yani dini bunlardan biri veya sadece bir kaçının fonksiyonu olarak değil de, benliğin bütünsel bir tecrübe vasıtası olarak algıladığımızda, parçaya takılıp kalmak gibi bir sorunun kalmayacağını ifade eder.⁶²⁵

Dolayısıyla İkbal, bütün-parça ilişkisi söz konusu olduğunda, dini ve bu dini tecrübe eden insan benliğini, “toplamda bütünü meydana getiren parçalar, birbirlerinden hem fonksiyonel olarak ve hem de varlık bakımından bağımsızdır”⁶²⁶ gibi, “toplam” fikri ile açıklama niyetinde değildir.

Ayrıca o, bu iki kavramı tahlil ederken, “bir otomobil ya da bir saat örneğinde olduğu gibi, mekanik bir bütünde, parçaların önemi büyük olup, parçalar birbirlerine fonksiyonel olarak bağımlıyken, birbirlerinden varlık bakımından bağımsızdırlar”⁶²⁷ şeklindeki “mekanik bütün” fikrini de savunmaz.

İkbal'in bütün-parça ilişkisi söz konusu olduğunda, bu kavramları tahlil sürecinde merkeze aldığı esas düşünce, ‘organik bütünlük’ fikridir. “Organik bütünde, bir insan organizmasında olduğu gibi, bütünle parçalar arasında mutlak, doğal bir bağımlılık ilişkisi söz konusudur.”⁶²⁸

Ayrıca organik birlik ve bütünlük tasavvuru, parçalarının işlevleri, bütün içindeki diğer parçaların fonksiyonlarıyla ilişkili olan, hiçbir parçası diğer

⁶²⁵ Aydın, “Muhammed İkbal, Hindistanlı Müslüman, Düşünür, Şair”, s. 18

⁶²⁶ Cevizci, a. g. e., s. 78

⁶²⁷ Cevizci, a. g. e., s. 78-79

⁶²⁸ Cevizci, a. g. e., s. 79

parçalardan bağımsız olarak faaliyet göstermeyen, bir parçasındaki değişimin bütün ve diğer parçaların fonksiyonlarını etkilediği bir ‘bütün birliği’ şeklinde de tanımlanır.⁶²⁹ Bu tanım, İkbâl’in “gerçeklik organik bir bütündür, onun parçaları, hayatî içsel bağlarla birleştirilmiştir. Gerçekliği oluşturan bu ilişkiler, ayrılık ve çoğulluklar üzerindeki bütünlüğü gösterir.”⁶³⁰ fikri ile temelde uyum içerisinde görünmektedir. İkbâl’e göre, her ne kadar, ‘ene’nin mahiyetinin tezahüründe dereceler ve merhaleler var⁶³¹ ise de o, bu merhaleleri onun benlik bütünlüğünün önünde bir engel olarak görmez.⁶³²

İkbâl’e göre soyutlanmış gerçeklik diye bir şey yoktur; çünkü ona göre hakikatler, sistematik birer bütündür (kül). Bu bütünün parçaları, ancak birbirleri ile karşılıklı münasebet içerisinde olduğunda anlaşılır. Mantıksal akıl yürütme tarzı ise, bir hakikatin parçalarını, onların birbirine olan doğal bağlılığını izhar etmek için ayırır.⁶³³

İkbâl, bu akıl yürütmenin nihai noktada amaç haline getirilmesine karşı çıkar. O, çıkarımsal akıl yürütmeye dayanan mantıki yaklaşımın, düşünce-varlık düalizmini gerektirdiği için, bütünü yakalayamadığını ve gerçeklikten uzak olduğunu ifade eder. O, aklın din ile olan ilişkisine önem verir. Ona göre dinin temel ilkeleri akla, fonksiyonel olması bakımından müspet ilmin dogmalarından daha çok ihtiyaç duyar ve hem din hem de akıl, aynı merciden kaynaklanır; ayrıca bunlar birbirlerinin de mütemmimidirler. Ona göre din, gerçekliğin bütününcül incelerken, akıl bu gerçeğin cüzleri ve ayrıntılarına yoğunlaşır. Her ikisi de yeniden inşa edilmek için birbirine ihtiyaç duyar ve gerçeği görmeye çalışırlar.⁶³⁴ Dolayısıyla o, düşünce ve varlığı, birbirinden tecrit edilmeyen bir ‘bütün’ olarak görür.

Düşünürümüz, varlığın bütüncül bilgisini, insanın dinî tecrübesinde arar. Bu bağlamda o gözlem, tefekkür, duygu, idrak ve daha önce

⁶²⁹ Cevizci, a. g. e., s. 299

⁶³⁰ Khatoon, a. g. e., s. 26

⁶³¹ İkbâl, İ. D. T. Y. T., ss. 88-89

⁶³² Khatoon, a. g. e., s. 28

⁶³³ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 102

⁶³⁴ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 20

açıklamaya çalıştığımız kalp, fuad ve basiret yetileri ile, bu tecrübe ile ilişki kurulacağını vurgular.⁶³⁵

Ayrıca ona göre dinî tecrübe, sezgisel tecrübeciliğin bir şekli olarak, rasyonel düşünceye atıfta bulunabilir ve Tanrı'ya ilişkin yaşanılan deneyim Tanrı'nın sıfatları ve evrendeki etkileriyle birlikte, bir bütün oluşturabilir. Bu noktadan hareketle, dinî tecrübe, aşkın varlığın delil, alamet, işaret ve tezahürlerini sezgisel olarak algılamak; vasıtasız kavrama, kutsal ve ilahi olanla içten ve duygusal bir biçimde ilişki kurma olarak açıklanabilir.⁶³⁶

Bu bütünlük, hakikatin içsel ve dışsal simgelerinin mezc edildiği insanın dinî tecrübesidir. Bu bağlamda ben, iki gözlüdür. Bir gözü ile içteki gerçekliği, diğer gözü ile görünen gerçekliği müşahade eder.⁶³⁷

