

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

MUHAMMED İKBAL'DE MİSTİK TECRÜBE

Bünyamin GÜLMEZ

Danışman
Prof. Dr. Osman BİLEN

2008

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

MUHAMMED İKBAL'DE MİSTİK TECRÜBE

Bünyamin GÜLMEZ

Danışman
Prof. Dr. Osman BİLEN

2008

YEMİN METNİ

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

.../.../2008

Bünyamin GÜLMEZ

YÜKSEK LİSANS TEZ SINAV TUTANAĞI

Öğrencinin

Adı ve Soyadı : Bünyamin GÜLMEZ
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Programı : Din Felsefesi
Tez Konusu : Muhammed İkbâl'de Mistik Tecrübe
Sınav Tarihi ve Saati:

Yukarıda kimlik bilgileri belirtilen öğrenci Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün tarih ve sayılı toplantısında oluşturulan jürimiz tarafından Lisansüstü Yönetmeliği'nin 18. maddesi gereğince yüksek lisans tez sınavına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini dakikalık süre içinde savunmasından sonra jüri üyelerince gerek tez konusu gerekse tezin dayanağı olan Anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin,

BAŞARILI OLDUĞUNA	<input type="radio"/>	OY BİRLİĞİ	<input type="radio"/>
DÜZELTİLMESİNE	<input type="radio"/>	OY ÇOKLUĞU	<input type="radio"/>
REDDİNE	<input type="radio"/>		

ile karar verilmiştir.

Jüri teşkil edilmediği için sınav yapılamamıştır. ***
Öğrenci sınava gelmemiştir. **

* Bu halde adaya 3 ay süre verilir.
** Bu halde adayın kaydı silinir.
*** Bu halde sınav için yeni bir tarih belirlenir.

Tez burs, ödül veya teşvik programlarına (Tüba, Fulbright vb.) aday olabilir.	<input type="radio"/>	Evet
Tez mevcut hali ile basılabilir.	<input type="radio"/>	O Tez
gözden geçirildikten sonra basılabilir.	<input type="radio"/>	O
Tezin basımı gerekliliği yoktur.	<input type="radio"/>	O

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

..... Başarılı Düzeltme Red

..... Başarılı Düzeltme Red

..... Başarılı Düzeltme Red

ÖZET

Tezli Yüksek Lisans

Muhammed İkbâl'de Mistik Tecrübe
Bünyamin GÜLMEZ

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Bu tezin konusu, asrımızın büyük düşünürlerinden biri olan Muhammed İkbâl'in Mistik Tecrübe hakkındaki görüşleridir. Amacımız Muhammed İkbâl'in düşünce dünyamızdaki yerini ve onun konuyla alakalı orijinal görüşlerini ortaya koymaktır. Bu amacı gerçekleştirmek için mümkün olduğunca bizzat Muhammed İkbâl'in kendi eserine müracaat edilmiştir.

Dikkate alınması gereken ilk nokta, mistik tecrübenin tarafımızdan yakinen bilinmesidir. Bu tecrübe, diğer insanî tecrübelerden farksız olarak bilimiz için gereken veri ve bulguları veriyor. Bütün tecrübeler doğrudan vuku bulurlar. Nasıl ki, normal tecrübenin sahaları, dış dünya hakkındaki bilimizle ilgili sezîş ve verilerin yorumlanmasına bağlıdır, mistik tecrübenin kapsamı da Allah hakkındaki bilimizi açıklanması ve yorumlanmasına bağlıdır. Mistik tecrübenin doğrudan ve araçsız olmasında ki anlam sadece diğer şeyler gibi Allah'ı da bilmemizdir.

Allah, matematiksel bir olgu değildir. Allah, tecrübeye dayanmayan yalnız karşılıklı ilişkilerde bulunan bir takım kavramlardan oluşan bir sistem de değildir. Mistik hal, bizi Mutlak Hakikat'in küllî kısmıyla temasa getirir. Bu kısımda bir birine zıt olan muharrikler birleşerek tahlil edilmeyecek bir birlik oluştururlar. Bu öyle bir birliktir ki ihtiva ettiği şeyler arasında özne nesne farkı tamamıyla ortadan kalkar. Mistik hal, her şeyden üstün her şeye egemen ve bir an için tecrübeyi yaşayanın ferdi şahsiyetini aşan yegâne ve olağanüstü diğer zat ile yakın ve içten temas kurmasıdır. Muhtevasına bakılırsa mistik hal, hayli âfakidir ve yalnız subjektifliğin sesli dünyasına çekilme hareketi olarak görülmemelidir.

Anahtar Kelimeler: Mistik, Tecrübe, Muhammed İkbâl, Âlem, Tanrı

ABSTRACT

**Master Of Arts with Thesis
Mystic Experience of Muhammed Iqbal**

Bünyamin GÜLMEZ

**Dokuz Eylul Universty
Institute Of Social Sciences
Department of Philosophy And Religion Sciences**

The main subject of this thesis is one the thoughts of Muhammed Iqbal's about Mystic Experience, who is one of the famous philosophers of our century. The aim of our study is to introduce the importance of Iqbal in our thinking world and his original thoughts related to subject. In order to reach this aim, M.Iqbal's own Works have been tried to use as much as possible.

The first point to note is the immediacy of mystical experience. In this respect it does not differ from other levels of human experience which supply data for knowledge. All experience is immediate. As regions of normal experience are subject to interpretation of sense-data for our knowledge of the external world, so the region of mystic experience is subject to interpretation for our knowledge of God. The immediacy of mystic experience simply means that we know God just as we know other objects.

God is not a mathematical entity or a system of concepts mutually related to one another and having no reference to experience. The mystic state brings us into contact with the total passage of Reality in which all the diverse stimuli merge into one another and form a single unanalysable unity in which the ordinary distinction of subject and object does not exist. Mystic state is a moment of intimate association with a Unique Other Self, transcending, encompassing, and momentarily suppressing the private personality of the subject of experience. Considering its content the mystic state is highly objective and cannot be regarded as a mere retirement into the mists of pure subjectivity.

Key Words: Mystic, Experience, Muhammed Iqbal, World, God

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	ii
TUTANAK	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	viii

GİRİŞ

1. BİR DİNÎ TECRÜBE ÇEŞİDİ OLARAK MİSTİK TECRÜBENİN TANIMI VE ÖZELLİKLERİ	1
2. MİSTİK TECRÜBENİN YAPISI	5

BİRİNCİ BÖLÜM

İKBAL'İN FELSEFESİNDE TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ

1.1. TANRI'NİN MAHİYETİ	8
1.1.1. Kendini Bilen İrade Olarak Hakikat	11
1.1.2. Güzellik Olarak Hakikat	11
1.1.3. Nur ya da Fikir Olarak Hakikat	13
1.2. ÂLEMİN MAHİYETİ	14
1.3. TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ	19

İKİNCİ BÖLÜM

İKBAL'DE TANRI-İNSAN İLİŞKİSİ VE MİSTİK TECRÜBE

2.1.	MUHAMMED İKBAL'DE VAHDET-İ VÜCUT DÜŞÜNCESİ	24
2.2.	MUHAMMED İKBAL'DE VAHDET-İ ŞUHUT DÜŞÜNCESİ	33
2.3.	MUHAMMED İKBAL'DE İNSAN VE İNSAN-I KÂMİL	38
2.4.	MUHAMMED İKBAL'DE BENLİK FELSEFESİ	47

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İKBAL'İN MİSTİK TECRÜBESİNİN TOPLUMSAL UZANIMLARI

3.1.	AHLÂKÎ UZANIMLARI	55
3.2.	SİYASİ UZANIMLARI	59
	SONUÇ	69
	BİBLİYOGRAFYA	73

KISALTMALAR

a.g.e.	:	Adı geçen eser
AÜİFD	:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	:	Bin, İbn
bkz.	:	Bakınız
Çev.	:	Çeviren
DEÜİFD	:	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	:	Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı İslam Ansiklopedisi
İ.B.B.K.İ.D.B	:	İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı
s.	:	Sayfa no
Vb.	:	Ve benzerleri
Yay.	:	Yayınları

GİRİŞ

1. BİR DİNÎ TECRÜBE ÇEŞİDİ OLARAK MİSTİK TECRÜBENİN TANIMI VE ÖZELLİKLERİ

Bilindiği üzere mistik tecrübe, bir tür dînî tecrübedir; yani, dînî tecrübe ailesine mensup bireylerden biridir. Bu nedenle, genel anlamda dînî tecrübenin taşıdığı temel karakteristikleri, mistik tecrübe de taşımaktadır.¹ Mistik tecrübe, dînî tecrübenin tarihte öne çıkan bir biçimi olup çeşitli doktrinlerin terimleriyle ifade edildiği ve tek bir doktrinden söz edilmediği için basit olarak tanımlanması oldukça güçtür. Orta çağ teologları mistik teolojiyi “tecrübî hikmet, aşkın yönlendirmeyle ruhun Tanrıya doğru teveccühü; ilâhî aşk sayesinde ulaşılan tecrübî bilgi” şeklinde tanımlamıştır. Alman şairi **Johann Wolfgang von Goethe** (1749-1832)’nin tanımı ise “kalbin skolastiği, duyguların diyalektiği” biçimindedir. Bazıları da mistik tecrübeyi aklî etkinlikle ilişkilendirmektedir. Meselâ Hint filozofu **Sarvepalli Radhakrishnan** (1888-1975), bu aklî niteliğe vurgu yapmış ve mistisizmi analitik düşünceye karşılık “eşyayı anlamlı bir bütün içinde bir araya getiren bütünleşmiş düşünce” olarak tanımlamıştır. Mistisizmin ünlü uzmanlarından **Evelyn Underhill** (1875-1941)’in tanımı ise “Hak ile birleşme sanatı” biçimindedir. **William Ralph Inge** (1860-1954), **Mysticism in Religion** adlı eserinde, “*ben’in Tanrı ile bir olduğunu doğrudan hissetmesi*” (Otto Pflieger), “*ruhun Tanrı ile ilişkisinde bütün nispetlerin ortadan kalktığı zihnî tutum*” (Edward Caird), “*tecrübe edilen her şeyin aslında bir şeyle, yani bir varlığın yahut başka bir şeyin sembolüyle ilgili olduğunun bilincine ulaşma*” (Richard Nettleship) mistisizm hakkında yapılmış çeşitli tanımlamalara yer vermektedir.²

Bunların yanı sıra ünlü filozoflar üzerinde etkisine dikkat çekmekle birlikte mistisizmin öznel olduğu ve dış dünya hakkında hiçbir nesnel doğru sağlamayacağı görüşünde olan **Bertrand Russel** (1872-1970)’a göre mistisizm, evrenle ilgili inançlar üzerindeki belli bir duygu derinliği ve yoğunluğundan başka bir şey değildir. Mistik tecrübenin en karakteristik yönü, mistiklerin Tanrı ile vasıtasız bir temas kurduğu

¹ Ramazan Ertürk, **Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi**, Fecr Yayınları, Ankara, 2004, s. 75.

² **İlhan Kutluer**, “Mistisizm”, DİA, İstanbul-2000, XXX, s.188.

iddiasında kendini göstermektedir. Söz konusu temas, tipik biçimde sık sık *vizyon görme* ve *bir olma* tabirleriyle ifade edilen bir bilgi biçimine işaret etmektedir. Hinduizm, Budizm, Taoizm, Konfüçyanizm gibi Doğu dinleri, Grek-Hellenistik mistik dinleri ve felsefeleri, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi semavî dinlerle ilgili araştırmalar neticesinde ulaşılan sonuç, bütün büyük dünya dinlerinde mistisizmin ifade edilmiş tarzları arasında bir hayli fark bulunduğu; ancak aynı zamanda tecrübe ve anlayışta belirgin şekilde birlik görüldüğüdür. Buna göre farklı dünya dinlerindeki mistik tecrübelerin; mutlak hakikat, ilâhî varlığın içkinlik ve aşkınlığı, benliğin Tanrı ile bir olması, evrendeki kötülüğün mahiyeti ve mânevî yetkinliği ifade eden kavramlarla ilgili göz ardı edilmez ortak yanları bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu tespit, dünyadaki bütün mistik doktrinlerin, birbirinin tamamen aynı olan kavramlar ve yapılar içerdiği anlamına gelmemektedir. Meselâ mutlak hakikat tecrübesi ile ilgili olarak bazı mistikler *Şahsî Tanrı* terimleriyle konuşurken, bazıları *Brahman*, *boşluk*, *Nirvana*, *bir*, *iyi* gibi gayri şahsî bir gerçek varlıktan söz etmektedir. Bütün mistiklere göre mutlak hakikatin varlığı aşkındır; fakat aynı zamanda mutlak hakikat zaman ve mekânda bulunan bütün bir evrenin esasen tek olan iç ve zâtî varlığıdır. Bu, ilk bakışta bir panteizm izlenimi uyandırsada mutlak hakikatle evren arasında tam bir ontolojik özdeşlik olduğu anlamına gelmez. Bütün mistik ekollerde insanın, ruhunda mevcut daha derin ve üstün bir idrakle tabiatının normal sınırlarını aşarak Tanrı ile bir olabileceği veya Nirvanaya ulaşabileceği vurgulanır. Buna göre insanda iki “ben” vardır. Bunlardan **süflî** ve **egoist** olanı söz konusu tecrübeyi mümkün kılma yolunda bir engeldir ve aşılmalıdır. Farklı geleneklerde farklı terimlerle anılan **ulvî ben** ise süflî âlemdeki yaşantıların ürettiği hayalî benden ayrı olarak evrenin iç yüzündeki birliği kavrama ve mutlak varlıkla bir olma istidadındaki derinlerde olan bendir. Mistiklerin birleştiği hususlardan biri de kötülüğün kaynağının fizik ve duyular dünyasının gerçeği hakkındaki bilgisizliğin olduğudur. Bu görüşe paralel olarak mistikler ruhu gerçek yolundan alıkoyan, onu süflî benin ya da dünyevi hayatın hâkimiyeti altına sokan ve Tanrı’dan ayıran bütün niteliklerinden arınma fikri konusunda da birleşmektedirler. Genellikle mistisizme göre insanın yeryüzündeki varlığının başlıca amacı kendi gerçek varlığını keşfetmek ve onunla aynileşmektir. Böylece insan ilahî cevherin bilgisine erişecek, hakikati sınırlı beşeri

idrak vasıtalarıyla değil; nasılsa öyle tanıyacak ve ezeli hayat, kurtuluş, aydınlanma gibi çeşitli isimlerle anılan varoluş durumlarına erişecektir. Bu evrensel görünümüyle mistik tecrübe sadece dünyanın her yerinde, her çağda ve her dinde var olmakla kalmaz, aynı zamanda mistik bilincin bulunduğu her yerde ya birbirinin aynı veya benzeri formlarda kendini gösterir. Bu sebeple mistisizm bazen ezeli felsefe (perennial philosophy) şeklinde de isimlendirilir.³ Bu bağlamda, mistik tecrübenin iki başlık altında ele alındığı görülür. Bunlardan birisi, dîni ve mistik tecrübeyi hiçbir nesnel referansı olmayan ve onu tamamen sosyo-kültürel koşulların ürünü olarak gören **postmodernist bağlamsalci/yapılandırmacı/inşacı** (contextualist/constructivist) düşünürler ve bunun tam karşısında yer alan ve evrensel birlik mistisizmini savunan **perennialist** düşünürlerdir.⁴

En genel tanımıyla mistik tecrübe, bireyin kutsal ile karşılaşma ânında yaşadığı tecrübenin adıdır. Ünlü siyer yazarı **Martin Lings** (1909-2005)'in ünlü mutasavvıf **Muhyiddin İbn-i Arabî** (1165-1239)'nin bir duasından ilhamla yaptığı tanımlamaya göre ise mistik tecrübe, “Sonsuzluk okyanusundan sonlu âlemin kıyılarına zaman zaman gelen devâsâ inkişaf ve ilham dalgalarından birinin câzibesine kapılıp, o dalga ile birlikte onun Ezeli, Ebedî ve Sonsuz kaynağına doğru sürüklenip gitme” tecrübesidir.⁵ Kısaca bu şekilde tanımlayabileceğimiz mistik tecrübenin, (bir anlamda, onu diğer tecrübelerden ayıran) kendine mahsus bir takım özellikleri vardır. Mistik tecrübenin, çeşitli tanımlarını verdikten sonra şimdi de kısaca bu tecrübenin özelliklerini maddeler halinde vermek istiyoruz:

a) Mistik tecrübe, doğrudan doğruya yaşanan vasıtasız bir tecrübedir; ânîdir ve uzun süre devam eden bir mahiyet göstermez.

b) O, tahlili mümkün olmayan bir bütündür. Bazılarına göre onun tahlil edilemeyişi, bugünkü psikolojik tekniğin yetersizliğinden gelmektedir. Bazıları ise bunun, tecrübenin mahiyetinden kaynaklandığına inanmaktadır.