Sonuç olarak İkbâl'e göre dinî tecrübenin, farklı ve rekabet eden isteklerini bir bütün haline getirdiği ve benliğin tecrübelerini tek bir kaynaşık yapı şeklinde geliştirdiği doğrudur. Bu bakımdan din de, insanın bütün hayatının ifadesidir. Din hayatın sadece bir yönüyle değil, hayatın bütünüyle veya bir bütün olarak hayatla ilgilidir. Bu konuda din, bu tutum ile karşılaştırılırsa belirgin hale getirilebilir; çünkü bir tutum, bilinçli ve bilinçsiz yönüyle bir insanın kişiliğinin bütününe içine almaktadır.⁶³⁸

Dolayısıyla, ne benliğin yaşadığı tecrübe ne de benliğin uzantılar bütünü ve birkaç yönü ile onun organik birliği, benliğin herhangi bir özelliğine indirgenebilir.

Şimdi bütüncü düşünce açısından İkbâl'in benliğinin indirgenemezliği ile ilgili görüşlerine geçebiliriz.

İndirgeme, genel olarak, bir şeyi kendisine özel ya da ayrıcalıklı bir konum atfedilen başka bir şeye geri götürme, ya da, o şey aracılığıyla

⁶³⁵ İkbâl, İ. D. T. Y. T., ss. 38-39

⁶³⁶ Yaya, a. g. e., s. 20

⁶³⁷ İkbâl, Yeni Gülşen-i Raz, s. 120

⁶³⁸ İkbâl Han, a. g. m., s. 221

açıklama. Buna göre amaç A'ları açıklamak olduğunda A'ların kendilerine, örneğin ontolojik veya mantıksal bir öncelikleri olduğu için, imtiyazlı bir yer ya da statü verilen B'lerden başka bir şey olmadığı söylenir.⁶³⁹ İndirgemecilik ise genel olarak, karmaşık fenomenlerin en iyi bir biçimde bu fenomenleri temel, ilkel öğelerine ayıran bir bileşen analiziyle anlaşılabilirliğini söyleyen, açıklanmak istenen fenomen, ya da fenomenleri ilk öğelerine irca eden tavrı.⁶⁴⁰

İkbal'de benlik kavramı çok şümullü ve merkezi bir yer tutar. Bu nedenle benlik açıklanırken hiçbir zaman o, sadece bir özelliğine ya da bir uzantısına indirgenemez.

Örneğin Düalist yaklaşım-Benlik ilişkisi söz konusu olduğunda, benliği düalist yaklaşımın öngördüğü ruh-beden ikiliğine ya da sadece ruha indirgemek, İkbal'in kabul etmediği ve karşı çıktığı bir çıkış yoludur. Bu bağlamda o, ruh-beden ya da cevher-cisim ayrımının yanlış olduğunu, İslam'da ruhani ve cismani diye mutlak anlamda iki ayrı sahanın olmadığını söyler.

Örnek olarak, kilise ve devlet, aynı şeyin sathının iki tarafıdır demek doğru olmaz; çünkü İslam'ın varlık tasavvuru bölünmez bir tek hakikattir.⁶⁴¹ İkbal, devamında şöyle söyler:

“Şunu söylemekle yetinelim ki, bu eski hata, insan benliğinin vahdetini iki muayyen ve ayrı hakikate ayrılan, fakat her nasılsa bir temas noktası bulunan, ancak esasta birbirine zıt olan bir çatallaşma keyfiyetinden husule gelmiştir. Halbuki hakikat şudur ki, madde, zaman-mekan ilişkisi içinde ruhtur. Bu itibarla insan denilen vahdet, harici alem dediğimiz şeyle alakalı olarak, fiil ve harekette bulunurken, görüldüğü zaman

⁶³⁹ Cevizci, a. g. e., s. 207

⁶⁴⁰ Cevizci, a. g. e., s. 208

⁶⁴¹ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 175

bedendir. Fakat o sadece faaliyetli olarak görülecek olursa ruhtur. Asıl fikir tevhidin esasıdır.”⁶⁴²

İkbal, Leibniz’de ruh-beden arasında sağlıklı bir ilişki kurulamadığını, bunların birbirine tesir etmede tatminkar olmadığını ve bu ayrımın ruhun veya benliğin ölümsüzlüğünün garantisi olmadığını ifade eder.⁶⁴³ Bu yüzden o, ruh-beden ilişkisinin, enenin vahdetini bozarak ve sevk-idare sıfatı ile onu hükmümsüz bırakabileceğini de zikreder.⁶⁴⁴ O, benliği, ruh-beden düalizminin katı ayrımına indirgememek için, ruhla-bedenin organik bir birlik içinde ‘fiil’de birleştiğini söyler.⁶⁴⁵ Bu açıklamalardan onun, insan benliğini, ruh-beden düalizmine indirgemekten olabildiğince kaçındığını, “her şeyin nihai, en yüksek, zorunlu ve en gerçek diye tanımlanan ‘ruh’ veya ‘idea’ gibi tek bir şeye indirgenebileceği”⁶⁴⁶ inancını benimsemediğini görmekteyiz.

Benlik söz konusu olduğunda, ister düalist anlayış, ister materyalist, isterse davranışçı yaklaşım olsun, İkbal’in bütüncü felsefesinde bir taraftan benliğin ne olduğu açıklanmaya çalışılırken, diğer taraftan benliğin ne olmadığı ya da sadece ne olmayabileceği doğal olarak gösterilmiş olur.

Aslında ikinci durumda, İkbal’in olabildiğince kaçındığı şey, kendisine “indirgeme yanlışı” denilen, mantıki bir hata veya yanlışı analoji önermesidir.