³ İlhan Kutluer, “Mistisizm”, s.189.

⁴ Tüzer, Abdüllatif, **Dîni Tecrübe ve Mistisizm**, Dergah Yay., İstanbul, 2006, s.7.

⁵ Ertürk, **Sûfi Tecrübenin Epistemolojisi**, s. 75.

c) Bu tecrübeye bir “buluşma” (*vusûl*) söz konusudur. Bu hâli bazıları *ittihat*, bazıları *vusûl*, bazıları *kurb*, hatta bazıları *hulûl* kelimeleriyle anlatmaya çalışmışlardır. Bu terimlerle anlatılmak istenen şeyler, kelâm düzeyinde harâretli kavgaların olmasına sebep olmuştur. İslâm düşünce tarihinde büyük çoğunluk, ontolojik bir “birlik”i reddetmiş, “yakın olma” *kurb* anlamında (vuslat) ta karar kılmıştır. Başka bir deyişle, ferdî benliğin ilâhî varlıkta “yok olması” *fena*, bir tecrübî *hâl* olarak kabul edilmiştir. Büyük sûfilerin hemen hemen hepsi, Allah’ın müteal olduğu inancını şu veya bu şekilde dile getirmiştir. Bu bakımdan ileride yeri geldiğinde tekrar söyleyeceğimiz gibi, der Aydın, onlardan belki de hiçbirinin panteist olduğunu (meselâ Spinoza’nın kastettiği anlamda) söylemek mümkün değildir. Fakat hemen belirtmeliyiz ki, yukarıdaki terimlerle açıklamaya çalıştığımız “buluşma” daha ziyade Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi dinlerde bir mânâ ifade etmektedir.⁶

d) Bu tecrübe başka kimseye aktarılamaz; tam olarak anlatılamaz. Gözü görmeyene kırmızıyı nasıl tarif edemezseniz, diyor İbnu’l-Arabî, vecdi de onu yaşamayana anlatamazsınız. Aydın’a göre, sûfiler ve mistikler birbirlerini anlamaktadırlar. Tasavvufî halin anlatılamazlığı konusunda **İmam-ı Gazâlî** (1058-1111)’nin de İbnu’l-Arabî ile aynı görüşü paylaştığını görmekteyiz.

e) Mistik tecrübe kişiye özeldir. Mistisizmi eleştiren birçok filozofa göre, mistik tecrübeyi yanılmadan (illüzyon) ayırabilecek hiçbir delil bulunmamaktadır.⁷

Genel anlamda bir dînî tecrübe çeşidi olarak mistik tecrübenin sahip olduğu niteliklerin incelemesini tamamlamış bulunuyoruz. Şimdi, kendine mahsus spesifik yapısını araştırıp ortaya çıkarmak amacıyla söz konusu tecrübeyi biraz daha yakından inceleme işine geçebiliriz.

⁶ Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 2001, s. 91.

⁷ Aydın, **a.g.e.**, s. 92.

2. MİSTİK TECRÜBENİN YAPISI

Ertürk'e göre, Mistik tecrübe terimi ile, kısaca, sûfilerin (tasavvuf ehli kişilerin, âriflerin) zaman zaman yaşamış oldukları tecrübe kastedilir. Bu tecrübenin, dînî tecrübenin oldukça özel bir şekli veya türü olduğunu yukarıda belirtmiştik. Ancak, dînî tecrübe kategorisinin altında 'Yahudi dînî tecrübesi', 'Hıristiyan dînî tecrübesi', 'Budist dînî tecrübesi' vs. gibi alt kategorilerin yer aldığını göz önünde bulundurduğumuzda, sûfî tecrübenin, 'Müslüman dînî tecrübesi' alt kategorisi altında sınıflanabilecek, oldukça özel bir dînî tecrübe türünü ifade ettiğini görürüz. Bu tecrübe belli özelliklere haiz –yani, kendisine 'sûfî' dedirten niteliklere sahip- bir müslümanın zaman zaman yaşadığı spesifik tecrübenin adıdır. Dolayısıyla, sûfî tecrübe, bir yandan Yahudilik, Hıristiyanlık ve Budizm gibi diğer dinler çerçevesinde yaşanan dînî tecrübelerden ayrıldığı gibi, diğer yandan da sûfî olmayan diğer Müslümanların yaşadığı dînî tecrübelerden ayrılmaktadır. Bununla birlikte bu sûfî tecrübe, sıradan bir müslümanın yaşadığı dînî tecrübeden –sözgelimi, samimi ve halis bir müminin namaz kılarken hissettiği hâlet-i ruhiyeden- de farklıdır. Burada mistik tecrübeyi diğerinden ayıran en önemli özelliklerden biri, onun aşırı derecedeki yoğunluğudur. Sıradan bir müslümanın yaşadığı dînî tecrübenin aksine, mistik tecrübe öyle yoğun bir tecrübedir ki bu yoğunluk nedeniyle burada sûfî kendisinden geçmiş, âdetâ bu dünya ile tüm bağlarını koparmış ve bambaşka bir âlemde bulunuyor gibidir. Mistik tecrübenin mahiyetini iki temel aşamada ele alıp inceleyebiliriz. Bunlar: a) hazırlık aşaması; b) bilfiil yaşanma aşaması.

a) Hazırlık aşaması 'seyr-ü sülûk'un ilk aşamasıdır. Burada mistik adayı kendisini tecrübenin bilfiil yaşandığı ikinci aşamaya hazırlamakla meşgul olur. Bu hazırlama işi, bireyin, kendini, inanç, amel, ahlak, düşünce vs. gibi çeşitli açılardan, söz konusu tecrübeyi yaşamaya hazır hâle getirmesi şeklinde gerçekleşir. Bu aşamanın başlangıç noktası, inanç zeminidir. Sûfî adayı, öncelikle normal bir Müslüman olarak inanması gereken şeylere inanır. Bu inanç, salt taklit düzeyinin ötesine geçmemiş bir inanç olabileceği gibi ilimle takviye edilmiş ve böylece tahkîk düzeyine ulaşmış bir inanç da olabilir. Bundan sonra, amel açısından hazırlanma gerçekleşir. Bunun asgarisi, emredilenleri (yani namaz, oruç, zekat vs. gibi farzları) yapmak ve yasaklananlardan da

kaçmaktır. Tabi bu kadarı da yeterli değildir. Farzlara nafiler eklenir ve sadece haramlardan değil; şüpheli şeylerden de kaçınılır. Ahlakî güzelliğin yanında sabır, tevekkül, teslimiyet vs. gibi faziletler kazanılarak kişiliğin olgunlaştırılmasına çalışılır.⁸

Zühd ve takvâ ile nefis terbiyesi gerçekleştirilirken diğer yandan da gittikçe artırılan nafilerle zikir (ve aslında onun derûnî boyutu olan tefekkür) eklenmek suretiyle kalp ve ruhun tasfiye ve tezkiyesine çalışılır. Zikir dil ile başlar ve zamanla mistik tüm varlığıyla zikretmeye başlar. Böylece kendini maddî ve manevî hazırlayan mistik, bu tecrübeyi bilfiil yaşamaya hazır hale gelir.⁹

b) Bilfiil yaşanma aşaması mistiğin, metafizik dünya ile bağlantısının kurulduğu ve tecrübeyi bizzat yaşadığı aşamadır. Bu tecrübenin odak ya da merkezî yetisi kalp olarak kabul edilir. Denebilir ki nasıl görsel duyu tecrübemiz fiziksel gözümüz ile fiziksel dünya arasında kurulan bir köprü ise, sözü edilen tecrübe de mânevî varlık alanına ait olan kalp gözümüz ile mânâ âlemi arasında kurulan bir köprüdür. Zira, Gazalî'ye göre, kalbin iki kapısı vardır. Bunlardan ilki, melekût âlemine açılan kapı; ikincisi ise beş duyu yoluyla mülk âlemine açılan kapıdır. İşte kalp, der Ertük, bu iki kapıyı kullanmak suretiyle, sözü edilen iki âlem ile ilgili bilgileri edinebilme yeteneğine sahip bir epistemik hüviyete haizdir. Kalbin melekût âlemine açılması olgusu, sûfî literatüründe, 'mükâşefe' ve 'keşf' terimleriyle anlatılır.¹⁰ Mistik tecrübenin, farklı boyutlarda gerçekleşen tecellilerin değişik epistemik düzeylerde tecrübe edildiği geniş bir spektrumdan oluştuğunu daha önce belirtmiştik. Spektrumun ihtiva ettiği bu çeşitlilik, sûfî literatüründe, çeşitli makamlarla ifade edilir. Seyr-ü sülûktaki her bir makam, burada yaşanan tecrübenin hem niteliğini hem de bilgi boyutunu ifade eder. Tanrı'ya giden yolculukta Sûfî, îlahî fiilleri müşahadeden başlayan, sonra sıfatların tecellilerinin müşâhadesine geçen ve daha sonrada zâtî tecellileri müşahadeye yükselen, *tefrika* (veya *fark*), *cem*, *cem'ul cem*, *fenâ*, *bekâ*, *hakk'al-yak'in* vb. gibi çeşitli makamlarda bulunur ve buralarda çeşitli müşâhede tecrübeleri yaşar.¹¹ Mistik tecrübenin

⁸ Ertürk, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, s. 84.

⁹ Ertürk, *a.g.e.*, s. 86.

¹⁰ Ertürk, *a.g.e.*, s. 88.

¹¹ Ertürk, *a.g.e.*, s. 90.

tanım, özellik ve yapısına ilişkin verdiğimiz genel bilgilerden sonra, İkbâl'in mistik tecrübesinin, bize göre, en önemli yönü olun Tanrı-Âlem ilişkisine geçebiliriz.

I.BÖLÜM

1-İKBAL'İN FELSEFESİNDE TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ

1.1. TANRI'NİN MAHİYETİ

Muhammed İkbal'in (1877-1938)¹² Tanrı'nın mahiyetine ilişkin görüşleri, O'nun Yunan felsefesine karşıtlığı ile paralellik gösterir. Zira İkbal, özellikle İslam filozoflarının Yunan felsefesinden alıp kullandıkları statik Tanrı tasavvuru yerine Kur'an'ın Tanrı tasavvurunu savunmuştur. Bu bağlamda Kur'an, insanların Tanrı yerine koyarak taptıkları varlıkların (sözgelişi putların) özelliklerini teker teker anlatarak insanları, dolaylı bir yolla, Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu fikrine ulaştırır.¹³ Mantıksal pozitivizm akımının temsilcilerinden **Alfred North Whitehead** (1861-1937)'e göre, **Eflatun** (Platon) (d. M.Ö. 427 - ö. M.Ö. 347), âlemdaki ilâhî unsurları görmek için gözlerimizi açmıştır; fakat O, Tanrı'yı âleme getirmede bir türlü başarılı olamamıştır. Sadece Tanrı'nın bir imajı ve idea'ların kopyaları, oluş süreci içindeki âleme dâhil olmaktadır. Platon, **Aristoteles** (d. M.Ö. 384 – ö. M.Ö. 322) ve **Plotinus**'un (d. M.S. 205– ö. M.S. 270) fikirleri yeni bir takım unsurları da içine alarak İslâm düşüncesine girmiştir. Bilindiği gibi, der Aydın, **Fârâbî** (870-950)-**İbn Sînâ** (980-1037) geleneğine bağlı olan filozoflar, İslâmî fikirlerle Yunan felsefesinden aldıkları fikirleri bir terkip içinde sunmaya çalıştılar. Fakat öyle görünüyor ki, bu terkip içinde felsefî unsurlar daha ağır basarak, belki de bunun sonucu olarak “statik” diyebileceğimiz bir tanrılık (ulûhiyet) anlayışının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Klasik İslâm filozofları da yetkinliği değişmezlikte buldular. Fârâbî, sözgelişi, Tanrı hakkında konuşurken Kur'an tasvirlerinden çok felsefenin terimlerini kullanır. Tanrı, “İlk Sebep”tir, “Basit”tir, “Mutlak”tır v.b. örneklerinde olduğu gibi.¹⁴ İkbal, yukarıda da değindiğimiz gibi bu şekilde ifadesini bulan, Tanrı tasavvuruna karşı çıkmıştır ve çeşitli şiirlerinde bu anlayışı eleştiri konusu yapmıştır: *Su ile çamur arasına çekildim. Eflatun ve Fârâbî'den*

¹² Muhammed İkbal'in hayatı ve eserleri için bakınız: Annemarie Schimmel, **Çağın Mevlânâ'sı Muhammed İkbal**, (Çev. Senail Özkan), Kırkambar Yay., İstanbul, 2001

¹³ Mehmet S. Aydın, **Âlemden Allah'a**, Ufuk Yay. İstanbul, 2000, s. 22.

¹⁴ Aydın, **a.g.e.**, s. 37-38.

ayrıldım. Kimseden göz dilenmedim. Cihanı ancak kendi gözümle gördüm.¹⁵ Bir ölü toprağız biz; halbuki diri gönül bize layık görüldü. / Benim göğsümdeki alev, evimi aydınlatır. / Öyle alev de vardır; hanümanları yıkar. / Eflatun'un cihanı kucaklayan aklına, ben katiyen güvenmem.¹⁶ İster meşşâî olsun ister işrâkî olsun / Cihanı simsiyah bir hale getirmişlerdir.¹⁷ Bir gece kütüphanemde bir güvenin pervaneye şöyle dediğini duydum: / İbn Sîna'nın kitapları içine yerleştim. Fârâbi'nin birçok eserlerini gördüm. / Bu hayatın felsefesini bir türlü anlayamadım. Bir güneşim yok ki, günlerimi aydınlatsın. Çok bedbahtım.¹⁸

İkbal'in eserleri kronolojik olarak okunduğunda, O'nun Tanrı anlayışının biraz değiştiği görülür. Gençliğinde mevcut olan panteist fikirlerinden vazgeçerek gittikçe Allah'ın şahsiyet olduğuna kanaat getirmiştir. İkbal'e göre, Tanrı, bir Ego'dur ve O'nun şahsiyet oluşu Kur'an'da kendisine verilen "Allah" isminden ve İhlâs sûresinin tavsiflerinde belirmektedir. Hatta Nur suresinin 35. ayeti, çok defa Allah'ın gayri şahsi varlığına işaret edilmek üzere kullanılmıştır. Işık sürati bizce, der İkbal, mâlum olan en yüksek sûret olduğu için bu nur remzi, Allah'ın her mekanda bulunmasını değil, mutlak olmasını ifade etmektedir.¹⁹

İkbal Tanrı'nın mahiyetine ilişkin görüşlerini serdederken çeşitli delillerden istifade etmiştir. İkbal felsefede Tanrı'nın varlığını ispatta kullanılan çeşitli delilleri sert bir şekilde eleştirir. Bizde oluşan kanaat İkbal'in bu delilleri kuru bulduğu ve Yunan felsefesindeki statik Tanrı mefhumuna kapı aralamaları münasebetiyle bu delilleri reddettiği yönündedir. İkbal'e göre, kozmolojik delil hakikaten sonluyu kaldırmakla sonsuzu tasdike çalışmaktır. Gerçek sonsuz sonluyu dışarıda bırakmaz. Sonluluğunu yok etmeden onu kendi kapsamına alır, varlığını açıklar ve kanıtlar. Onun için, der İkbal, sonludan hareketle sonsuza varmaya çalışan kozmolojik delil ortaya konduğu şekliyle akıl ve mantık açısından büsbütün anlamsız, çürük ve saçmadır. Buna göre bu ispat, iflas

¹⁵ Muhammed İkbal, **Peyam-i maşrık**, (Çev. Ali Nihat Tarlan), **Şarktan Haber** içinde, Sufi Kitap Yay., İstanbul, 2006, s. 54.

¹⁶ Muhammed İkbal, **Zebûr-i acem**, (Çev. Ali Nihat Tarlan), **Şarktan Haber** içinde, Sufi Kitap Yay., İstanbul, 2006, s. 166.

¹⁷ İkbal, **a.g.e.**, s. 173.

¹⁸ İkbal, **Peyam-i maşrık**, s. 79.

¹⁹ Muhammed İkbal, **Cavîtnâme**, (Çev. Annemarie Schimmel), Kırkambar Yay., İstanbul, 1999, s. 27.

eder. İkbâl, teleolojik delilin temelini oluşturan analogiyi yanlış bulur. Bu bağlamda bu delil, hiçbir değer taşımaz; zira sanatkâr bir insanın işi ile tabiat olayları arasında hiçbir benzerlik yoktur. Bir sanatkâr, malzemesini seçip onları tabii bağları ve durumlarından ayırmadan tasarladığı eseri meydana getiremez. Oysa doğa, tamamen birbirine bağlı parçaları olan bir nizamdır. Bu bakımdan, doğanın ameliyeleri, malzemesini değişen bir ayırma ve tamlığa dayandırır. Kozmolojik delili de eleştiren İkbâl, ontolojik delille de Tanrı'yı yorumlamanın güçlüklerine değinir. Aslında Ontolojik delil felsefede "petitio principii" / Hiçbir delil ileri sürmeden bir görüşün doğru olduğunu iddia etmek / olarak bilinen yanlıdır. Çünkü bu yöntemle göre ispat edilmesi gereken iddia bir emri vaki / oldu-bitti/ olarak kabul edilir. Ve kavramsal bir şey gerçekte eşdeğer tutulur.²⁰ İkbâl'in, Tanrı'yı rûhanî, mistik ve manevi olarak tasavvur ettiğini ve bu bağlamda Tanrı'nın hissedilmesi gerektiğini ve bu meyanda yukarıda zikrettiğimiz çeşitli delilleri tatmin edici bulmadığını görürüz.

İkbâl'in Tanrı anlayışı bağlamında kozmolojik ve ontolojik delillere getirdiği eleştirileri verdikten sonra şimdi de kısaca Eş'ârî ve Mutezilî düşünürlerin Tanrı anlayışlarına bakış açısını vermek istiyoruz. Eş'ârîler, madde dünyası ile ilgili görüşleri bakımından, katı monoteist olmakla birlikte, insan ruhunun tabiatını korkusuzca tartışmamışlardır. Yalnız, der İkbâl, Gazâlî bu meseleyi ciddi olarak ele almış; fakat bugüne kadar o'nun Tanrı'nın mahiyetiyle ilgili görüşleri tam olarak tanımlanamamıştır. Gazâlî'de, Tasavvuf panteizmi ile Eş'ârîler'in şahsiyet dogması tam bir ahenk içinde görünmektedir ki, bu uzlaşma, bize göre, onun bir panteist mi, yoksa bir şahsi panteist mi olduğunu anlamayı güçleştirir.²¹ Tanrı'nın mahiyeti ile ilgili Mutezile ve Eş'ârîyye'nin görüşlerine eserlerinde ayrıntılı olarak yer veren İkbâl, Gazâlî'nin felsefesiyle Mutasavvıflara destek olduğunu ileri sürer. "Mutasavvıflara göre 'tahta bacaklı' rasyonalizm, son sözlerini tedirgin ruhu, kuru entelektüelliğin ıssız çöllerinde nice uzun ve umutsuz yolculuklardan sonra son durağın, insan heyecanının durgun derinliğinde bulan şüpheli Gazâlî'nin ağzı ile söylemiştir. Gazâlî'nin şüpheciligi, İslâm

²⁰ İkbâl, **İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, s. 50-53.

²¹ Muhammed İkbâl, **İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü**, ("İslâm Felsefesine Bir Katkı" ismiyle çeviren: Cevdet Nazlı), İnsan Yay., İstanbul, 1997, s. 61-62.

Teolojisinin dogmasını kuru kuruya savunmaktan çok, daha yüksek bir bilgi kaynağının gerekliliğini ortaya koymak amacını gütmüş ve böylece zamanın bütün rakip nazarı eğilimlerine karşı Tasavvufun sessiz zaferini kaydetmiştir.”²²

Tasavvuf edebiyatının dikkatli bir incelemesi, Tasavvufun, Mutlak Hakikat’e birbiriyle çelişmeyip tersine birbirini tamamlayan üç açıdan baktığını gösterir. Bazı sûfiler gerçekliğin aslı mahiyetini “kendini bilen irade” olarak, bazıları “güzellik” olarak, bazıları “düşünce”, “ışık” ya da “bilgi” olarak görürler. Biz burada Tanrı’nın mahiyetinin mistik tecrübe ışığında İkbal tarafından nasıl algılandığının daha iyi anlaşılması için tasavvuf ehlinin Mutlak Hakikat’e nasıl baktıklarına değinmek istiyoruz:

1.1.1. Kendini Bilen İrade Olarak Hakikat

Bunlardan tarih bakımından ilki **Şakıyk-ı Belhi** (...-790), **İbrahim Ethem** (711-783), **Rabia-tül Adeviyye** (...-752) ve başkalarının temsil ettiği okuldur. Bu okul Mutlak Hakikat’i “İrade” olarak, evreni ise bu iradenin sınırlı bir faaliyeti olarak görür. Esası bakımından monoteist ve dolayısıyla Sâmi karakteri taşıyan bir görüştür. Bu okuldan olan Sûfiler’in ideallerinde ağır basan bilgi özlemi değildir; bunların hayatının başlıca özellikleri dindarlıkları, zâhitlikleri ve günah duygusundan doğma bir Allah özlemidir. Amaçları felsefe yapmak değil, belli bir yaşama ideali bulmaktır. Bizim konumuz bakımından, bu yüzden, pek büyük önem taşımazlar.

1.1.2. Güzellik Olarak Hakikat

Dokuzuncu yüzyılın başında **Ma’rûf-ı Kerhî** (...-815) tasavvufu “ilahi gerçekleri kavrama” olarak tanımlamıştı ki, bu tanım imandan bilgiye doğru bir yönelişi ifade etmektedir. Fakat Mutlak Hakikat’i kavrama metodu ayrıntılı olarak aşağı yukarı 10. yüzyılın sonlarına doğru **Kuşeyrî** (986-1072) tarafından kaleme alındı. Bu okulun mürşitleri Neo-platonik tecelli nazariyesini benimsediler. Bu görüş Sûfi yazarların zihinlerinde uzun zaman varlığını sürdürdüyse de, panteist tutumları tecelli nazariyesini zamanla tamamıyla terk

²² İkbal, **a.g.e.**, s. 63.

etmelerine yol açtı. Onlar da İbn Sîna gibi, Mutlak Hakikat'i, esas mahiyeti Evren aynasında kendi "yüz"ünü görmek olan "Ebedi Güzellik" sayıyorlardı. Bu yüzden, evren onlar için Neo-Platonistlerin ileri sürdükleri gibi Allah'ın tecellisi "Ebedi Güzellik" in yansıyan görüntüsüydü. **Mir Seyyid Şerif Cürcani** (1339-1413)'in söylediğine göre, varlığın sebebi Güzellik'in tezahürüydü, ilk yaratılan ise Aşk'tı. Bu güzelliğin idraki ise, İranlı Sûfîler'in doğuştan içgüdüleriyle "Allah'ın dışındaki her şeyi yakan Kutsal Ateş" diye tanımladıkları evrensel aşktı. Mevlana şöyle diyor:

"Aşk, sen ey tatlı çılgınlık!

Her derdimizin hekimi, sen!

Gururumuzun iyileştiricisi,

Ruhlarımızın Eflatun'u ve Galen'i, sen!"

Böyle bir evren anlayışının doğrudan doğruya bir sonucu olarak gayrişahsî istiğrak düşüncesiyle karşılaşılıyor ki, önce **Bâyezîd-i Bistamî** (.../848)'de rastladığımız bu düşünce daha sonraları bu okulun gelişmesini de etkilemiştir. Bu düşüncenin gelişmesi İran'dan geçip Baku'da bulunan Budist mabedine giden Hintli hacıların etkisiyle açıklanabilir. Bu okul, gerçek bir Hintli Vedandisti gibi, "Ben Hakk'ım" –Aham Brahma Asmi- diye bağırarak **Hallac-ı Mansur** (858-922)'da aşırı bir panteizme yöneldi. Bu okuldaki Sûfîlere göre, Mutlak Hakikat ya da Ebedî Güzellik, "başlangıcı, sonu, sağ, solu, üstü, altı gibi sınırlılıklarından mutlak surette bağımsız olması" anlamında sonsuzdur. Sonsuzda söz ve sıfat farkı yoktur. "Cevher ve nitelik gerçekten birbirinin aynıdır."²³ Yukarıda tabiatın Mutlak Varlığın aynası olduğunu belirtmiştik. Fakat **Ahmet en-Nesefî** (...-1310)'ye göre iki türlü ayna vardır:

- (a) Sadece kendisine yansıyan görüntüyü gösteren ayna bu dış tabiattır,
- (b) Asıl özü gösteren ayna ki, bu Mutlak'ın sınırlı birer örneği olan insandır ve yanılarak kendini bağımsız bir varlık olarak düşünür.

²³ İkbâl, **İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü**, s. 87.

“Ey Derviş!” diyor Nesefî, “sen kendi varlığını Allah’tan bağımsız mı sanırsın? Bu büyük bir yanıltır.” Öyleyse her türlü ayrılık duygusu bilgisizliktir; her türlü “başkalık” ise sadece görünüş, bir rüya, bir gölge ve Mutlak Varlık’ın kendini idrak etmesi için gerekli bir ilişkiden doğma bir farklılaşmadır. Bu okulun büyük sözcüsü, **Georg Wilhelm Friedrich Hegel** (1770-1831)’in deyişiyle “eşsiz Rûmî”dir. **Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî** (1207-1273) Neo-Platonistlerin Evrensel Ruh düşüncesinden hareket edip varlığın değişik safhalarını ele alarak bunu öyle modern bir anlayışla ifade etmiştir ki, Clodd söz konusu bölümü kendi “Yaradılış Hikâyesi” ne almıştır.²⁴

1.1.3. Nur ya da Fikir Olarak Hakikat

Tasavvufun diğer büyük kolu ise Hakikat’i genellikle Nûr ya da Fikir olarak tasavvur ediyordu, yani onlar için Hakikat tabiatı gereği düşünülmesi ya da aydınlatılması gereken bir şeydi. Bundan önce sözünü ettiğimiz okulun Neo-Platonizm’den vazgeçmesine karşılık, bu okul Ne-Platonizm’i yeni sistemlere dönüştürdü. Ancak bu okulun metafiziğinin de iki yanı vardır. Bunlardan birincisi tamamıyla İran’a has bir anlayışı yansıtırken, öbürü Hıristiyan düşünce tarzlarının etkilerini gösterir. Her iki görüş de, Mutlak Hakikat’in tabiatında bir farklılık ilkesini gerektiren deneysel değişkenlik gerçeğini kabul eder.²⁵

Bu bağlamda İkbâl’in Tanrı tasavvurunun süreç felsefesinde anlamını bulduğunu gördük. Değişmeyi aramak, hatta zihnen ve hissen onun hasretini çekmek ayrı şey, değişmeyenden değişeni, bir’den çoğu çıkarmak, her ikisi arasında tutarlı ve doyurucu bir münasebet kurmak ve bu yolla hem değişmeye, hem de istikrara hakkını vererek problemleri çözmek daha ayrı bir şeydir. Değişme ve süreklilik aynı realitenin iki ayrı vechesi durumundadır. Biri olmadan öteki ne düşünebilir, ne de araştırabilir. İşte, der Aydın, içinde yaşadığımız yüzyılda kaynağını **Henri-Louis Bergson** (1859-1941) ve **Alfred North Whitehead** (1861-1947) gibi düşünürlerde bulan Süreç Felsefesi böyle bir anlayıştan yola çıkmaktadır. Bizi burada asıl ilgilendiren, bu felsefenin fizikten

²⁴ İkbâl, **a.g.e.**, s. 88.

²⁵ İkbâl, **a.g.e.**, s. 91.

biyolojiye, tarihten sosyoloji ve psikolojiye uzanan çeşitli kolları ve etkileri değil, onun Tanrı anlayışının belli başlı bazı özellikleridir.²⁶

İkbal'in Mutlak Ego'su, Whitehead'in ya da daha genel bir ifadeyle süreç metafiziğinin somutlaşma sürecinin ilkesine daha yakın görünmektedir. Çünkü ona göre Mutlak Ben her şeyi ihtiva eder, evrende Tanrı'nın davranışı, Tanrı'nın etkileri ya da Kur'an'ın ifadesiyle Sünnetullah'tır. Bu da, Tanrı ile evren arasında organik bir bağ olduğunu kabul etmektir. İkbal'e göre, klâsik İslâm teizminde de egemen bir anlayış olan evrenin Tanrı tarafından önceden belirlenmiş olduğu fikri Kur'an'ın anlayışına uygun düşmemektedir. Tanrının hayatındaki her saniye yeni, orijinal ve gerçektir, önceden bilinmeyen durumlardır. İkbal bu fikrine dayanak olarak Kur'an'ın: **“Göklerde ve yerde bulunanlar, (her şeyi) O'ndan isterler. O, her an yeni bir ilahi tasarruftadır.”** (55/29) ayetini göstermektedir.²⁷ İkbal'in Tanrı mefhumu onun âlem anlayışına kapı aralar. Zira İkbal, Âlem'in son şeklini almadığını ve geleceğin bütünüyle belirlenmediğini eserlerinde ifade ederek, eğer böyle olmasaydı yaratma sözcüğünün de bir anlamının kalmayacağını ifade eder. Bu bağlamda İkbal'in âlem anlayışına geçebiliriz.

1.2. ÂLEMİN MAHİYETİ

Hindistan'ın Madras, Hyderabad ve Aligarh gibi çeşitli üniversitelerinde 1928 ve 1929 yıllarında vermiş olduğu konferanslarının bir araya getirilmesiyle oluşmuş bulunan **İslâm'da Dînî Düşüncenin Yeniden Doğuşu** adlı eserindeki ilk konferansına İkbal, şu sorularla başlar: “İçinde yaşamakta olduğumuz âlemin özellikleri ve genel yapısı nedir?”, “Bu kâinatın yapılışında temelli ve değişmez bir unsur var mıdır?”, “Bununla ne gibi ilişkiler içindeyiz?”, “Bu evrendeki yerimiz nedir ve hareketlerimiz bulunduğumuz mevkiye uygun mudur?”²⁸ Bir kültür hareketi olarak İslâm, evrenin sakin ve hareketsiz olduğu yolundaki eski görüşü reddeder ve tam tersine, evrenin dinamik ve hareketli olduğuna karar kılar. İslam, heyecanlı bir vahdet sistemi olarak bir ferdin değerini takdir

²⁶ Aydın, **Âlem'den Allah'a**, s. 38.

²⁷ Veli Urhan, “Leibniz ve İkbal'e Göre Tanrı'nın Kişiliği”, **D.E.Ü.İ.F.D.**, XII., İzmir, 1999, s. 84.

²⁸ İkbal, **İslâm'da Dînî Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, s. 17.

eder.²⁹ Urhan'a göre, İkbal'in evren görüşünü hemen –hiç değilse görünüş olarak- **Gottfried Wilhelm Leibniz** (1646-1716)'inkine benzer bir temel üzerine oturtmaya çalıştığını söylemek mümkündür. Nasıl Leibniz evren anlayışını temelde “monad” kavramına dayandırıyor, aynı şekilde, İkbal de evren görüşünü temelde “ben” kavramına dayandırmaktadır. Böyle olunca, ona göre de evrenin yapısından ve oluşmasından söz etmek, aslında benin mahiyetinden söz etmek demek olacaktır. Leibniz'in monadı ile İkbal'in beninin bazı bakımlardan birbirine benzediğini söylemek mümkün ise de, bu iki kavram birçok özellikleri bakımından birbirinden ayrılmaktadır. İkbal, Eş'ari atomculuğundan yola çıkarak ruhani plüralizm adını verdiği bir görüşü ortaya atmaktadır. Bu görüşe göre, Tanrı “Mutlak Ben”dir ve Mutlak Ben benlik vasfına sahip varlıklar yaratır. İkbal'i ben fikrine götüren, büyük ölçüde, Eş'ari mezhebi düşünürlerinin ortaya koyup geliştirdikleri atomcu bir evren görüşüdür. Onlara göre dünya cevahir denilen, bölünmez zerrecikleri olan atomlardan oluşmaktadır ki, bu atomların sayısı sonsuzdur. İkbal'in ifadelerinden, Eş'arîlere göre de, tıpkı Leibniz'de ve Whitehead'de olduğu gibi atomların özünün Tanrı'nın müdrikesinde kuvve ya da imkân halinde bulunduğunu anlamaktayız. Ancak bu imkânlar Leibniz'de “ezelî hakikatler”, Whitehead'de “ezelî objeler” adını almaktadır. Eş'arî'lere göre bu imkânların fiil haline geçmesi ilahi kudretin görünür ve elle tutulur hale gelmesinden başka bir şey değildir. Atomların hacmi yoktur, bu nedenle yer kaplamazlar, yani maddî değildirler, ancak atomlar toplu halde bir yer işgal eder, mekânı meydana getirirler. Bugünkü bilimsel anlayışa göre de atom maddenin daha fazla bölünmeyen en küçük parçası, maddî ve hacmi olmayan, yer kaplamayan bir enerjidir, bir güçtür. İkbal, Eş'ari atomculuğunu açıklarken “bizim şey dediğimiz, asıl mahiyeti itibarıyla, atomik fiillerin toplamıdır. Ne var ki, atomik fiil kavramını kafamızda canlandırmak hayli güçtür” demektedir. Urhan'a göre, bu cümlede geçen atomik fiilin, Leibniz'in monadına bir iç dinamizm kazandıran iştiha (appétition) adını verdiği “iç prensiple” ve İkbal'in “benlik şuuru” ile mahiyetleri bakımından benzer oldukları söylenebilir. İkbal Eş'ariler'in atom kavramı yerine ben (ego) kavramını geçirmektedir. İkbal, “bütün tecrübelerimizin nihâi temelini ego diyebileceğimiz uzağı görebilen ve yaratıcı yeteneği olan bir irade olduğunu ve Kur'an-ı

²⁹ İkbal, **a.g.e.**, s.199.