“İndirgeme yanlışı, karmaşık bir bütünün parçalarından ya da kendisini doğuran nedenlerden başka hiçbir şey olmadığına, söz konusu parça ya da nedenlerden birine özdeş olduğuna, karmaşık bir bütünün, parçalarına ya da nedenlerine ilişkin betim ya da tasvirle tam olarak açıklanabileceğine inanma hatası.”⁶⁴⁷

⁶⁴² İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 176

⁶⁴³ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 122

⁶⁴⁴ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 116

⁶⁴⁵ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 123

⁶⁴⁶ Cevizci, a. g. e., s. 208

⁶⁴⁷ Cevizci, a. g. e., s. 208

İkbal, az önce açıkladığımız düalist anlayışla benliği tarif etme anlayışından kaçınmış ve ruh-beden ilişkisini, fiilin organik bütünlüğü ile içersinde fonksiyonel olarak benliğin bir uzantısı ve özelliği olarak ele almıştır. İşte bu durum, düalizm ve benlik söz konusu olduğunda, benliğin, her hangi bir özelliğine, yapısına veya uzantısına indirgenerek açıklanamayacağı düşüncesinden kaynaklanır. Onun bu yaklaşımını içeriklerini daha önce genişçe verdiğimiz aşağıdaki örneklerle daha iyi açıklayacağımız kanaatindeyiz.

İkbal, benliği tarif etmede maddeyi de tek başına yeterli bulmaz. O, maddeyi kabul eder, fakat amaçlaştırmaz. Maddeyi insanın zihni alanının kendini gösterdiği, bildiğimiz hadiseler zinciri ve benliğin diğer bir organik bir boyutu olarak görür.⁶⁴⁸ Dolayısıyla o, Zihin Felsefesinde “zihinsellikle ilgili olguların, fiziki olgulara, yani maddî olgulara ve maddî süreçlerle ilgili vakıalara indirgenebilir olduğunu savunan, zihinsel tüm yetilerin, beyindeki olaylar ya da beyin halleri aracılığı ile açıklanabileceğini öne süren” “indirgemeci materyalist anlayışı”⁶⁴⁹ da kabul etmez. İkbal, materyalist yaklaşımda, maddeye indirgenen, his, duygu, acı, düşünce gibi zihinsel süreçleri tecrübe kanıtına dahi ederek, maddeyi, benliğin bu tecrübesinin ameli organik ve olaylar boyutu olarak tanımlamak ister. Dolayısıyla ona göre, ne bu zihinsel süreçler maddeye ne de insan benliği Materyalist zihin yaklaşımına indirgenebilir. O, böyle bir indirgeme yanlışından da olabildiğince kaçınır.

Diğer taraftan, İkbal’in “benlik” fikrini, Kişi Teorisinin “kişi” kavramına indirgemek de yararlı olmayacaktır. Çünkü ‘benlik’, Kişi Teorisinin öngördüğü ‘kişi’ye, her ne kadar, zihinsel ve fiziksel özellikleri bütün olarak bünyesinde tutması, psikolojik ve fizyolojik tepki sistemlerinin bir anlamdaki bütünlüğünü yansıtması ve bireyselliği vurgulaması bakımlarından benzese de, ‘ben’, ‘kişi’den, bedeni, fonksiyonel olarak görmekle, benliği kurgulanan değil tüm

⁶⁴⁸ İkbal, İ. D. T. Y. T., s. 51

⁶⁴⁹ Cevizci, a. g. e., s. 208

nitelikleri ile kendine delil ve kaim olmasıyla, mutlak anlamda zihin-beden ayrımını kabul etmeyip, bunun sonucunda şuurlu tecrübe ve organik benlik bütünlüğü fikri ile, Kuran bağlamında ‘nefs’ kavramına yüklediği artı ve bütüncül anlamlarla, bedenın mekan ve zamanla olan bağlantısını koparmamakla farklılık arz eder. Dolayısıyla benin kişiye indirgenmesi söz konusu değildir. Böyle bir iddia, İkbâl’in benlik kuramının kapsayıcılığı ve bölünmezliği açısından olsa olsa yine bir indirgeme hatası olur.

Halbuki İkbâl’in kullanmış olduğı ‘ben’ kavramı çok geniş bir muhtevaya, farklı uzantılara sahip olmakla, irade, ölümsüzlük ve toplumla ilişkili olmakla oldukça kapsayıcıdır. Hatta buna en üst benlik olan Tanrı/Mutlak Ego-İnsani Ene ilişkisini de kattığımızda, onun benlik düşüncesinin kişi kavramına indirgenemeyeceğı bir kez daha açık hale gelmiş olur. “Bu bağlamda ister Tanrı’nın isterse insanın kişiliğı söz konusu olsun, kişilik (benlik), hakkında son söz söylenebilecek karakterde bir olgu ya da olay değildir. Çünkü bilinç, ilişki, özgürlük, irade gibi bir öznenin içselliğini yansıtan, zihinsel ve ruhsal tecrübelerin bir toplamı olan kişiliğın, tekrar edilemeyeceğı, bundan dolayı da tam olarak tanımlanamayacağı konusunda bütün personalist filozofların hem fikir olduğunda kuşku yoktur.”⁶⁵⁰

Benliğın davranışları ve iradi eylemleri söz konusu olduğunda, İkbâl’e göre “Benlik nedir?” sorununun cevabı olarak, “Ameldir ve ya fiildir” denemez. İkbâl, insanın eylemlerini, ontolojik, pratik ve zihinsel açıdan değerlendirir ve önemser. Bu bağlamda o, dinî tecrübenin dışı vurumu probleminde, davranış, tecrübenin tezahürü olarak kabul ederek, davranışçılarn sırf eyleme ve gözleme yoğunlaşan ve deruni boyutu göz ardı eden yaklaşımlarından ayrılır. Ona göre ‘ene’, kendini ancak ‘amel’ ile izhar eder.⁶⁵¹ Fakat bu, davranış, ‘ene’yi tamamen temsil edebilir demek değildir. Davranışçılarn, insan zihnini, onun davranışlarına ve gözlemlenebilen hareketlerine eşitlemesi gibi, İkbâl’de benliğın amele indirgenmesi söz

⁶⁵⁰ Urhan, a. g. e, s. 189

⁶⁵¹ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 205

konusu değildir. Fakat, onun “hakiki şahsiyetimiz, bir ‘şey’ değil ‘amel’dir”⁶⁵² görüşü, benliğin indirgenemez oluşuna engel gibi görülebilir. Burada vurgulanan yaklaşım, “insanı, fizik yasaları aracılığıyla açıklanabilen daha aşağı türden havanların davranışlarına, veya insan bilimlerinde toplumsal ya da kültürel fenomenleri grup davranışlarında gözlemlenen davranışlara indirgeme ve bedenin davranışına irca etme”⁶⁵³ gibi ‘Davranışçı indirgeme’ yaklaşımı değildir. Çünkü İkbâl, insanın şahsiyetini, insanın benine eşit görmez. O, şahsiyeti, kişinin kendi alışkanlıkları, karakteri ve davranışları ile oluşan, bir kader profili ve benlik uzantısı olarak görür. Yani şahsiyet, benliği kuvvetlendiren ve davranışlarla pekiştirilen yaratıcı bir zihin kudretinin ürünüdür.⁶⁵⁴

Sonuç olarak İkbâl’de, insanın eylemleri (amel), benliğin, aktif organik ve görünür yanlarını göstermekte, böylece benliğin dinamik bir yapıda, belli bir amaca kanalize olabilen, organik bir bütün olduğu ile ilgili somut bilgiler vermektedir. Fakat bütüncü ve organik benlik felsefesi söz konusu olduğunda, “Amel benliktir” diye bir özdeşlik kurmak, yine bir indirgeme hatası anlamına gelecektir.

⁶⁵² İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 205

⁶⁵³ Cevizci, a. g. e, s. 208

⁶⁵⁴ İkbâl, İ. D. T. Y. T., s. 219

SONUÇ

İkbal’de insan, “benliği” ile tanımlanmaktadır. Benlik ise metafizik, psikolojik ve dini tecrübe boyutları olan en temel kişisel kimlik tanımı ve hakikatidir. İkbal’de “benlik” kavramı Mutlak Ego yani en üst benlik olan Tanrı için, evren ve insan için kullanılır. O, Tanrı’yı hem aşkın hem içkin nitelikleri ile Panateistik bir tasavvurla algılar. Bu çift yönlü Tanrı anlayışı oldukça girifttir. Ve İkbal, bu bakış açısıyla, insan anlayışını kategorik bir yaklaşımla değil, çok yönlü ve girift bir anlayışla ele alır. İkbal’de özellikle gündemde tutulan “benlik” kavramı ve “bütüncül insan anlayışı” İslam kelimcilerinin ve filozoflarının klasik olarak ele aldıkları ruh-beden tartışmasının üstünde ve ötesindedir.

Doğrusu düşünürümüze göre, insanı, zihinde veya hayatta ruh ve beden madde diye ayırmak insanı yanlış anlamamıza neden olur. Bu yaklaşım, kategoriktir ve kayıtsız şartsız olarak bizi sınırları belli profan bir insan tarifine götürür. Öyleyse insan ve onun kişisel kimliği topyekün hayati bir tecrübe bütünlüğünün ve ruhi-maddi hususiyetlerinin toplam hasılasıdır. Toplam hasıla dediğimiz benliğin ruh ve beden niteliklerinin ölümsüzlüğe birlikte namzet oldukları düşünüldüğünde onun ölüm ötesi hayat bağlamında “monistik” bir insan anlayışına sahip olduğu, bunun da onun benlik düşüncesi ile tutarlı olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

Ona göre, hem salt ruhun ölümsüzlüğü öğretisi hem de kategorik olarak ayrı bir beden ölüm ötesi hayattaki varlığı iddiası, savunulması zor temellendirilmesi güç bir düşüncedir. Bu nedenle ölümsüzlük düşüncesinde bütünlüğü sağlayan “benlik” kavramı, bize oldukça kolaylıklar sağlayacaktır. Fakat İkbal’de bu kolaylığın cennet, cehennem, haşır berzah, ve ba’s gibi ölüm sonrası hayatla ilgili meselelerde sağlanamadığı ve bu Kur’ani hakikatle, İkbal tarafından “benlik” kavramıyla başarıyla karşılanamadığı görülmektedir. Aslında aynı zayıflık, zorunlu olarak ruh-beden bağlamında tartışılan kısır ölümsüzlük düşüncesi savunucuları için de geçerlidir. Fakat

İkbal, Tanrı'nın mutlak varlığına ve kudret imkanlarına o kadar güvenmektedir ki, ölümsüzlük, bu imkanlar ve benlikle söz konusu olabilir.

İkbal, aslında ruh ve bedenın işlevsel olarak “fiil”de cem olunmasını da ölümsüzlük imkanını güçlendirmek ve ölüm ötesi hayatın tüm aşamalarında somut bir delil olarak kullanmak için ileri sürmüştür. Dolayısıyla o, ölümsüzlüğü teminat altına almak için ruh kavramından farklı olarak, benliğin kalıcı olan zihnine ve zihinsel niteliklerine özel bir önem atfetmiştir. O böylece zihinsel niteliklerle ve “daimi benlik fikri” ile benliğin ölümsüzlüğünü ve sürekliliğini vurgulamıştır. Böylece düşünürümüz, Kurana uygun ve İslam felsefesinin ölümsüzlük tartışmalarına katkı sağlayıcı bir yöntem ileri sürmüştür.

Bu süreklilik ve ölümsüzlük hali ancak ve ancak benliğin, yeryüzündeki aktif bir halifenin, hür bir şahsiyetin, vahiyle çalıştırılmış bir akıl ve iradenin bilinçli eylemleri ile kazanılır ve hak edilebilir. Dolayısıyla düşünürümüz, iradi özgürlüğe sahip ve eylem-sonuç ilişkisinin sorumluluğunu kabullenen özgün ve özgür bir insan tanımı öngörmektedir.