Kerim'in de bu Mutlak Ego'ya Allah adını verdiğini" söylemektedir. Mutlak egonun yarattığı benler, şüphesiz, Eş'arilerin "atom", Leibniz'in "monad" adını verdiği şeylerdir. Bununla, der Urhan, "atom"un, "monad"ın ve "ben"in birbirinin tıpa tıp aynı olduğunu da söylemek istemiyoruz. Mesela, Leibniz'in monadı kendi içine kapalı bir birlik olduğu, başka monadlarla hiçbir ilişki kurmadığı halde, İkbâl'in beni, tam tersine dışa açıktır, bütün benler birbiri ile organik bir ilişki içindedirler. Leibniz'in monadı cevher olarak kabul etmesi bir bakıma onu dışarıya açık penceresi olmayan yani ne etki edebilen ne de etki alabilen, kendi içine kapalı bir birlik olarak tasavvur etmeye sevk etmiş olabileceği söylenebilir. İkbâl benler arasında ki birlik ve beraberliği *organizm* fikriyle açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre her bir olay bir bendir. Evren bu benlerden müteşekkildir, evrenin sürekliliği bu benlerin yani olayların olmasına bağlıdır. Buna göre, evrenin kendisi de bir bendir. İkbâl cevherci metafiziğin aksine Bergson, Whitehead gibi düşünürlerden de etkilenmek suretiyle dinamik bir evren görüşünü savunmaktadır. İkbâl'in benleri kendilerini farklı bilinç derecelerinde ortaya koymaları nedeniyle, evrende farklı yetkinlik derecelerine sahip varlık kademeleri oluşturmaktadırlar. Evrendeki bu varlık kademelerinin yetkinlik bakımından Tanrı'dan sonra en üstte bulunanı kuşkusuz insandır.³⁰

İkbâl, Âlem'e şâirane ilhamla bakar. Şâirane ilhamın verdiği bilgiler, esas nitelikleri açısından, ayrı bir özellik arzeder. Bunlar mecazî şekiller ile ilgili karışık ve belirsizdirler. Din ise yüksek derecelerinde şiirden üstün olup fertten topluma doğru hareket eder. O, nihâi hakikat ile ilgili tutumu bakımından insanın imkânlarının sınırlı olduğunu kabul etmez. Din, insan'ın görüş açısını genişletir. Yine din, Mutlak'ın kendisini doğrudan görmenin mümkün olduğunda ısrar eder. Öyleyse felsefenin tümüyle rasyonel (akılcı) metotlarını dine uygulamak mümkün müdür?³¹ İkbâl şiirlerin de bu durumu şöyle ifade eder: *Ben de dünyanın çeşitli tenevvü gösteren renklerine bakıyorum. Görüyorum ki, o aydır, bu yıldızdır; o taştır, bu yüzük kaşındır. / Benim gören gözüm de onun dağ, bunun ırmak; onun gök, bunun da yer olduğunu bana bildiriyor. /*

³⁰ Urhan, "Leibniz ve İkbâl'e Göre Tanrı'nın Kişiliği", s. 77-80.

³¹ İkbâl, *İslâm'da Dînî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 17.

*Ama ben hakikati gizliyorum: “Sen varsın, senden başka gördüklerim yoktur.”*³² Her iki din (İslâmiyet ve Hıristiyanlık), insan’ın manevi kişiliğini vurgular ama şu farkla ki idealin hakikatle olan temasını kabul eden İslâmiyet, maddeler dünyasını kabullenir ve ona hâkim olmak için gereken yolu gösterir. Amaç, hayatın gerçekçi biçimde düzenlenmesini sağlayacak bir dayanağı bulmaktır. O halde, Kur’an-ı Kerim’e göre içinde yaşadığımız evrenin mahiyeti nedir?³³

İkbal’e nazaran, âlem, her anda genişleyen, muayyen bir hedefi olan organik bir küldür; kendisi bir Ego’dur ve Son Hakikat kendini hem bu Şâmil Ego’da hem de her küçük varlığın tabiatında göstermektedir. Bu bakımdan ilâhî hakikat her şeyde immanenttir, onun içinde bulunmaktadır. Halbuki bu görüş, panteistik gibi görünmesine rağmen panteizmin ifadesi değildir. İkbal, bu son hakikatin Egoğunun bizce tecrübe edilemeyeceğini ve o’nun, bütün imkânlarımızı aşacağını ifade eder. Bu sebepten transzendent diye vasıflandırılabilir.³⁴ İkbal’in şiirlerine bakarsak: *Bu renk ve koku cihanı, üzerinde düşünmeye, inceleyip anlamaya değer. Bu vadide toplanacak çok gül vardır. Lakin kendi iç âlemine de bakmayı ihmal etme. / Zira canının içinde görülmeye değer bir şey vardır.*³⁵ *İlahî aşka erenin göğsünde nefes mumu yanar durur, / Fakat söz söyleme kudretinden uzak olur./ Eğer ilahî aşka eren aşk sarhoşluğunda sırrı açıklarsa, / İlahî tecellinin ateşi onu yakar kavurur anında.*³⁶

Âlem nizamının aslının benlik olduğunu söyleyen İkbal, her gördüğümüz şeyin benliğin sırlarından olduğunu söyleyerek, âlemin mahiyet olarak benlik ile eşdeğer olduğunu ve benliğin, aşk ve muhabbet ile kuvvetlenince, âlem nizamının âşikâr ve gizli kuvvetlerini teshir edeceğini ifade eder.³⁷ Ve şiirinde bu duruma şöyle değinir: *”Benlik, muhabbetle kuvvet kazanınca, onun kudreti âlemi emri altına alır.”*³⁸ *“Ey benliğini tanımayan insan, kendini tanı! İnsan ile benliği arasındaki perde, İslâm dininde*

³² Muhammed İkbal, **Musa Vuruşu**, (“Kulluk Kitabı” ismiyle çeviren: Ali Nihat Tarlan), Sufi Kitap Yay., İstanbul, 2006, s. 132.

³³ İkbal, **İslâm’da Dînî Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, s. 26.

³⁴ İkbal, **Cavitnâme**, s. 28.

³⁵ İkbal, **Peyam-i maşruk**, s. 61.

³⁶ Muhammed İkbal, **Cebraîl’in Kanadı**, Çev. Yusuf Salih Karaca, Furkan Yay., İstanbul, 1983, s. 134.

³⁷ Muhammed İkbal, **Esrar-ı hodî**, (“Esrar ve Rumuz” ismiyle çeviren: Ali Nihat Tarlan), Sufi Kitap Yay., İstanbul, 2005, s. 32.

³⁸ İkbal, **a.g.e**, s. 40.

*haramdır.”³⁹ Biraz Kur’an ve Hadis içinde kaybet, sonra dön bir kendine bak.”⁴⁰
“Mademki âlemin hayatı, benlik kudretindedir; o halde o ne kadar metin ve muhkem olursa hayat da o derece metin olur”⁴¹*

İkbal, **Cavitrnâme** adlı eserinde -bize göre mistik yolculuğunu yaparken- ay feleği mağarasında, inzivaya çekilmiş olan Hindli Ârif ki Hindliler Cihandost (Hind efsanelerine göre kudretli bir kral) derler, ay feleğinde İkbal’le karşılaşır ve ona bazı sorular sorar. Bu sorulara İkbal tarafından verilen cevaplar onun âlem, insan v.b. konulardaki düşüncelerini de yansıtmaktadır: “*Hindli pir biraz nefes aldı, tekrar bana baktı, beni sabırsız buldu. / Dedi ki: ‘Aklın ölümü nedir?’ Dedim ki: ‘Fikri terk etmek’ / Dedi ki: ‘Aklın ölümü nedir?’ Dedim ki: ‘Zikri terketmek.’ / Dedi ki: ‘Vücut nedir?’ Dedim ki: ‘Yolun toprağında doğmuş.’ / Dedi ki: ‘Can nedir?’ Dedim ki: ‘Lâ ilâh remizlerindedir.’ / Dedi ki: ‘Âdem kimdir?’ Dedim ki: ‘Onun esrarındandır.’ / Dedi ki: ‘Âlem nedir?’ Dedim ki: ‘Onunla karşı karşıya duruyor.’ / Dedi ki: ‘Bu ilim ve hüner nedir’ Dedi ki: ‘Deri’. Dedi ki: ‘Burhan nedir?’ Dedim ki: ‘Dostun yüzü.’ / Dedim ki: ‘Aramanın dini nedir?’ Dedim ki: ‘İşitmek.’ Dedi ki: ‘Âriflerin dini nedir? Dedim ki: ‘Görmek’⁴²*

İkbal’e göre, âlemin iradesi daima yenidir, onun dışı her an inkılâptadır.⁴³ O’nun anlattığı âlem, Kur’an âlemidir ve bu âlemin temelleri vardır: Adem’in hilâfeti.⁴⁴ “*İnsana sığan, âlemdir; âleme sığmayan, insandır!*” İnsanın kıymet ve imkânları o kadar büyüktür ki o, bu âleme sığmaz halbuki o âlemleri araştıra araştıra görebilir, onları tamamen benimseyebilir. Çünkü kendisi, eski tasavvurlara göre, bir mikrokozmoz, küçük bir âlemdir ki, kendi içinde büyük âlemin bütün mümkinatını, bütün teferruatını, taşımaktadır.⁴⁵

³⁹ Muhammed İkbal, **Yolcu**, (“Allâme Doktor Muhammed İkbal’in Üç Eseri” ismiyle çeviren: Ali Nihat Tarlan), İstanbul, 1976, s. 30.

⁴⁰ **a.g.e.**, s. 31.

⁴¹ İkbal, **Esrar-ı Hodî**, s. 34.

⁴² İkbal, **Cavidname**, s. 134-135.

⁴³ İkbal, **a.g.e.**, s. 205.

⁴⁴ İkbal, **a.g.e.**, s. 206.

⁴⁵ İkbal, **a.g.e.**, s. 207.

Tanrı ve Âlem'in mahiyeti hakkında bilgi verdikten sonra ikisi arasında ki ilişkiyi açıklamamız bu konunun anlaşılması bakımından gerekli olacaktır.

1.3.TANRI-ÂLEM İLİŞKİSİ

Tanrı için evren gerçekten karşısında durulan bir şey midir? Ve bu sebeple mi ikisi arasında mekâni ayrılık vardır? Bu soruyu cevaplandırırken unutulmaması gereken şey, Tanrı için başlangıcı veya sonu olan bir yaratmanın olmadığı gerçeğidir. Âlem kendiliğinden ayakta duran bir şey de değildir ki, Tanrı karşısında bir diğer olarak kalsın. Meseleye bu açıdan bakış, Tanrı ile âlemi, sonsuz bir mekânın boş kabı içinde karşı karşıya duran iki varlık haline düşürür.⁴⁶ İkbâl bir şiirinde bu durumu şöyle ifade eder: “*Kim, cihanı kendi varlığından vücuda getirdi? Ondaki güzellik kimin perdesiz, ayan beyan tecellisidir?*”⁴⁷ Ama daha önce gördüğümüz gibi zaman, mekan ve madde düşüncenin kendi rengine göre boyadığı Tanrı'nın bağımsız yaratıcı faaliyetinin sonuçlarıdır ve bunların bağımsız veya sürekli bir varlığı yoktur. Bunlar, aklın tayin ettiği Allah'ı idrak etme yollarıdır.

Bu noktada İkbâl, Bâyezîd-i Bistami'nin yaratma bağlamında Tanrı-Âlem ilişkisi ile ilgili şu sözlerine yer verir: “Bir defasında yaratma, büyük mutasavvıf Bâyezîd-i Bistami'nin müritleri arasında tartışma konusu olur. Müritlerden biri çok anlamlı şekilde şu genel inancı arkadaşlarına anlatır: Yalnız Allah'ın var olup, başka her şeyin bulunmadığı bir an vardı. Buna cevap olarak Beyazid-i Bistami'nin söylediği sözler daha da anlamlıydı: “Şeyh Bistami dedi ki, peki şimdi ne olduğunu sanıyorsunuz? Şimdi de öyle.” Şu halde, der İkbâl, madde âlemi, Tanrı ile beraber ebedî ve onu uzaktan etkileyen bir şey değildir. Bu, gerçekten niteliği bakımından sürekli bir harekettir ki bunu, düşünce eşyaların çokluğuna bölmüştür.⁴⁸ İkbâl, Klasik Yunan felsefesine karşı sürekli yaratılış teorisini savunur ve Eş'âri mezhebi düşünürlerinin hilkat konusundaki görüşlerine katılır. El-Eş'âri mezhebi düşünürlerine göre dünya, “Cevahir dedikleri, daha da bölünmesi mümkün olmayan en küçük zerrecikler yani atomlardan

⁴⁶ İkbâl, **a.g.e.**, s. 95-96.

⁴⁷Muhammed İkbâl, **Hicaz Armağanı** (“**Kulluk Kitabı**” ismiyle çeviren: Ali Nihat Tarlan), Sufi Kitap Yay., İstanbul, 2006, s. 34.

⁴⁸Muhammed İkbâl, **İslâm'da Dînî Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, s. 96.

müteşekkildir.” Ancak evrende Tanrı’nın yaratıcı kudreti aralıksızdır. Atomların sayısı sonsuz olamaz. Her an yeni atomlar yaratılmakta, evren de giderek büyüyüp gelişmektedir.⁴⁹ Eş’ârilere göre:

1- Hiçbir şeyin sürekli bir niteliği yoktur. 2-Bir tek atom düzeni vardır. Yani ruh dediğimiz ya latif bir madde ya da sadece bir ârazdır. Ben öyle inanıyorum ki der İkbal, Eş’ârilere’in kabul ettirmeye çalıştıkları sürekli yaradılış görüşü açısından birinci hükümde bir gerçek payı vardır. Daha önce de dediğimiz gibi Kur’an-ı Kerim’in ruhu, Klâsik Yunan’ın felsefesine karşıdır. Bu noktada ki Eş’âri düşüncesini Mutlak İrade veya Mutlak Kudret temeli üzerine bir hilkat teorisi geliştirmek için samimi bir çaba olarak kabul edilir.⁵⁰ Kur’an’dan yola çıkarak evrenin sınırlı, hareketsiz, değişmez ve tamamlanmış bir evren olmadığını, onun iç dinginliğinin derinliklerinde belki de bir yeniden doğuş rüyasının yatmakta olduğunu düşünen İkbal, Kur’an’ın değişmenin en önemli gerçeklik olduğu konusunda bizi aydınlattığına inanır. Kalıcı bir uygarlık yaratmanın ancak bu değişim sürecini anlamak ve onu kontrol altına almakla mümkün olabileceğine işaret eder.

Doğanın dinamik olmayan boşluğun içinde duran statik bir şey olmadığını, tam tersine sürekli yaratıcı akış özelliği gösteren bir olaylar serisi olduğu ve düşüncenin onu bireysel hareketsizliklere ayırdığını öne süren Whitehead’in düşüncelerinin İkbal üzerinde önemli etkisinin bulunduğu çok açıktır. Bu konudaki görüşleri bakımından İkbal’in dinamizm ve değişimle özdeş tutulduğu takdirde hareketin asıl gerçeklik olduğunu savunan Bergson’dan da etkilendiği görülür. Madde dünyasının Tanrı’nın kendisine uzaktan müdahale ettiği bir unsur olmadığını, akıl tarafından onun birbirinden farklı şeylerin çokluğu halinde parçalandığını öne süren İkbal, bu konuda, dünyamızın nokta ve anların dünyası olduğu fikrini savunan ünlü materyalist fizikçi **Arthur Eddington**’ın (1882-1944) bir eserinden yaptığı uzunca bir alıntı ile düşüncelerini destekler.

⁴⁹ İkbal, **a.g.e.**, s. 98-99.

⁵⁰ İkbal, **a.g.e.**, s. 101.

Yukarıda da belirttiğimi gibi İkbâl göre âlem, Aristo ve Platon'un statik ve sabit evren anlayışına karşı, İslâm dünyasında gerçekleştirilmiş bir entelektüel devrim olarak nitelediği Eş'ar'i atomculuğu tarafından "cevahir" denilen daha fazla bölünemeyen, tıpkı Leibniz'in monadları gibi, kendi başlarına bir mekânda bulunmadıkları halde bir araya geldiklerinde bir yer işgal eden atomlardan meydana gelmiştir. Tanrı'nın yaratıcı faaliyeti sürekli olduğundan atomların sayılarının da sınırlı olamayacağını, her an doğan yeni atomlar sayesinde evrenin sürekli gelişip genişlediğini düşünen İkbâl'in Eddigton'un söz konusu fikirleri ile Eş'ari atomculuğu arasında bir uyum gördüğüne kuşku yoktur.⁵¹ Bu bakımdan, çevreyi bir sebep-netice sistemi olarak görmek ego için vazgeçilmez bir zorunluluktur ve Mutlak Hakikat niteliğinin kesin bir ifadesi değildir. Gerçekte, doğayı böyle izah etmek yoluyla Ego veya Benlik kendi çevresini anlayıp kendi tasavvuruna alır ve bu şekilde hürriyetini elde eder ve genişletir. Böylece ego'nun faaliyetlerindeki yol gösterici ve yönlendirici kontrol unsuru, onun müstakil, şahsi bir illiyet olduğunu açıkça ortaya koyar.⁵² Ego, Nihâi Hakikat veya Nihâi Ego'nun hayatını ve hürriyetini paylaşır. O, Nihâi Ego ki, özel girişime muktedir bitimli veya geçici bir ego'nun doğuşuna izin vermekle, kendi hür iradesinin alanını sınırlandırmıştır.⁵³

İkbâl'e göre Nihâi ego, sonlu egoya hürriyet vermekle kendi iradesini sınırlandırmıştır. Bunun için O, yukarıda da belirttiğimiz gibi, kozmolojik delili reddeder. Kozmolojik delile göre ilk sebep, yani Tanrı mümkün varlıkları dışarıda tutmaktadır. Evren Tanrı'nın dışında bir şeydir. Halbuki İkbâl'e göre, "gerçek sonsuz, sonluyu dışarıda bırakmaz. Sonluluğunu yok etmeden onu kendi kapsamına alır, varlığını açıklar ve kanıtlar. Onun için sonludan hareketle sonsuza varmaya çalışan kozmolojik delil ortaya konduğu şekliyle akıl ve mantık açısından büsbütün anlamsız, çürük ve saçmadır."⁵⁴ Urhan'a göre, İkbâl, Tanrı ile Evreni "sonsuz bir mekânın boş kabı içinde karşı karşıya duran iki varlık halinde" tasavvur etmez. Ona göre karakter insan için ne ise, evren de Tanrı için odur. İkbâl Tanrı'yı Leibniz'in Yeter Sebeb'i gibi evrenden ayrı olarak düşünmemekle, O'nu ne klâsik panteizmde olduğu şekliyle evrende

⁵¹ Veli Urhan, "İkbâl'in Din Felsefesinde 'Yaradılış' Fikri", **D.E.Ü.İ.F.D.**, XV, İzmir 2002, s. 8-10.

⁵² İkbâl, **İslâm'da Dînî Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, s. 149.

⁵³ İkbâl, **a.g.e.**, s.150.

⁵⁴ Veli Urhan, "Leibniz ve İkbâl'e Göre Tanrı'nın Kişiliği", s. 83.

tam anlamıyla içkin bir durumda, ne de modern panteizmde olduğu gibi sürece dahil olan yanıla evrende içkin bir halde kabul etmiş olmaktadır. Çünkü İkbâl süreç metafiziğinin iki önemli ismi olan Whitehead ve **Charles Hartshorne** (1897-2000) gibi çift kutuplu (bipolar) bir Tanrı anlayışına sahip değildir. Onun Tanrı'sı sonlu zâtları (ya da benleri) kendi sonsuzluğu içinde eritmeden muhafaza eden Sonsuz Zât'tır. İkbâl'i böyle düşünmeye sevkeden de Peygamberimiz'in miraçta Sonsuz Ego ile gözünü kırpmadan temas kurabilmiş olmasıdır. Klâsik teizmde Tanrı zaman bakımından evrenden önce ve ona dışarıdan etki eden olduğu halde; modern panteizmde Tanrı evrenledir. İkbâl'in de, der Urhan, modern panenteizmle yaklaşık olarak aynı düşünceyi paylaştığını, onun şu ifadelerinden de çıkarmak mümkündür: "İlahî Zât için kullanılan illet kelimesinin manasını araştıran ve zamanı, illet ve mâlul arasındaki ilişkinin özü olarak kabul eden felsefe, haliyle ancak Tanrı'yı evrenden önce var olan ve buna dıştan tesir eden, her şeye kâdir zât olarak anlayabilirdi.⁵⁵ Schimmel'e göre, İkbâl, kolayca panteizme kapı aralayan, immanenz tasavvurlarından ziyade Allah'ın bu "bambaşka oluşuna", insanla karşı karşıya gelen bu transzendent tarafına ehemmiyet vermektedir. Zaten her şâmil din telâkkisi ulûhiyetin bu iki tarafını göz önünde tutmaktadır.⁵⁶

Tanrı-Âlem ilişkisinde yukarıda değindiğimiz transzendent taraf bağlamında, İkbâl'in şiirlerinde de ruhen derviş olduğu dikkat çeker. Zira naz makamında Tanrı'ya naz eder: "*Bizim günahımız bir tane buğdaydan, onun kusuru da bir secdeden. Ne o biçare ile uzlaşıyorsun, ne de bizimle!*⁵⁷ *Bir başka nakış göster, daha pişkin bir insan vücuda getir; topraktan oyuncak yapmak Allahlığa yakışmaz. / Gönül hikayesi söylenemez, ciğer derdi gizlenmelidir. Ey esrara vakıf ârifler, çoşuyorum; vecde geliyorum. Nerelerde bağırp feryat edeyim? İkbâl, ne şehrin şeyhidir; ne şairdir; ne de sûfidir. O, yol üstünde oturmuş bir fakirdir ve gönlü zengindir. İkbâl, minber üzerinde söylenmesi icap etmeyen sırrı söyledi. Ne yapsın; meyhanenin surlarla dolu hariminden ham olarak çıktı.*⁵⁸ *Sana hasret çekenlerin canının içine pervasızca ayak bas. Sen ev*

⁵⁵ Urhan, "a.g.m", s. 86.

⁵⁶ İkbâl, **Cavîtnâme**, s. 28.

⁵⁷ Muhammed İkbâl, **Peyam-i maşruk**, s. 113.

⁵⁸ İkbâl, **a.g.e.**, s. 116-118.

*sahibi değil misin? Niçin hırsızlar gibi gizli gizli geliyorsun?*⁵⁹ Allah bizi kaybetmiş; O bizi aramakta, / O; bizim gibi muhtaç, bizim gibi arzuya öyle yakalanmışki.⁶⁰

Allah ve insan arasında geçen bir konuşma İkbâl'in hem Tanrı-Âlem ilişkisiyle alakalı görüşlerini özetlemesi hem de Tanrı-İnsan ilişkisine geçmemiz bakımından faydalı olacaktır: “*Dünyada Adem hakkın nâibidir. Dünyadaki unsurlar üzerinde onun hükmü kuvvetle cereyan eder.*⁶¹ ALLAH: Cihanı ben aynı su ve çamurdan yarattım. Sense ortaya, Tatar, Zenci çıkardın. / Ben topraktan saf, halis toprak halk eylemiştim. Sense kılıç yarattın, ok ve tüfek yaratın. / Çemenin fidanını yarattığın balta ile kestin ve parçaladın. Ondan şarkı söyleyen kuşa bir kafes yaptın. İNSAN: Sen geceyi yarattın, bense çırağ yarattım. Yarattığın topraktan ben de kadeh yarattım. / Issız çöller yarattın, kuş uçmaz dağlar, vadiler yarattın. Ben hiyabanlar, güllerle süslenmiş bağ, bahçeler yarattım. / Bana iyi bak, ben taştan ayna yapan varlığım. Bana iyi bak, zehirden bal yapan bir varlığım.⁶² Ay ve Güneş'ten geçtim, Allah'ın huzuruna vardım. Dedim ki: ‘Senin yarattığım cihan içinde bir zerre bile bana âşinâ değil. Cihanda gönül denen şey yok. Bir avuç topraktan başka bir şey olmayan ben ise, baştan aşağı gönülüm. Çemen güzeldir, lakin benim terennümlerime layık değildir. Gülümsedi ve cevap vermedi.’⁶³

Tanrı-Âlem ilişkisinden sonra çalışmamızda İkbâl'in mistik tecrübesinin çeşitli vechelerini verme ve eserlerindeki mistik tecrübesinin geçirdiği değişimleri görebilmemiz bağlamında Tanrı-İnsan ilişkisine bakabiliriz.

⁵⁹ İkbâl, **a.g.e.**, s. 122.

⁶⁰ İkbâl, **Zebûr-i acem**, s. 213.

⁶¹ İkbâl, **a.g.e.**, s. 131.

⁶² İkbâl, **Peyam-i maşrık**, s. 112.

⁶³ İkbâl, **a.g.e.**, s. 91.

II.BÖLÜM

1-İKBAL'DE TANRI-İNSAN İLİŞKİSİ VE MİSTİK TECRÜBE

1.1.MUHAMMED İKBAL'DE VAHDET-İ VÜCUT DÜŞÜNCE Sİ

İkbal'in vahdet-i vücut hakkındaki görüşlerini serdetmeden önce İkbal'de bu düşünce nin bir hayli de ğişt iğini eserlerini kronolojik olarak okuduğumuzda hemen fark ederiz. İkbal'in, 8 Temmuz 1916 yılında yazdığı bir mektupta **Ruzbihan-ı Baklî** (1132-1209)'nin **Şerh-i Şathiyyât** adlı eserini vahdet-i vücutun Müslümanlarca daha iyi anlaşılması için ve bu görüşün terk edilmesi için araşt ır dığını ifade eder.⁶⁴ Aynı mektupta Laharpur (Oudh)'da bir dergâhta Muhyiddin İbn Arabî (1165-1239)'nin **Futuhât**'ını eleştiren bir kitap olduğundan bahseder ve bu kitaba ulaşmaya çalış tığını söyler.⁶⁵ Mektubundaki bu ifadeler İkbal'in vahdet-i vücut karşıtlığını göstermesi açısından son derece önemlidir. İkbal, fikirlerini kısmen, sonraki eserlerinde de ğiştirmiştir. Meselâ, Hint panteist sisteminden bahsederken şu kelimeleri kullanmıştır: "Aryan Vedanta'nın korkunç süblimite'si" ve bu mistisizmin heybetli taraf ı üzerinde durdu ğu gibi İbn Arabî'yi şöyle övmüştür: "Vatandaşların toz gibi kuru olan İslâmiyet'i ile bir zıt teşkil eden derin doktrinleri olan İbn Arabî". Demek oluyor ki, İkbal o safhada daha fazla mistik-panteist cereyanda bulunmuştur. Doktora tezinde, Hallac ise, "mübalâğalı panteist" diye vasıflandırılmıştır." İkbalin tezi, içinde sonraki eserinin rüşeymlerini taşıyor; şair-feylesofun perspektifi o zaman başka ise de, büyük çalışmalarının ilmî temelleri atılmış bulunmaktadır.⁶⁶

Aydın'a göre, İkbal'in derunî mistik tecrübesinin zenginliği ve karmaşıklığı ancak sembolik dille ve hatta paradoksal ifadelerle kendini anlatma imkânını bulur. Biz burada "Mistikte ve şairde tutarlılık aramak haksızlık olur" cümlesini de böyle bir çerçevede anlamalıyız. Düz düşünen bir insana "hakiki manada var olma yok olmadır"

⁶⁴ Muhammed İkbal, **Mektuplar**, (Çev. Halil Toker), Kaknüs Yay., İstanbul, 2002, s. 81.

⁶⁵ İkbal, **a.g.e.**, s. 82.

⁶⁶ İkbal, **Cavitrnâme**, s. 10-11.

cümlesi garip görünür. Ama vahdet-i vücud kanadına mensup bir sūfî veya Budist bir mistik için bu cümlenin manası oldukça açıktır. O manayı da ancak “yaşayan bilir”.⁶⁷

Vahdet-i Vücut’tan bahseden İkbâl, Peygamber’in Miraç olayına sık sık atıfta bulunmuştur. Zira vahdet-i vücud taraftarları nihai bir ego ile sonlu bir egonun bir araya gelmesi ardından birbirlerinden ayrılmalarını imkansız görür. “Hz. Muhammed, Miraç’ta, göklerin en yükseğine, cennetin en yücesine ulaşıp geri döndü. Allah’ın huzurunda yemin ederim ki, eğer böyle bir mertebeye varmış olsaydım, asla geri dönmezdim.” Büyük İslam mutasavvıfı Gangoh’lu Abdülkuddüs işte böyle der. Tasavvuf edebiyatının en ince noktasına kadar incelersek, nebilerin ve velilerin şuurunda psikolojik bakımdan mevcut farka kuvvetle nüfuz edip bir tek cümle halinde bunu dile getiren, bu derece isabetli bir ifadeye rastlamak herhalde çok zor olur. Mutasavvıf “tevhid” in verdiği iç huzurundan ayrılıp madde âlemine dönmeyi arzu etmez. Zorunlu olarak dönünce de, madde âlemine bu dönüş, beşer için pek fazla bir yarar sağlamaz. Oysaki nebî veya peygamberin dönüşü yaratıcı mahiyettedir. Peygamber, tarihe yön veren güçleri kontrol edip bu suretle yeni bir gayeler dünyası kurmak amacıyla, geri döner ve kendini zamanın akışına bırakır. Veli’nin “tevhid” yolunda elde ettiği huzur son hedeftir. Tevhid, dünyayı sarsacak psikolojik güçler uyandırır. Peygamber’in en büyük arzusu, kendi dinî yaşantısının dünyada yaşayan bir kudret haline dönüşmesidir. Bu bakımdan peygamberin madde âlemine dönüşü, adeta kendi mistik tecrübesinin değerini belirleyen bir nevi amelî imtihan anlamına gelir. Peygamberin iradesi, yaratıcı icraatında gerek kendisi gerekse müşahhas olaylar hakkında hüküm verir. Ve bu olaylara nesnel olarak kendini aksettirmeye çalışır. Karşılaştığı nüfus edilmez maddeyi idrak ederken, nebi kendini keşfeder ve tarihin önünde kendini tanıtır. Bu itibarla bir nebînin dînî tecrübesinin değeri hakkında hüküm vermenin başka bir yolu da, yarattığı insan tipini ve tebliğlerinin ruhundan doğan kültür dünyasını incelemektir.⁶⁸

İkbâl’e göre, Hazreti Peygamber’in miraç vakasında İlahî nuru görmesi, şu şiir de anlatıldığı kadar hiçbir yerde bu derece güzel şekilde anlatılmamıştır: “Hz. Musa, Mutlak Hakikat’in sadece sathi bir aydınlığından bayıldı. Sen Gerçeğin (Hakikat-ı

⁶⁷ Aydın, **Âlem’den Allah’a**, s. 20.

⁶⁸ İkbâl, **İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, s. 171-172.

Mutlak) taâ kendisini gördün ve tebessüm ettin.” Vahdet-i Vücut görüşü gayet tabii olarak bu görüşü kabul etmez ve taraftarları bu hususta bazı felsefi nitelikteki güçlüklerle işaret ederler. İleri sürdükleri sorular şunlardır: Bitimli ve Sonlu bir ego ile Sonsuz bir ego birbirinden nasıl ayrılabilir? Sonlu ego, sonsuz veya Nihai Ego'nun yanında kendi sonluluğunu koruyabilir mi? Bu tür mutasavvıfların güçlükleri, sonsuzluğun gerçek niteliğini yanlış anlamış olmalarından ileri gelmektedir. Gerçek sonsuzluk, sonsuz uzantı anlamına gelmez. Sonsuz uzantı elde olan bütün geçici uzantılara egemen olmadan anlaşılabilir. Niteliği bakımından genişliği değil içeriği (muhtevası) önemlidir. Genişliğe gözümüzü çevirdiğimiz anda, der İkbâl, sonlu egonun Sonsuz Ego'dan “tecrit” edilmiş halde değil, ancak “farklı” olduğunu görmeye başlarız. Uzantı veya genişlik ile hacim veya içeriği gözümüzün önüne getirdiğimizde, benim varlığım bir parçası olduğum mekân ve zaman nizamında kaybolup gider. Ancak genişlik ve artış bakımından yine ben, der İkbâl, bu mekânî zaman nizamını bir karşı varlık olarak görür, kendimden apayrı bir şey olduğunu idrak ederim. Onun için, kişiliğin ve varlığımın dayandığı şeyden, hem ayrı hem ona sınımsız bağlıyım.⁶⁹

Tecrübelerimizin bütün gerçeklerine gerek faal zât gerekse basiretli zât açısından iyice baktığımızda Mutlak Hakikat'in akıllıca yönetilen yaratıcı bir hayat olduğu gerçeğini görürüz. Mutlak Hakikat, akıl ve mantıkla düzenlenen bir hayattır. Bu hayatı bir “Ego” veya “Benlik” olarak yorumlamak, Allah'ı insan vücudu ve yüzüne göre şekillendirmektir. Sadece tecrübenin şu basit şeklini kabul etmektedir. Hayat şekilsiz bir akış değil, düzenleyici birliğin prensibidir. Bu öyle bir sentezdir ki, yapıcı bir amaç için canlı organizmanın dağılma yeteneğinde olan düzenlerini bir arada tutar ve temerküz ettirir. Esas itibarıyla sembolik bir yapıya sahip olan zihnî faaliyetler, hayatın gerçek mahiyeti üzerine perde çeker ve bütün eşyaların içinden akıp giden bir çeşit evrensel cereyan olarak tasvir ederler. İkbâl'e göre, biz derûnî bir şekilde, hayatın takdire bağlı yönünü doğrudan doğruya öğrenmiş bulunuyoruz. Sezgi yoluyla gözlem, hayatı merkezileştiren bir ego olarak ortaya koyar. Bu bilgi bize sadece bir hareket noktası göstermek bakımından her ne kadar yetersiz olursa olsun. Gerçek veya

⁶⁹ İkbâl, a.g.e., s. 162-163.