Ayrıca onun İslam Kelamında tartışılan “kader” ve “insanın fiilleri” ile ilgili yaklaşımının, modern çağın dayattığı yaşam tarzı ile karşı karşıya kalan Müslümanlar için, özgün bir model içerdiği de görülmektedir. Bu yeni kader ve eylem modeli, insanın zihinsel aktivitelerinin onun eylemlerinin müsebbibi olduğu, dolayısıyla düşüncenin (zihin) davranışı doğurduğu önkabulünden hareket eder. Sonra bu davranışlar benliğin alışkanlıklarına, sonra onun karakterine ve nihayet kişiliğine dönüşür. Bu kişilik de onun “kaderi” (ölçü) olur. Bu değişmez bir kuraldır. Çoğu konuda olduğu gibi İkbal, bu konuda da hayata uygun ve Allah'ın insanlık yaşamına yerleştirdiği değişmez kuralları (sünnetullah) eksen alarak yeni bir irade ve kader modeli sunmaktadır.

İkbal'in tam olarak “sosyal bütünleşme” teorisine tekabül eden ve benliğin özgürlüğünü kaybetmeden, cemaat olarak toplumla kaynaşmasını içeren toplum anlayışı ise kanaatimizce özel olarak ele alınıp çalışılacak yeni

bir yüksek lisans tez konusu olabilir. İkbāl, toplumun birliğini “tevhid” kavramından, aktivitesi ve gerçekliğini ise “risalet” kavramından elde edeceğini vurgulayarak, aslında belirlenimci ve modern bir toplum ve insan anlayışı yerine, hem ferdin hem de toplumun katılımcı olduğu sivil ve cemaate dayalı ahlaki ve adaletli bir toplum modeli sunmaktadır. Bu düşünce de onun “benlik” kavramına toplumcu bir özellik atfetmektedir. Bu yönüyle insan benliği “toplumcu bir ene” görünümündedir. Sonuç olarak “benlik” kuramının tahlili, asla böyle bir toplum modelinden bağımsız yapılamaz. Onun “sosyal bütünleşmeci” toplum anlayışı ise akademik hayata farklı bir dini sosyoloji yaklaşımı katabilir.

İkbāl’in zihin felsefesi, benlik kavramını tahlil etme sürecinde belirginleşir. Bu tezde, İkbāl’in “benlik” kavramını tahlil ederken Zihin Felsefesinin temel yaklaşımları ve kavramlarından faydalanılması, İkbāl’le ilgili yapılan akademik çalışmalarda yeni ve özgün bir yöntemdir. Bu yöntem, benlik kavramını düalist, materyalist, kişi, ve davranışçı zihin felsefesi yaklaşımlarının verileri ve kavramları ile tahlil etmeyi içerir. Yapılan bu tahlil, bir taraftan “benlik” kavramını yukarıdaki yaklaşımlardan birinin zihin ve insan tasavvuruna “indirgeme hatasından” korurken, diğer taraftan İkbāl’in “benlik” kavramına yüklediği anlamlar hakkında oldukça somut bilgilere ve sonuçlara ulaşmamızı sağlar. Nihayetinde bu somut bilgiler bize, onun “bütüncül felsefesinin” doğal sonucu olan benlikle ilgili sırasıyla şu sonuçları vermiştir:

1- İkbāl’e göre insan, sırf zihinsel ya da madde değildir. Benlik bu öğretinin ruh-beden, zihin-madde gerilimine dayanarak düalist yaklaşımın insan tasavvuruna indirgenemez. Fakat İkbāl, bin yılların kadim geleneği içerisinde tartışılan ve klasik bir dogma haline getirilen zihin-beden merkezli insan tanımını, tamamen atlamaz. O insanı parçalayarak yapılan bu kategorik tanımın saf ve katıksız bir zihin-ruh ile maddi kuvvetlerin ölü bedeni arasında ki o büyük ve doldurulmaz boşluğun farkında olduğu için, bu iki unsurun fonksiyonel bir birlik içinde fiille açığa çıkmış olduğunu söyler. Bu yönüyle İkbāl “personalist” bir benlik yaklaşımı öngörür.

2- Benliğin sırf madde veya maddenin bir yan unsuru olması doğru bir iddia değildir. Benlik bu öğretinin zihni maddeye özdeş gören sırf maddesel insan yaklaşımına indirgenemez. İnsan bedeni de, maddesel yönüyle zihinsel benlik boyutunun etkisinde olan alt derecedeki bir 'ben'dir. Dolayısıyla bedenin gerçekliği algı ve duygularla kaynaşıktır. Bu düşünce maddeyi atlamayan fakat onu, zihnin emrine veren organik bütünlük fikrinin bir sonucudur. İkbâl'in bedeni ve maddesel boyutu zihinsel güç ve yetilerin etkisinde, fakat bedenle de girift bir ilişki içinde olmasını öngörmesinin İslam Kelamının klasik tartışma alanı olan ruh-beden ilişkisine, olumlu ve çözümleyici bir katkısı olduğu ümidindeyiz.

3- İkbâl'in benlik için önerdiği kişilik, kişi kuramının önerdiği hayalet kişilik tanımından ve kişilik özdeşliği problemini aşması bakımından daha niteliklidir.

4- İnsanın ameli benliğin görünür ve aktif hususiyetlerini ifşa eder. İkbâl'in, benliği, davranışçı yaklaşımın somut argümanları ile büyük oranda kesişir. Onun benlik düşüncesi bu açıdan davranışçıdır.

Düşünürümüz benliğin özellikleri, terbiyesinde kaydedilmesi gereken aşamaları, benliği kuvvetlendirecek ve zayıflatan hususları açıklarken, zihin felsefesinde gerçekleşme imkanı tartışılan "Fonksiyonel Birlik" düşüncesini savunmakta ve bu düşünceyi benlik düşüncesi ile kaynaştırarak nihai sonuçlarını belirlemektedir. "Fonksiyonel Birlik", İkbâl'in bütüncü benlik felsefesinin bir başka açıdan ifadesidir ve benliğin manevi ve karakteristik niteliklerini içerir.