Hakikat'in nihai yapısını ortaya çıkarmak bakımından önemlidir. Ayrıca, tecrübemizin verdiği sonuçlar ve bulgular, Mutlak Hakikat'in nitelik bakımından sırf bir ruh olduğunu gösterir.⁷⁰

Ben, der İkbâl, dinler tarihinin, panteizme (vahdet-i vücüt) dönük düşünce tarzlarını ortaya koyduğunu kabul ediyorum. Ancak şu düşünceyi de ileri sürme cesaretinde bulunuyorum. Kur'an-ı Kerim, Zât-ı İlahî'yi bir nur veya ışık'a benzetmişse, bu **L. Richard Farnell'in** (1856-1934) anladığı şekilde değildir. Farnell söz konusu ayet-i kerimenin bir bölümünü ele alıp fikrini yürütüyor. Oysa asıl ayet şöyledir: **“Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nuru, içinde lamba bulunan bir hücre gibidir. O lamba da bir kandilin içinde bulunuyor. O kandil de bir inci, bir yıldız gibidir.”** (24/35)

Şüphe yok ki, bu ayet-i kerimenin ilk cümlesi insana ferdi bir Allah mefhumundan kaçma intibahını vermektedir. Ama ayette yapılan benzetmeleri sonuna kadar okuduğumuzda, anlatılan şeyin bambaşka bir niteliği olduğu kendiliğinden anlaşılır. Benzetme ve istiare ilerledikçe Zât-ı İlahî'nin şekilsiz bir şey ile kıyas edilebileceği yolundaki görüş kendiliğinden çürümüş oluyor. Zira istiareye göre ışık bir alev içinde temerküz etmiş, sonra bu ışık bir kandil içinde ferdileştirilmiş, en son, iyice sınırlandırılmış bir yıldız haline sokulmuştur. Benim şahsi görüşüme göre, der İkbâl, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet'in kutsal kitaplarında Allah için nur veya ışık sözcükleri kullanılmışsa, bu sözcükler bambaşka bir şekilde yorumlanmalıdır. Bugünkü fizik bilimine göre ışık hızını geçen bir şey yoktur ve hareket sistemleri ne olursa olsun, bütün gözlemciler için bu böyledir. Başka bir deyimle, bu değişiklikler dünyasında, ancak nur veya ışığın nitelik veya nicelik bakımından Mutlak Zât'a en çok yakın olduğu, O'na en çok benzediği söylenebilir. O halde, ışığın Tanrı'ya benzetilmesi ile ilgili istiarenin, modern bilim açısından anlamını her yerde hazır ve nâzır olması vasfını değil; O'nun mutlakiyetini ve gerçekliğini ifade ettiği anlaşılmalıdır. Bilindiği gibi, Tanrı'nın her yerde ve her şeyde varoluşuyla ilgili düşünce bizi (Panteizm) Vahdet-i Vücut'a götürür. Burada bir soru akla gelebilir: ferdiyet, bitimlilik veya geçiciliği ifade eder mi?

⁷⁰ İkbâl, a.g.e., s. 89-90.

Eğer Tanrı bir Ego ve dolayısıyla bir fert ise, bunun ebedi veya sonsuz olduğunu nasıl tasavvur edebiliriz. Bu sorunun cevabı şudur: Tanrı'nın ebediyeti veya sonsuzluğu, mekana ait bir sonsuzlukla kıyas edilemez. Ruhanî ve manevî derecelerin belirlenmesinde genişlik ve derinlik anlamlarını kaybederler. Ayrıca daha önce gördüğümüz gibi, sonsuzluk ister zamana ister mekâna ait olsun, mutlak ve kesin olarak tanımlanamaz. Çağdaş bilime göre, tabiat dünyası ne sabit ve sakin ne de sonsuz bir boşlukta duran bir şeydir. Aksine, bir birine bağlı olayların bir oluşumdur. O olaylar ki, aralarındaki bağlantıya göre zaman ve mekân kavramları ortaya çıkmıştır. Başka bir deyimle, Mutlak Zat'ın yaratıcı faaliyeti zaman ve mekân açısından yorumlandığı takdirde anlaşılabilir. Zaman ve mekân, Mutlak Ego'nun çeşitli imkanlarıdır ki, bunları biz kendi matematiksel zaman ve mekan kavramları ile kıyas ederek bir ölçüde kafalarımızda canlandırabiliriz. Ego'da öte ve onun yaratıcı faaliyetinden ayrı, onun diğer bütün zatlara oranlara sınırlandıran ne zaman, ne de mekân vardır. Bu itibarla, Mutlak Zat ne mekânî sonsuzluk anlamında sonsuzdur, ne de mekân açısından sınırlı ve vücut bakımından diğer bütün insanlardan ayrı olan biz insanlar gibi bitimli ve geçicidir. Zatı Hakiki'nin yaratıcı faaliyetinin sonsuzluğu, onun iç imkanlarına dayanır ki, bildiğimiz gibi, evren onun cüzi bir ifadesidir. Sözün kısası, der İkbâl, Tanrı'nın ebediliği ve sonsuzluğu kapsamlı değil yoğundur. Yani nitelik bakımından değil nicelik bakımındandır. O, sonsuz bir seriyi ihtiva eder. Ama kendisi seri değildir. Tamamıyla akılcı bir yaklaşımla, Kur'an-ı Kerim'de ki Allah kavramını incelediğimizde bunun diğer önemli unsurlarının yaratıcılık (Halik olma) ilim, Kudret-i Kâmile ve devamlılık olduğunu görürüz.⁷¹

Çalışmamız süresince biz, İkbâl'in Tanrı'yı bir ego olarak tasavvur ettiğini ve vahdet-i vücut anlayışına şiddetle karşı çıktığını gördük. İkbâl'in zamanla Vahdet-i vücut aleyhtarlığı o kadar ilerliyor ki, İbn Arabî, **Hafız-ı Şirazi (1325-1390)** ve **Fahreddîn-i Irakî (1209-1289)** gibi şairlerin görüşlerini İslâmiyet'in esaslarına muhalif diye eleştiri konusu etmiştir. İkbâl'in birçok şiirinde bu tür şairleri yeren mısralara rastlamak mümkündür: “*Nice şair, hünerin büyüünden dolayı kalbe eşkıyalık eder, göz*

⁷¹ İkbâl, a.g.e., s. 93- 95.

için İblis olur.”⁷² İkbâl’in kendi şiir anlayışını göstermesi açısından şu mısralarına yer vermek istiyorum: “Şairliğin kemali, vazih, açık söz söylemektir. Sırlara vakıf ârifler ancak remiz ve ima ile konuşurlar. Sabahlara kadar feryat, yüzlerce belalı sabah, yüzlerce ateşli ah! Neticesi bir güzel şiir!⁷³ “Kimi arıyorsun, niye ızdırıp içindesin? Zira o bütün zuhuruyla meydanda; sen örtü altında gizlisin. Onu ararsan kendinden başkasını göremezsın kendini ararsan ondan başkasını bulamazsın.”⁷⁴

İkbâl, der Schimmel, Hâfız’ın temsil ettiği İran şiirini gayet şiddetli tenkid etmiştir: İlk büyük ve tipik eserinin (doktora tezi) ilk baskısında ona “şarap içenler milletlerin fakîhî, biçareler milletinin imamı, koyun” demiş, ruhlara afyon getirdiğini iddia etmiştir. Hafız ve büyük Arap şairi **İmrul Kays** gibi şairler İkbâl’e göre “I pour I art” prensibinin mümessilleri ve bu sıfatla faydasız parazitler, inhitatın nişaneleri oldukları gibi bütün tasavvuf -burada Hafız ve İraki’yi kastediyor- da bir inhitatın zamanında vâki oluyor. Bunun için vahdet-i vücudu temel edinen bir tasavvufî edebiyat millete ve ferde hiç yaramaz; o, bertaraf edilmesi icap eden millî bir tehlike sayılmaktadır. Şairin vazifesi, bir Hızır olup insanları karanlıklardan geçirerek Hayat suyuna kavuşturmasıdır.⁷⁵ İkbâl’in, Tasavvuf’ta bilhassa beğenmediği bir taraf, şahsiyete hiç kıymet vermemesi, gûya şahsiyetin inkişafına mâni olmasıdır. Eski zamanda bu panteist cereyanın mümessili diye vasıflandırdığı Mevlâna ise, İkbâl’in sonraki eserlerinde mürşit sıfatıyla görünmektedir ve şair bu büyük mutasavvıfın **Mesnevi** ve **Divân**’ından, vahdet-i vücuda taallûk eden veya bu mânada anlaşılması mümkün olan bütün beyitlerine göz yumup orada yalnız şahsiyet, faaliyet ve aşk ülkülerini arayıp bulmuştur. Bu suretle, Mevlâna, **Esrâr-ı Hodi**’den başlayarak **Armağan-ı Hicâz**’a kadar şairi daima doğru yolda kılavuzlayan, aşk felsefesi öğretene ve onu Cennet-i Âlâ’ya kadar getiren insan-ı kâmilin misali olarak önümüzde durmaktadır. İkbâl, Schimmel’e göre, vitalist cereyanların (doğa üst bir yaşam ilkesini varsayan ve canlı organizmadaki olayların duyarlı ruh kanunlarıyla yönetildiğini savunan görüş) tesiri altında kalmakla beraber onların bazı noktalarını tenkit etmiş ve kendine göre tashih etmiştir. Bilhassa, bu

⁷² İkbâl, **a.g.e.**, s. 148.

⁷³ İkbâl, **Peyam-i maşruk**, s. 114-115.

⁷⁴ İkbâl, **a.g.e.**, s. 51.

⁷⁵ İkbâl, **Câvitnâme**, s. 147.

ruhanî hareketin bir kutbunu teşkil eden ve İkbâl'de bir bakımdan derin tesirler bırakan, **Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844 -1900)** hakkında ileri sürdüğü bir nokta dikkate değer: Alman feylesofu, “kelimeyi şahadetin Lâ'sında kalıp İllâ'ya varmamıştır”, yani Allah'ın varlığını inkâr etmekten vaz geçmemiştir.⁷⁶ “O, Lâ'da kaldı, illâyla gitmedi; abduhu makamını bilmeden gitti. /..⁷⁷ Keşke Ahmed'in zamanında yaşasaydı, ebedî sürura erişebilmek için...⁷⁸ Burada İkbâl'i, pek çok feylesoftan ayıran bir noktaya temas etmiş bulunuyoruz. O, bütün felsefesini tamamen dinî esaslara dayandırmış, hiçbir zaman dinsizlik şöyle dursun agnostisizme gitmemiştir. Din, ona göre hem şahsî hem içtimai hayat için bir sıklet merkezini teşkil etmektedir: İkbâl meşhur **Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam**'inde, İslâm dininin bugünkü vaziyetine göre mevcut olan inkişaf imkânlarını göstermeye çalışmıştır.⁷⁹

İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü adlı doktora tezi, İkbâl'in birkaç yıl sonra tamamıyla reddedeceği bir dünya görüşünün –panteizmin- hayranı olduğu bir zamanda yazılmıştır. Nazlı'ya göre, kendisinin giriş bölümünde İbn-i Arabî'den öyle övücü bir dille söz etmesi, gelecekteki ustası ve kılavuzu Mevlâna Celâleddin-i Rûmî'ye metinde hemen hemen hiç yer vermemesi, herhangi başka bir felsefe okulundan çok vahdet-i vücûtu tasavvuf üzerinde durması ile açıklanabilir.⁸⁰ “Vahdet-i vücut” ilkesinin her şeyi kapsayan bir açıklamasını araştıran İslâm Tasavvufu öğrencisi, öğretisinin enginliği karşısında kendi hemşerilerinin, İslâmiyet'inin kupkuru kaldığı Endülüslü İbn-i Arabî'nin kalın ciltlerini karıştırmak zorundadır. İkbâl, doktora tezi olan bu eserinde tasavvufla ilgili izlediği yolu şöyle açıklar: “Tasavvuf konusunu daha bilimsel bir tarzda ele aldım ve böyle bir olayı gerektiren düşünsel şartları göstermeye çalıştım. Bu yüzden, genellikle kabul edilen görüşe karşı, tasavvufun, uyumakta olan ruhu daha yüce bir hayat idealine çağıran çeşitli zihnî ve ahlakî güçlerin karışımının kaçınılmaz bir sonucu olduğu düşüncesini savundum.”⁸¹

⁷⁶ İkbâl, **a.g.e.**, s. 25.

⁷⁷ İkbâl, **a.g.e.**, s. 366.

⁷⁸ İkbâl, **a.g.e.**, s. 368.

⁷⁹ İkbâl, **a.g.e.**, s. 25.

⁸⁰ İkbâl, **İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü**, s. 7.

⁸¹ İkbâl, **a.g.e.**, s. 10-11.

Bence, der İkbâl, inanılır birçok geleneklerde olduğu gibi Kur'ân'da da, Araplar'ın pratik dehalari yüzünden Arabistan'da gelişip bünyeleşemeyen, fakat yabancı topraklarda elverişli şartlar altında belli bir öğreti haline gelen Tasavvuf doktrininin çekirdekleri bulunduğu kolayca gösterilebilir. Kur'an, Müslümanları şöyle tanımlar: **“Onlar namazı dosdoğru kılan, kendilerine rızık olarak verdiğimiz şeylerden Allah yolunda harcayan kimselerdir.”**(8/3) Fakat Görünmeyenin ne ve nerede olduğu soruları burada ortaya çıkmaktadır. Kur'an, Görünmeyenin kendi ruhunda olduğu cevabını veriyor:⁸² **“Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinizde birçok alametler vardır. Hâlâ görmüyor musunuz?”**(51/20,21) Sonra gene , **“Biz o'na (insana) en büyük kan damarından daha yakınız.”**(50/16) Kur'ân-ı Kerim Görünmeyenin asıl mahiyetinin saf ışık olduğunu öğretir. **“Allah arz ve semavâtın nûrudur.”** (24/35) Bu aslî ışığın kişiliği olup olmadığı konusunda, kişilik anlamını veren birçok ifadeye rağmen, Kur'ân kısaca şöyle demektedir: **“O'na benzeyen hiçbir şey yoktur.”**(42/11) Bunlar Sûfî yorumculardan bazılarının panteist bir Evren görüşü geliştirdikleri başlıca âyetlerden bazılarıdır. Sûfî'ler, ruhun eğer sürünün seviyesinden yükselme isteği duyup, her şeyin mutlak kaynağı ile birleşmesini, onun kimliğine bürünmesini özleyorsa, geçmeleri gereken manevi eğitimin bazı mertebeleri vardır. **“Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir.”** (17/85) İkbâl'in gençlik yıllarında panteist eğilimli olduğunu daha önce söylemiştik. İşrak felsefesini **İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü** adlı eserinde ayrıntılı olarak ele alan İkbâl'in İşrakî'nin panteist denebilecek eğilimini onayladığı anlaşılmaktadır. Açık konuşmak gerekirse, der İkbâl, İşrakî İran düşünüşünün her cephesindeki hakikat unsurlarını tanıyan ve bunları kendi sistemi içinde bir senteze kavuşturan ilk İran'lı sistematik düşünürdür. İşrakî, Allah'ı her türlü duyabilen bir panteisttir. Onun düşünce sisteminde aşırı panteizmin fazla öznel karakterinin yok ettiği nesnellik yeniden lâyıık olduğu yeri bulur ve ayrıntılı bir incelemeden sonra eksiksiz bir açıklamaya kavuşur. Bu yüzden bu titiz düşünürün düşünceyle duyguyu tam bir ahenk içinde birleştirerek kurmayı başardığı düşünce

⁸² İkbâl, a.g.e., s. 83.

sisteminin birçok zihin için her zaman büyük bir cazibe taşıması hiç de hayret edilecek bir şey değildir.⁸³

Schimmel İkbâl'in bazı şiirlerine atıfta bulunarak şunları söyler: “*Niçin cemende jale gibi sessizsin? Ve devam ediyor ki: “Vay, nâdân! Sen niçin sakiye muhtaçsın? Sen hem şarap, hem kadeh, hem saki, hem mahfisin!” Ve daha fazla: yine vahdet-i vücut manasında tefsiri mümkün olan bu beyitlerden sonra, kendi imkânlarını bilmeyen insana şöyle hitap ediyor ki: “Ey habersiz! Sen günlerin aynasının cevherisin! Sen zamanda Allah’ın son peyhamısın!”* 1915 senesinde neşredilen **Esrar-ı Hodi** adlı mesnevîde, şair, vahdet-i vücut nazariyesiyle bütün neoplatonik mistik cereyanına şiddetle taarruz edip bu “mistisizmin” tipik bir örneği olarak telâkki ettiği Hafız’ın aleyhine gayet acı satırlar yazmıştır (Onları eserinin ikinci baskısında kaldırmıştır!). İnsan, fena yolundan yürüyeceğine Ego’sunu, Ben’ini, şahsiyetinin geliştirmelidir.⁸⁴

Kur’an-ı Kerim’in, üç ilim kaynağından biri olarak beyan ettiği iç tecrübenin birliğinin manasını anlamaya çalışan yalnız tasavvuf olmuştur. Diğer iki ilim kaynağı tabiat ve tarihtir. Sadece dînî açıdan baktığımızda bu tür tecrübelerin gelişmesi (Mansur) Hallac’ın çok iyi bilinen “En’el Hak” naralarıyla zirveye ulaştığını görürüz. Hallaç’ın muasırları kadar halefleri de bu sözleri Vahdet-i Vücut açısından açıklamaya çalışmışlardır. Oysa Hallac’ın muhtelif yazılarını bir araya getirerek yayınlayan ünlü şarkiyatçı **Louis Massignon**’ın (1883-1962) şüphe kaldırmaz bir şekilde anlaşıldığına göre bu mutasavvıf şehit, Cenab-ı Hakkın her şeye üstünlüğünü inkârı aklından geçirmiş olamaz. Bu itibarla, onun hayat tecrübesinin gerçek izahı, bir su damlasının denize katılması değil, ancak ölmez bir tabirle, insanî egonun, daha derin bir kişilik içinde devamının anlaşılıp takdir edilmesine ve cesaretle tasdikine bağlıdır. Böyle değerlendirilince Hallac’ın sözlerinin Mütakellime karşı bir meydan okuma olduğu söylenebilir. Bugün de dini incelemeye koyulan biri, der İkbâl, benzeri güçlüklerle karşılaşmaktadır. Meselâ başlangıçta Hallac’ın mistik tecrübesi tamamıyla doğal görülmesine rağmen, bu tür tecrübenin gelişme döneminde şuurun bilinmeyen mertebelerine işaret ettiği unutulmamalıdır. İbn Haldun, bu mertebelerin incelenmesi

⁸³ İkbâl, **a.g.e.**, s. 106-107.

⁸⁴ İkbâl, **Cavîtnâme**, s. 13.

için etkin bir ilmi metodun gerçeğini çok önce hissetmiştir. Modern psikoloji böyle bir metodun gereğini son zamanlarda anlayıp itiraf etmiştir. Ancak mistik şuur mertebelerinin özel vasıflarını bulmaktan ileri gidememiştir. Sözün kısası, mesela Hallac'ın geçirdiği durum ve tecrübeleri ilmi metotlarla incelememiz için herhangi bir imkânımız yoktur. Bu tür tecrübeler, ilim kaynağı olmalarına rağmen yararlanamadığımız tecrübeler de dahildir. Aynı şekilde, ölü bir metafizik tabirleriyle süslenmiş ilahiyat kavramları da farklı bir zihniyet ile yetişmiş kimselere hiçbir yarar sağlayamaz.⁸⁵ Bununla beraber, şuurlu tecrübemizin açıklanması, bizi Mutlak Ego'ya ulaştıracak tek yoldur. Bu sebeple, modern psikolojiye eğilip benliğin niteliğine nasıl ışık tuttuğunu görmeliyiz.⁸⁶ Diyen İkbal, bu tür tecrübelerin modern psikoloji bağlamında da incelenmesi gerektiğini ifade eder.

İkbal'in vahdet-i vücut karşıtlığının yanında vahdet-i şuhut felsefesine yakınlığını olabildiğince ele almaya çalışacağız.

1.2.MUHAMMED İKBAL'DE VAHDET-İ ŞUHUT DÜŞÜNCESİ

Schimmel'e göre, İkbal, **İmam-ı Rabbani Ahmet Serhindî** (1564-1624) gibi Vahdet-i şuhut mertebesi üzerinde durmuştur.⁸⁷ Çalışmamızda biz, İkbal'in mektuplarını incelerken, Schimmel'i yukarıdaki tezini destekler ifadelerle rastladık. Zira yazdığı mektuplarda İmam Rabbani'ye övgü dolu satırlar kaleme almıştır: “Allah Teâla, Şah Veliyullah'ı Batı Hindistan'ın mühlitlerini red ve ıslah etmesi için görevlendirdi ve O, bu görevi çok güzel bir biçimde yerine getirdi. O'nun **Fazliyyatu's Şeyheyn** adlı eserini inceleyiniz. İmam Rabbani'nin bu kitabının son bölümünde tasavvufla ilgili ayrıntılı açıklamalar yaptığını göreceksiniz.” Yine İkbal'in vahdet-i Şuhut tarafını gösterme adına mektubuna devamla, **İmam-ı Gazali** (1058-1111) ve ünlü Alman filozofu **Rudolf Hermann Lotze** (1827-1881)'i karşılaştıran İkbal: “İmam Gazali'nin vahdet-i vücutçu mu yoksa vahdet-i Şuhutçu mu olduğunu anlamanın çok zor olduğuna değinir. O,

⁸⁵ İkbal, **İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, s.135-136.

⁸⁶ İkbal, **a.g.e.**, s. 141.

⁸⁷ İkbal, **Cavitrnâme**, s. 286.

filozoftu ve iki tarafın zorluklarını da iyi anlıyordu. Günümüz filozoflarından ünlü Alman filozof **Rudolf Hermann Lotze** (1827-1881), tam manasıyla ikinci bir Gazalidir. Yani o Tanrı'nın Semi' ve Basir sıfatlarını kabul ederek bunun yanında her varlığın kendine has bir tözü bulunduğuna inanıyor. Bana göre, der İkbal, mantıksal açıdan hiçbir insan aynı anda bu iki ihtimali bir arada kabul edemez. Bu yüzden Lotze'nin felsefesi, öğretisi vahdet-i şuhud ve vahdet-i vücutçu felsefelerin her ikisine eğilim gösterenler için uygun olmasına rağmen Avrupa'da kabul görmedi.”⁸⁸

İkbal, der Schimmel, Gazali ve Lotze örneklerinde her iki tarafa eğilimin olduğundan bahseder ve kendi Mutlak Ego'sunun net olduğunu söyler. Bu Ego, görünmezdir; halbuki bununla beraber ispat istemez, çünkü güneş kadar bellidir. En ufak varlıklarda bile, atomdan başlayarak Allah'a kadar her şey ego sahibidir; her zerrede Ego'nun kudreti bulunuyor. Belki burada şimdiye kadar Ego bahsinde zikredilmemiş olan bir benzerlik dikkatimizi celp etmeğe müsaittir; her varlıkta var olan bu iç kuvveti, varlığın hususiyetlerini tayin eden kuvvet, Hint mistisizminde en büyük rol oynayan atman mefhumuna çok yakındır. Hindistan'ın eski felsefesine çok vukufu olan İkbal belki oradan da bir tesir görmüştür. Atman mefhumu ise, Avrupa dillerinde bazen soul(can) bazen de I (ben) diye tercüme edilmektedir; o Upanişad'ların doktrinlerine göre her şeyin iç kuvveti, her şeyin hakiki varlığıdır. Bütün bu benzerliklere rağmen, der Schimmel, mühim bir farka göz yummamalıyız: Hint felsefesinde atman nihayet, dünya prensibi olan Brahman ile bir olarak telakki edilmektedir ve bütün mistik yolun gayesi, atmanla Brahman arasındaki birliğini tahakkuk ettirmekten ibarettir. İkbal ise, büyük Ego ile küçük Ego arasında bir vuslat mertebesine kadar ilerlemiyor; Şuhut mertebesinde kalmış ve hiçbir zaman, Atman ve Brahman'ı ayıran dünyayı bir hayal perdesi olarak telâkki etmemiştir.⁸⁹

Hem Ego hem Allah tecrübesi bilhassa dua ve münacatta belirlemektedir: Allah, insanların dualarına cevap vereceğini vaat etmek suretiyle, bir ego olduğunu göstermiştir; çünkü yalnız bir ego tarafından böyle bir vaat verilebilir. İnsan, münacatta Allah'la karşı karşıya gelebildiği gibi yaratıcı amelde de Allaha yaklaşabilir. “Yalnız

⁸⁸ İkbal, **Mektuplar**, s. 84.

⁸⁹ İkbal, **Cavîtnâme**, s. 30-31.

büyük amelde insanın Ego'su –kendi şahsiyetini kaybetmeden- Allah'la birleşir ve zaman ve mekân hududunu aşar. Amel, murakabenin en yüksek şeklidir.” Bu cümlelerden İkbâl'in, hem Allah hem insanı yan yana duran, beraber çalışan iki şahsiyet olarak kabul etmesi ortaya çıkıyor. Yaradan'la yaratılan arasındaki esas farkı daima göz önünde tutmakla beraber ikisinin birer ego olmak hususunda ileri gelen benzerliğe son derece büyük önem atfetmektedir. Halbuki insanın son iç tecrübesi bu nazariyelere göre nasıl izah edilebilir? “Vuslat, birleşme tecrübesi; mütenâhi Ego'nun kendi hüviyetini namütenahi Ego'ya gark ederek ifna etmek değil, doğrusu namütenahinin, mütenâhinin seven kucaklamasına girmesidir.” Bu bir zerrenin sonsuzlukta gark olması değildir; iki seven şahsiyetin yan yana gelmesidir. “Ben ne kendimi tanıyorum ne de onu; fakat Ben olanın onun kucagında bulunduğunu biliyorum.” İkbâl'in, bu sözleri, insana fazlasıyla kıymet veren ve O'nun Şuhut mertebesinde kaldığının en büyük kanıtlarıdır. “Bu evde, kevne sığmayan bir hazine var”, veya: “Ne acayip ki, dost gönlüme sığıdı! İki bin vücudun canı benim vücuduma sığıdı!” diyen Mevlana'ya bunu sormalıyız. Ve o yine çağdaş müridi İkbâl gibi, meşhur bir hadis-i kudsiye dayanmaktadır: “*Benim yeryüzüm ve göğüm beni ihata edemez ama insan, bu büyük sırra mahrem oluyor, âşık kalbinde Allah'ı tutuyor.*” İkbâl, bu sırrı son rübailerinden birinde şöyle ifade etmiştir: “*Vuslatımız ayrılıkta ki vuslattır- bu ukdenin açılması yalnız nazarla mümkün oluyor. İnci, denizin kucagında kaybolmuştur ama denizin suyu incinin suyu değildir.*” Bu esrarengiz yakınlığı tecrübe ettikten sonra insan, Allah'la beraber çalışabilir, onun halifesi sıfatıyla dünyayı tanzim edebilir.- “*O, cihanı yarattı; bu, cihanı güzelleştirdi: İnsan acaba Allah'ın iş ortağı mıdır?*” Halbuki bu mertebe, insan-ı kâmil mertebesidir; oraya kolayca erişilmez. İnsan-ı Kâmil mefhumu, malûm olduğu üzere, tasavvufta gayet büyük bir rol oynamaktadır. Onun hususiyetleri vahdet-i vücud nazariyesinin mümessilleri olan İbn Arabî ve bundan sonra **Abdülkerim Cilî (1365-1428)** tarafından izah edilmiş. İnsan-ı kâmil orada dünyayı ve Allah'ı birleştiren, kâinatın orta kısmı, iki

tarafın aynası sayılan kuvvet olarak gösterilmiştir.⁹⁰ “O kıyam ve secdedeki sırları ancak bu sırra mahrem olanlara anlatabilirim”⁹¹

Şimdi, der İkbal, Şeyh İmam Rabbani'nin sözüne gelelim. Abdül Mümin adında birinin geçirdiği tecrübe Şeyh'e şöyle anlatıyorlar: “Gökler ve yeryüzü ve arş-ı İlahi ve Cehennem ve Cennet bütün bunlar benim için artık yoklar etrafıma baktığım zaman onları hiçbir yerde göremiyorum. Bir kimsenin karşısında bulunduğum zaman karşıdakini göremiyorum. Evet, benim varlığım bile yok olmuştur. Allah-ü Teala sonsuzdur. Onu kimse kapsayamaz, çevreleyemez aslında manevi tecrübenin en son sınırı da budur. Bu sınırın ötesine hiçbir veli geçememiştir.” Bunun üzerine Şeyh Serhendi şu cevabı veriyor: “Burada anlatılan tecrübenin kaynağı ve menşei her an değişmekte olan kalbin hayatındadır. Bana öyle geliyor ki, bu tecrübenin sahibi, kalbin sayısız makamlarının dörtte birinden dahi geçmemiştir. Ruhânî hayatın bu ilk makamının tecrübelerini tamamlayabilmek için geriye kalan dörtte üç makamda geçilmelidir. Bu makamın ötesinde, RUH, SIRR-I HAFİ ve SIRR-I AHFA denilen makamlar vardır. Hepsinin bir arada teşkil ettiği ve ÂLEM-İ EMR deyimiyle bilinen makamında kendine has hâl ve tecrübeleri vardır. Bu makamlardan geçtikten sonra hakikati arayan kul tedricen “Esmâ-yı İlahiye” ve “Sıfat-ı İlahiyenin” tecellilerine nail olur. En son ise “Zât-ı İlâhiyenin” tecellilerine kavuşur.” Bu sözlerle ifade edilen farkların psikolojik temeli ne olursa olsun, der İkbal, hiç olmazsa bütün bir iç tecrübenin evreni hakkında, İslam tasavvufunun büyük bir ıslahatçısının düşündüklerine ilişkin bir fikir edinmiş oluyoruz. Ona göre, sırf objektif olanı sembolize eden eşsiz tecrübeye erişmeden önce bir insanın bu Âlem-i Emr, yani “idare eden kuvvet âleminden” geçmesi gerekir. Bundan dolayı diyorum ki, der İkbal, modern psikoloji, meselenin dış hatlarına bile ulaşamamıştır. Ben şahsen ne “biyoloji ne de psikolojinin bugünkü durumundan ümitli değilim.”⁹²

İkbal'e göre, tecrübe kendi başına bir muamma değildir. Hatta heyecan uyandırıcı bir şey de taşımaz. Gerçekten, İslam tasavvuf tekniği, duygusal olmayan bir

⁹⁰ İkbal, **a.g.e.**, s. 33-35.

⁹¹ İkbal, **a.g.e.**, s. 37.

⁹² İkbal, **İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, s. 255-256.

tecrübeye ulaşmak için, ibadet sırasında müzik ve şarkıyı yasaklar ve ferdi murâkabenin (meditasyonun) muhtemel toplum aleyhtarı etkilerini ortadan kaldırmak amacıyla her gün cemaatle namaz kılma zaruretiyle önemle belirtir.⁹³ Bu şekilde elde edilen tecrübe, tamamen tabii bir tecrübedir ve benlik için son derece önem taşıyan biyolojik bir manâ ihtiva eder. Bu, insanoğlunun benliğinin salt düşünce sınırının ötesine çıkmasını ve ebedî hayatı benimseyerek kendi geçici durumunu telafi etmesidir. Allah'ı aramak yolundaki bu araştırma ve gözlemlerde ego veya benliğin uğrayabileceği tek tehlike, bu yolun yolcusunun son tecrübeden önceki tecrübelerin içine zevk ve şevk ile dalması üzerine çalışmalarının sekteye uğrama ihtimalidir. Doğu tasavvufu tarihi bunun gerçekten büyük bir tecrübe olduğunu ortaya koymuştur. Yazılarından biraz önce bir parça nakletmiş olduğumuz büyük Hint velisi İmam Rabbani, der İkbâl, tarafından başlatılan ıslahat hareketinin bütün amacı işte buydu. Sebebi de bellidir. Benliğin nihai amacı, bir şeyi “görmek” değil, bir şey “olmak”tır. Benliğin bir şey olma gayreti içindedir ki, o kendi nesnelliğini güçlendirmek ve daha esaslı bir “Enel Mevcut”u (ben varım) elde etmek için nihai fırsatı yakalar. Öyle bir “Enel Mevcut” ki, Hakikat’in delilini de **Réne Descartes (1596-1650)**'in düşünüyorum felsefesinde değil, ancak **Immanuel Kant (1724-1804)**'in “yapabilirim” teorisinde bulur. Benliğin Hakikat'i arama çabasının sonu, bireyselliğin gerektirdiği sınırlamalardan kurtulmak değildir. Diğer taraftan bu onun daha katı, bir tanımlamasıdır. Nihâî hareket zihni bir amel değildir. Dünyanın sadece, düşünce ve anlayış vasıtasıyla görülüp bilinecek bir şey olmadığı, aksine sürekli hareket yoluyla bina edilecek, tekrar tekrar bina edilecek, bir şey olduğunu yaratıcı bir güvenle bilen ve benliğin bütün varlığını derinleştiren ve iradesini güçlendiren hayati bir harekettir. Bu, ego veya benlik için en yüce mutluluk ânı ve aynı zamanda en çetin sınav ânıdır.⁹⁴

İkbâl'in yukarıda naklettiğimiz fikirlerinden anlıyoruz ki, modern psikoloji dini yaşantının dış kenarına bile hala ilişmemiş ve mistik tecrübe denen şeyin zenginlik ve çeşitliliğinden çok uzak kalmıştır. Bu bağlamda İkbâl, mistik tecrübenin zenginliği ile çeşitliliği hakkında bir fikir vermek üzere 17.yy. büyük din dahilerinden Şeyh Ahmet

⁹³ İkbâl, **a.g.e.**, s. 26.