Buraya kadar yapılan açıklamalardan çıkan diğer sonuç da şudur ki, İkbâl'de din, dini tecrübe ve benlik kavramlarının göze çarpan 6 boyutu vardır.

- 1) Sosyal boyut: Benlik ve Toplum, Amel-Davranışlar, Tevhid, Risalet.
- 2) Zihinsel boyut: Bilinç, Şuur, Ruh, Basiret, Kalp, Kişi, Akıl.
- 3) Fiziksel boyut: Beden, Fizik, Madde, Davranış-Amel, Evren, Beyin.

4) Manevi boyut: Dini tecrübe, Benliğin fonksiyonel ve ahlaki yönleri, Sezgi, İbadetler, Dua.

5) Metafizik Boyut: Benlik ve Mutlak Ego arasındaki dini ve tecrübi ilişki

6) İşlevsel Boyut: Benlikteki Fonksiyonel Birliğin nitelikleri.

Bu 6 nitelik, tahlil sürecinde, benliğin, en temel karakteristik özelliğidir. Bu özellikler hem felsefi ve psikolojik boyutları hem de dini ve tecrübi boyutları olan girift ve hayata uygun bir insan modeli çizerek, İkbâl'in, "indirgeme hatası"ndan uzak "bütüncü benlik" anlayışını genel hatları ile ele verir.

KAYNAKÇA

- ALBAYRAK, Ahmet, “Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi”, **Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, sayı 2, Haziran, 2005. ss. 65-80
- ALTUNER, İlyas, “Muhammed İkbâl’de Benlik Felsefesi”, (Erişim) <http://altuneril.tripod.com> (12 Temmuz Pazar)
- ARSLAN, Ahmet, **Felsefeye Giriş**, Ankara, Vadi Yayınları, 6.bs., 2002.
- AYDIN, Mehmet S., **Din Felsefesi**, İzmir, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 10.bs., 2002.
- _____, **İslam Felsefesi Yazıları**, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2.bs., 2000.
- _____, “Muhammed İkbâl, Hindistanlı Müslüman Düşünür Şair” maddesi, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, cilt 22, Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, ss. 17-23
- _____, “Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, cilt 22, Ankara, 1985.
- BOLAY, Süleyman Hayri, **Felsefe Doktrinleri Ve Terimleri Sözlüğü**, Ankara, Akçağ Yayınları, 9.bs., 2000.
- _____, **Felsefeye Giriş**, Ankara, Akçağ Yayınları, 1.bs., 2004.
- _____, **Türkiye’de Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi**, Ankara, Akçağ Yayınları, 4.bs., 1995.
- BOUCHEL, KİHLSTROM, PİOLAT, “Benlik Modelleri”, (Erişim) <http://www.psikolojisayfam.com> (12 Temmuz 2008)
- CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2.bs., 2003.
- ÇELİK, İsa, **Muhammed İkbâl’in Tasavvufî Düşüncesi**, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1.bs., 2004.
- ELİAÇIK, R.İhsan, **Çağa İz Bırakan Müslüman Önderler**, Muhammed İkbâl, İstanbul, İlke Yayıncılık, 1.bs., 2004.

- ERDEM, Hüsameddin, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Konya, 4.bs, Konya, Hü-er yay. 2000
- ERSANLI, Kurtman, “Öğrenmede Davranışsal Yaklaşımlar”, **Gelişim ve Öğrenme Psikolojisi**, Editör, Binnur Yeşilyaprak, Ankara, Pagem Yayıncılık, 7.bs., 2004, ss. 170-197
- FARUQİ, Abdullah, “İkbal’in Eğitimle İlgili Düşünceleri”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, cilt 3, sayı 2, 2003, ss. 195-210
- GARAUDY, Roger, **20. Yüz Yıl Biyografisi**, Ankara, Fecr Yayınevi, 1.bs.,1989.
- GÜÇLÜ, Ali Baki-UZUN, Erkan, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Hüsrev Yoksal-Sanat Yayınları, 2005.
- GÜNAY, Enver, **Din Sosyolojisi**, İstanbul, İnsan Yayınları, 6.bs., 2003.
- GÜNDAY, Şeref, **Zihin Felsefesi**, Bursa, Asa Yayınları, 1.bs., 2003.
- GÜNDÜZ, Şinasi, **Din ve İnanç Sözlüğü**, Ankara, Vadi Yayınları, 1. bs., 1998.
- HASSAN, Riffat, “İkbal’in Düşüncesinde İrade Hürriyeti ve Kader”, **İkbal’in Düşünce Dünyası**, Der., Ahmet Albayrak, İstanbul, İnsan Yayınları, 1. bs., 2004, ss. 91-106
- İKBAL HAN, Asif, “James ve İkbal, (Din Psikolojisine Yeni Bir Yaklaşım)”, **İkbal’in Düşünce Dünyası**, Der., Ahmet Albayrak, İstanbul, İnsan Yayınları, 1.bs. 2004, ss. 209-226.
- İKBAL, Muhammed, **Bang-ı Dera (Kervanın Çağrısı)**, çev. N. Ahmed Asrar, **Doğudan Esintiler** içinde, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1981.
- _____, **Benlik Ve Toplum**, çev., Ali Yüksel, İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 3.bs., 1999.
- _____, **Cavidname**, çev., Annemarie Schimmel, İstanbul, Kırkambar Yayınları, 1999.
- _____, **İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü**, çev., Sofi Huri, İstanbul, Kırkambar Yayınları, 1999.
- _____, **İslam Felsefesine Bir Katkı**, çev., Cevdet Nazlı, İstanbul, İnsan Yayınları, 2.bs., 1997.

_____, **Rumuz-u Bihodi**, çev. Ali Yüksel, İstanbul, Benlik ve Toplum içinde, Birleşik Yayıncılık, 1999.

_____, **Şarktan Haber (Peyam-ı Meşrik)**, çev., A.Nihat Tarlan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1971.

_____, **Yansımalar**, çev., Halil Toker, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1.bs., 2001.

_____, **Yeni Gülşen-i Raz**, çev., Ali Nihad Tarlan, İstanbul, Kervan Matbaası, 1959.

_____, **Zebûr-u Acem**, İstanbul, çev. Ali Nihad Tarlan, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1971.

İZZETBEGOVİÇ, Ali, **Doğu ve Batı Arasında İslam**, İstanbul, Nehir Yayınları, 8.bs., 2004.

KAPLAN, İbrahim, “Muhammed İkbâl’in Islahat Projesinde İnsanın Kaderi Problemi”, **Kelam Araştırmaları Dergisi**, sayı 1, 2003, ss. 71-88

KARAHAN, Abdulkadir, **Doğudan Gelen Ses**, İstanbul, Ufuk Kitapları Yayıncılık, 2.bs., 2001.

KARLIĞA, Bekir, “Cisim”, maddesi, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, cilt 8, Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, ss. 28-31

KAYANI, Muhammed Han, **Felsefe Din Siyaset Ve Şiir Dünyasıyla İkbâl**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002.

KAZMI, Latif Hüseyin, “İkbâl’de İnsan Varlığı Kavramı”, çev., Hasan Ayık, **İkbâl’in Düşünce Dünyası**, Der., Ahmet Albayrak, İstanbul, İnsan Yayınları, 1. bs., 2004, ss. 165-182

KHATOON, Jamila, **İkbâl’in Felsefe Sisteminde Tanrı İnsan ve Kainat**, çev., Celal Türer, İstanbul, Üniversite Kitabevi Yayınları, trsz.

KILIÇ, Cevdet, “Muhammed İkbâl’in Düşüncesinde Benlik Felsefesi”, (Erişim) <http://perweb.firat.edu.tr/personel/yayinlar/> (10 Haziran2008)

KOÇ, Turan, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2.bs., 2005.

KONRAD, Stefan - HENDL, Claudia, **Duygularla Güçlenmek**, İstanbul, Hayat Yayınları, 2003.

KORLAELÇİ, Murteza, “İnsan Benliği”, **Felsefe Dünyası Dergisi**, sayı 15, Bahar, Ankara, 1995. ss. 30-41

- KUTLUER, İlhami, **İbn-i Sinâ Düşüncesinde Zorunlu Varlık**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002.
- LAHHABİ, M. Aziz, **İslam Şahsiyetçiliği**, çev., İsmail Hakkı Akın, İstanbul, 1972.
- MAKALE, “Benlik Yitimi”, (Erişim) <http://tr.wikipedia.org/wiki> (12 Temmuz Cumartesi)
- MCCRONE, John, **Aklıdışılık Miti**, çev., Şen Süer Kaya, İstanbul, Milliyet Kitapları, 1.bs., 1997.
- MİCHAEL, M., **Philosophy in Mind**, Londra, 1994.
- MÜNEVVER, Muhammed, **İkbal Ve Kur’ânî Hikmet**, çev., Ali Özkan, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995.
- NAGEL, Thomas, **Her Şey Ne Anlama Geliyor? (Felsefeye Küçük Bir Giriş)**, çev. Hakan Gündoğdu, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1.bs., 2004.
- REDHAUSE, **İngilizce-Türkçe, Türkçe-İngilizce El Sözlüğü**, İstanbul, Sev Matbaacılık ve Yayıncılık A.Ş., 12.bs., 2003.
- RÜŞD, İbn, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, İstanbul, Kırkambar Yay., 1998.
- RYLE, Gilbert, **Zihin Felsefesi**, Afa Yayınları, çev., Sara Çelik, İstanbul, 1995,
- SARTRE, Jean Paul, **Varoluşçuluk**, çev., Asım Bezirci, İstanbul, Say Yayınları, 18.bs., 2003.
- SCHIMMEL, Annemarie, **Muhammed İkbal**, İstanbul, Ötüken Yayıncılık, 2007.
- SEARLE John R., **Zihnin Yeniden Keşfi(Zihin Felsefesi)**, çev., Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004.
- SHAFFER, Jerome A., **Zihin Felsefesi**, çev., Turan Koç, İstanbul, İz Yayıncılık, 2.bs., 2005.
- T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, **Dînî Kavramlar Sözlüğü**, Haz., İsmail Karagöz, Ankara, 2005.
- SİNA, İbn, “**Nefs Tözünün Beden Tözünden Ayrı Olduğuna Dair**” çev., Hasan Şahin, **İslam Felsefesi Tarihi Dersleri**, Ankara, İlahiyat Yayınları, 2000, ss. 141-142

TAYLAN, Necip, **Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi**, İstanbul, 4. bs., Ensar Neşriyat, 1997.

_____, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, İstanbul, Ay Işığı Kitapları Yayıncılık, 1998.

TÜRER, Celal, “William James’ten Muhammed İkbâl’e” **Felsefe Dünyası Dergisi**, sayı 29, ve (Erişim) [http://www.felsefelik.com/felsefedunyasi/\(12Temmuz2008\)](http://www.felsefelik.com/felsefedunyasi/(12Temmuz2008))

ULUDAĞ, Süleyman, “ENE” maddesi **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, cilt 11, İstanbul, Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, ss. 232-233

URHAN, Veli, **Lebiniz ve Muhammed İkbâl’de Tanrı-Alem İlişkisi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 1988.

_____, **İnsanın ve Tanrının Kişiliği (Bilinçler Arası İlişki)**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 1.bs., 2002.

UYANIK, Mevlüt, **Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2. bs., 2001.

_____, **İslam Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik (Hasan Basri Örneği)**, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2.bs., 2001.

_____, **İlk İslam Filozofu Kindî’ye Göre Alemin Mahiyeti Sorunu** (Kozmolojik Bir Meselenin İtikadi bir Boyut alması.) I. İslam Felsefesi Meseleleri Sempozyumu, Ankara, 8-9 Kasım 2002.

_____, **Kur’an’ın Tarihsel Ve Evrensel Okunuşu**, Ankara, Fecr Yayınevi, 1. bs., 1997.

VENEAUX, Roger, **Egzistansiyalizm Üzerine Dersler**, çev. Murteza Korlaelçi, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1994.

WITTGENSTEIN, Ludwig, **Felsefi Soruşturmalar**, çev., Deniz Kanıt, İstanbul, Küyerel Yayınları, 1.bs., 2000.

YAR, Erkan, **Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 1. bs., 2000.

YARAN, Cafer Sadık, **Bilgelik Peşinde**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2002.

YASA, Metin, **Felsefi ve Deneyisel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 1.bs., 2001.

_____, **İbn Arabî ve Spinoza'da Varlık**, Ankara, Elis Yayınları, 1.bs., 2003.

YAYA, Alim, **Muhammed İkbâl'de Tanrı Anlayışı**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun, 2006.

ÖZET

[YURTTAŞ, Tahsin]. [Muhammed İkbâl Felsefesinde Benlik Kavramı (Zihin Felsefesi Açısından Bir Tahlil)], [Yüksek Lisans Tezi], Ankara, [2009].

Üç ana bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünde, konumuza düşünsel bir temel olması bakımından Zihin Felsefesini, bu yeni felsefe dalının bilinen yaklaşımlarını ve temel kavramlarını ele aldık. Bu bölümdeki temel hedefimiz genç bir felsefe dalı olan Zihin Felsefesi hakkında bilgi vermek ve İkbâl'in benlik kavramını tahlil etme sürecinde, gerekli kavram, düşünce ve bilgileri sağlamak için yöntemimizi ortaya koymaktır.

Tez çalışmamızın ikinci bölümünde ise, “benlik” kavramının Tanrı ile ilişkisini, İkbâl'in sürekli vurguladığı “organik zat” fikrini, ayrıca Tanrı'nın varlığına ilişkin sunulan kanıtları ve İkbâl'in dini tecrübe kanıtını organik zat fikrine ve Tanrı'nın varlığı fikrine kanıt yapışını ele aldık. Böylece İkbâl'in, “benlik” kavramını sadece insan için değil evren, Tanrı ve tüm varlıklar için kullandığını ifade etmeye çalıştık. Devamında ise İkbâl'in insan anlayışı hakkında bir ön bilgi verdik.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde ise, İkbâl'in önem attığı “benlik” kavramının diğer tanımları ve İkbâl'in vurguladığı şekliyle bir tahlilini, devamında ise İkbâl'in “benlik” kavramının bir nevi uzantıları ve kendileriyle varolduğu sayılan benliğin ölümsüzlüğü, insan hürriyeti ve bunun benlikle ilişkilerini, ve benlik için ifade ettiği anlamın ne kadar önemli olduğunu, benlik kavramının, ruh-beden ilişkisi söz konusu olduğunda, bütünlüğünü nasıl sağladığını ve benliğin kendi varlığının bilincinde olarak toplumla kaynaşarak, nasıl yeni bir bütün oluşturduğunu ifade etmeye çalıştık.

Bu bölümün ikinci kısmında ise, İkbâl'deki “benlik” kavramının Zihin Felsefesindeki yaklaşık ifadesini ve benliğin Zihin Felsefesindeki yaklaşımlarla netleşen çeşitli özelliklerini ve İkbâl'in benliği tüm uzantıları ve hususiyetleri ile indirgenemez bir bütün olarak nasıl kabul ettiğini ve bu bütünlüğü sağlamada çözüm olarak sunduğu “organik benlik” tasavvurunu ele almaya gayret gösterdik.

Anahtar Sözcükler

- 1. Benlik
- 2. İnsan
- 3. Zihin
- 4. Bütün
- 5. Organik

ABSTRACT

[YURTTAŞ, Tahsin]. [The Conception of Ego in Philosophy of Mohammad Iqbal (An Analysis in Terms of Philosophy of Mind)], [Master Thesis], Ankara, [2009].

In the first chapter of our study which makes up there main chapters , we handled Philosophy of Mind in terms of being a intellectual base for our topic, the known approaches of this new branch of philosophy and its fundamental conceptions. Our goal in this chapter is to give information about Philosophy of Mind being a young philosophy branch and to display our method for providing required conceptions, thoughts and informations in the process of analysis of Iqbal's conception of ego.

In the second chapter of our thesis, we handled the relation of the conception of ego with God, the idea of organic individual on which Iqbal emphasizes continuously, also, provided evidences to existence of God and Iqbal's idea of that religious experiment proof to the idea of organic individual and to the idea of existence of God. Thus, we tried to explain that Iqbal uses the conception of ego not only for human but also for universe, God and all creatures. After that, we gave an advance information about Iqbal's insight of human.

In the third chapter of our study, we tried to explain that other definitions of the conception of ego to which Iqbal imputes importance and an analysis in the format that Iqbal emphasizes. After that, variety extentions of Iqbal's conception of ego and assumed that self-existed immortality of ego, freedom of human and of which relations with ego and being how important for ego's explaining a meaning, when soul - body relation is point at issue, how the conception of ego has its integrity and, in the knowledge of its own existence, how the ego formed a new integrity by merging with society.

In the second part of this chapter, we had effort to handle that Iqbal's conception of ego's corresponding approximate expression in Philosophy of Mind and various properties which has clarified with approaches in

Philosophy of Mind and how Iqbal accepted the ego as not able to be reduced integrity with all its extentions and particularities and his consideration of organic ego having been provided as solution to have this integrity.

Key Words

1. Ego
2. Human
3. Mind
4. Integrity
5. Organic