⁹⁴ İkbâl, **a.g.e.**, s. 261.

Serhendi'nin (Hz. Müceddid-i Elf'i Sani) sözlerini mealen alırken şöyle der: Şeyh Serhendi çağdaş tasavvufa hiç korkmadan yöneltmiş olduğu eleştiri, yeni bir tekniğin gelişmesine yol açtı. Hindistan'da mevcut muhtelif tasavvuf tekniğine dayanan sistemlerin hepsi Orta Asya'dan ve Arabistan'dan gelmiştir. Hindistan sınırlarının aşan ve Pencap, Afganistan ve Rusya'nın Asya'ya ait olan bölgelerinde, İkbâl'e göre, hala yaşayan bir güç olan ağırlıklı olan teknik Şeyh Serhendi'nin tekniğidir. Elbette ki Şeyh hazretlerinin bu sözlerindeki hakiki manayı modern psikoloji diliyle izah etmeme imkan yoktur. Çünkü böyle bir dili insanoğlu hala icat edememiştir. İkbâl'in ruhî ve fikri bünyesine damgasını vuran en hâkim vasıf, tasavvuftur. Onun bu vasfı üzerinde mütalaa beyan etmek için bu felsefî ve ruhi sistemin tekâmül merhalelerinden uzun uzun bahsetmek icap eder.⁹⁵ Bu bağlamda İkbâl'in felsefesinde insan ve insan-ı kâmil'i vermek O'nun mistik tecrübesinin merhalelerini göstermesi açısından son derece önemli olacaktır.

1.3. MUHAMMED İKBÂL'DE İNSAN VE İNSAN-I KÂMİL

İkbâl, İnsan-ı Kâmil'in yegâne yolunun, tek varlık amacının Aşk-ı Mutlak'a ulaşmak olduğunu söyler ve ateşi sönen aşkın Kâbe'de doğup puthânede öldüğünü ifade eder.⁹⁶ İnsan, O'nun yasalarını uygulamak suretiyle, onu yerine getirip, gerçekleştirmekle yükümlü ve bundan sorumludur. Bu nedenle insanlar, Tanrı'nın yeryüzündeki halife/vekili veya mümessilidir. Elbette Allah'ın yeryüzündeki gerçek halifesi (vekil ve mümessili) peygamberdir ve bunlar, yalnızca Allah'a karşı sorumludurlar. Ancak bunlar da kendi istekleriyle halka karşı sorumluymuş gibi davranırlar.⁹⁷ İkbâl'e göre, bünyesinde benliğin nispeten kemâle eriştiği insan, yaratıcı ilahî gücün kalbinde hakiki bir yer tutar. Ve bu şekilde çevresinde bulunan eşyanın hakikat derecesinde çok daha yüksek bir dereceye sahip olur. İnsan, Tanrı'nın yaratmış olduğu bütün yaratıklar içinde, Halik'ini yaratıcı hayatla şuurlu bir şekilde katılmaya

⁹⁵ İkbâl, **Peyam-i maşruk**, s. 26.

⁹⁶ İkbâl, **Esrar-ı hodî**, s. 50.

⁹⁷ **Nazif Şahinoğlu**, "İkbâl'de Din ve Devlet İlişkileri", **Muhammed İkbâl Kitabı (Uluslar arası Muhammed İkbâl Sempozyumu Bildirileri)**, İ.B.B.K.İ.D.B. Yay., İstanbul, 1995, s. 39.

lâyık ve muktedir olan tek varlıktır.⁹⁸ İnsan'a bu şekilde bakan İkbâl'in insan-ı kâmil görüşlerini bilebilmemiz için onun şiirlerine bakmamız gerekir. Bu bağlamda İkbâl, şiirlerinde çeşitli sembollerle insan-ı kâmile işaret etmiştir. Kaplan daima insan-ı kâmilin bir sembolü olarak kullanılmıştır: “*Garpluların hilesinden haberdar isen, tilkiliği bırak, kaplanlığı benimse! / Tilkilik nedir? Geçinme, işleme telaşı! Rabbin kaplanı, hürriyet ve ölüm arar!*” “*Kur'an bulunmasaydı, kaplan tilki kalır; Kuran'ın ortaya attığı fakr, hakikî saltanatın aslıdır. / Kuran'ın öğrettiği fakr, zikir ve fikrin karışmasıdır; fikrin, ancak zikir ile beraber tamam olduğunu gördüm.*⁹⁹ ”*Sen insana ulaşmadın Allahı nasıl arıyorsun? / Sen kendinden kaçmışsın aşına olanı nasıl arıyorsun?*” *Zikir nedir? Zevk ve hasreti tedip etmek. Bu, canın işidir, damak ve dudağın işi değildir.*¹⁰⁰

İkbâl, yukarıdaki şiirlerinden de anlaşılacağı üzere insan-ı kâmil olma yollarından birisi olarak zikri gösterir. Zikir önce dil ve dudaklarla icra edilmesine rağmen bu yeterli olmaz; hakikî zikir, *zıkr-i hafî* yani kalbte meydana gelen zikirdir. O da, evvelâ Allah'ın esmâ-ı hüsnasının, kelime-i şahadetin v.s.'nin tekrarlanmasından ibaret olduktan sonra artık insanın bütün varlığını öylesine terbiye ve tasfiye eder ki, nihayet her işi, her faaliyeti zikir haline gelir. Mutasavvıfane bir remze göre zambak susarak bin dille Allah'ın zikrettiği gibi (çünkü tamamen zikirten ibaret olmuştur) büyük azizler ve evliyâların da her hareketinde, bütün konuşmalarında, susmalarında zikirde bulduklarını söylemek caizdir. Böyle bir zikir, bütün benliği ilâhî aşkla, şevk ve zevkle doldurur ve onun yaratıcı kuvvetlerini takviye eder.¹⁰¹ Bütün kuvvetlerini tam bir muvazene ve ahenge getiren insan günün birinde, Allah'ın takdirini değiştirecek kadar tesir sahibi olacak, yâni, insan-ı kâmil olacaktır. “*Bu ilerleyen varlık o kadar mevzun olacak ki onun tesiri altında Allah'ın kalbi bile kanla dolacak- günün birinde!*¹⁰²

İkbâl'in Nietzsche'ye çeşitli eserlerinde atıfta bulunduğunu söylemiştik. Schimmel'e göre, İkbâl'in insan-ı kâmiline oranla Nietzsche'nin **Übermensch** –üstün insan- mefhumu insan-ı kâmilin daha mantıkî, daha işlenilmiş ve hakikaten büyük bir

⁹⁸ İkbâl, **İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, s. 103.

⁹⁹ İkbâl, **Cavîtnâme**, s. 230.

¹⁰⁰ İkbâl, **a.g.e.**, s. 423.

¹⁰¹ İkbâl, **a.g.e.**, s. 231.

¹⁰² İkbâl, **a.g.e.**, s. 80.

ülkünün ifadesidir. Fakat O da, Allah'ın mevcut olmasını inkâr edip, hatta onun öldüğünü iddia etmek suretiyle ruhanî bağılılığı kabul etmeyen ve yalnız kendine güvenen bir insan tipini göstermektedir. Übermensch, kendi kudretini artırmağa çalıştığı için merhamet ona göre günahdır. Bu tasavvurlar pek yanlış anlaşılabilir ve tehlikeli olabilir. Halbuki İkbâl'in çizdiği ideal insan, insan-ı kâmil mümin resmine gelince, onun sırrı abduhu, Allah'ın kulu, isminde belirlemektedir; çünkü onun büyüklüğü, Allah'a bağlı olmasına göre artıyor: **“...Attığın zaman da sen atmandın, fakat Allah attı...”** (8/17). Galip, yaratıcı, becerikli ve müessirdir. Topraktandır ama nurlu varlıkların tabiatıyla; kuldur ama Mevlâna'nın sıfatıyla. Onun bîniyaz kalbi her iki âlemde müstağnidir; ümitleri az, gayeleri muazzamdır. Onun adetleri gönül çekici, onun gözü büyücü, konuşmada yumuşak, arayışta ateşli, temiz kalpli ve munsiftir.”¹⁰³ Bu şekilde İkbâl'in *hodi*, Ego telakkisi, Nietzsche'nin itina ile mükemmelleştirilen üstün insanı arasındaki en önemli fark vuzuha kavuşmuş olur. İkbâl için Allah ile birlikte, Allah aracılığı ile yaşamak en önemli şarttır; şayet, “Tanrı öldü” ise hayatın bir mânâsı yoktur.¹⁰⁴

İkbâl, yine şiirlerinde İnsan-ı kâmil'in adeta ikinci bir doğum olduğunu ifade eder. Bizim kanaatimize göre şiirlerindeki bu tasvirler, insandan insan-ı kâmile bir geçiştir: *“Sen, ey iyi adam, doğmak yolundan bu dört cihetli dünyaya geldin. / Yine doğmak suretiyle dışarıya çıkabilirsin, bendleri kendinden açabilirsin! / Halbuki bu ikinci doğum su ve topraktan değildir; onu sahip dil olan biliyor! / O doğum mecbûridir; bu, kendi ihtiyarına göre; o, perdelerde gizlidir, bu, aşikârdır. / O doğum ağlamakla oluyor, bu, gülmekle yani o, arayandır bu bulan./ O, kâinatta sükündür ve seyretmektedir; bu tamamen cihetlerden dışarı dolaşmaktadır. / O, gün ve gecelere muhtaçtır; öbürü için gün ve gecelere muhtaçtır; öbürü için gün ve gece yalnız binektir. / Çocuğun doğması karnın parçalanmasındandır; erenlerin doğması âlemin çatlamasındandır.”*¹⁰⁵

¹⁰³ İkbâl, *a.g.e.*, s. 35.

¹⁰⁴ Schimmel, *Çağın Mevlânâ'sı Muhammed İkbâl*, s. 64.

¹⁰⁵ İkbâl, *Cavitnâme*, s. 91-92.

Schimmel'e göre, suyu kalmamış bir kuyunun çamurunda oturup bir hayatın fenalığına dair feryat ederek kurtuluşa susayan insanın sembolü, meşhur bir Hint "Upanişad"ında bulunmaktadır. İkbal belki bu eski Hint motifini benimsemiştir; bu, mîraca çıkmaya cesaret göstermeyen, kendi imkânlarını bilmeyerek toprağa bağlanan insanın iyi bir misalidir. Hint tesiri mevcut değilse de, yine kurbağanın çirkin sesi, kuş şeklinde tasavvur edilen ruhun tatlı nağmelerine isabetli bir tezat teşkil etmektedir. İnsan, bu dünyanın çamurunda inleye inleye oturmaktansa ruhun âlemine ait bir kuş olduğunu hatırlasın, can kuşunun güzel nağmelerini dünyaya duyursun, onu bu şekilde canlandırсын. "*Senin boğazında tatlı, nefis nevâlar var. Kurbağa gibi çamurda ne zamana kadar feryat edeceksin?*"¹⁰⁶ Yine İkbal, Cavitnâme'de miracının Merih feleğinde şu beyitleri söyler: "*Dünyevîler için ruh ve beden, kuş ve kafestir; Merihlilerin fikri onu bir olarak düşünüyor; o kadar.*" Kuş motifi hemen her mistik cereyanda en cazip sembollerden biri sayılmıştır. En meşhur misali, **Ferid Al-Din Attar**'ın (1120-1194) "**Mantık al-tayr**" adlı eseridir. Otuz kuşun Simurgda kendilerini görmesi ruhun mistik yolunun en güzel ifadesidir. İkbal, bu eski ve hemen hemen bütün dünyada yaygın tasviri burada, insanlara mahsus olan, ruh-beden düalizmine ait bir nokta olarak zikir ve tenkid etmektedir; Merihlilerde, vücut tamamen ruhlaşmış, iki bölüm arasında bir fark kalmamıştır.¹⁰⁷

İkbal, **Esrar-ı Hodi**'de **Hucvirî (1009-1072)**, Mevlâna, **Molla Cami (1414-1492)** ve Hz. Ali'ye beyitlerdeki hikayelerle atıfta bulunmuştur. "Susuzluktan bitkin hâle gelen kuşun hikayesi", "Elmas ve kömür hikayesi", "Şeyh ile Brehmen'in ve Himalaya ile Kenkâvın konuşmaları", "Baba-yi Sahraî namıyla maruf Mir Necat-ı Nakşibend'in Hint Müslümanları için yazdığı nasihat", "Vakit kılıçtır" adlı hikaye ve anlatımlarda mistik öğelere ve insan-ı kâmil modeline sıklıkla rastlarız. Mistik öğelerde özellikle Mevlâna ve Ferüdüttin Attar gibi önemli mistiklerin eserlerinden atıflar yapılmıştır. Çalışmamızın muhtevasını aşacağından başlıkları vermekle yetindik.

İkbal'in eserlerini incelerken O'nun sürekli yolculuktan bahsettiğini ve bu yolculuğun öldükten sonra da devam edeceğini vurguladığını gördük. Bu dünyada

¹⁰⁶ İkbal, a.g.e., s. 100.

¹⁰⁷ İkbal, a.g.e., s. 261-262.

insanın yaptığı bu yolculuk esnasında içine girdiği bir takım haller vardır. *Halvet* ve *celvet*, İkbâl'in insan-ı kâmilinin yaşadığı hallerdendir. İkbâl'in şiirlerindeki ifadelerini verdikten sonra bu iki durumun (halvet-cilvet) açıklamasına geçeceğiz. *Halvet âleminde zaman ile mekanı kucaklamışlardır onlar!*¹⁰⁸ *Bu kâfile içinde ey sürüklenen insan; / Hiçbir şeye bağlanma, her şey ile birlikte yürü / Sen ey insan; bu parlak bu nur saçan güneşten / Daha aydınlatici ve çok daha parlaksın. / Öylesine yaşa ki, her bir zerreye senden nur aksın, idrak aksın. "Aşk, halvette Allahın kelimidir, celvete girerse bir padişahdır."* Cürcanî ve İbn Arabî'ye göre celvet, halvetten çıkan mutasavvıfın halidir; Allah'ın sıfatının feyzinden dolayı kendi şahsiyetini kaybetmiş, Allah'la birleşmiştir." İkbâl, -vahdet-i vücud bahsinde de belirttiğimiz gibi- bu vuslat nazariyesini kabul etmemekle beraber halveti, yine insanın manevi kuvvetlerini yükselten, ona, çalışmak, yükselmek ve tesir etme güçlerini veren başlangıç olarak telâkki eder. Halbuki halvette ilahi hitaba mazhar olduktan sonra, Kelim Allah mertebesine vardığından sonra insan, cemiyette insan ruhani kuvvetleri sayesinde padişah gibi hüküm sürecektir. *"Halvet ve celvet yanıp tutuşmanın kemâlidir; ikisi de niyâzın hal ve makamlarındandır."*¹⁰⁹

Halbuki bu iki hal ne kadar yüksek olursa olsun, ikisi niyâz makamına ait kalıyorlar, yâni henüz insan-ı kâmil olmayan, naz mertebesine erişmeyen insanın hal ve makamları; çünkü insan-ı kâmil, naz mertebesine vardığından sonra, Allah'la hususî bir yakınlık gösteriyor, kendi iradesini de takdiri değiştirmek için kullanıyor, tevâzu ve huşû ile niyâz etmeden kendi yoluna yürüyor. İkbâl'in insan-ı kâmil mertebesine vardığını şiirlerinde Allah'a naz eden mısralarında müşahade ettik: *"O nedir? Manastır ve kiliseden geçmek. Bu nedir? Tek başına cennete girmemek. / Allah'ın hem halvette hem celvette bulunmasına rağmen halvet bir başlangıçtır, celvet sonudur."*¹¹⁰ *Bana niçin verdin cennetten çık emrini? / Dünya işi uzun ve derin artık sen bekle beni! / Kıyamet günü amel defterim açılınsın bir, / Sen de utan beni de utandır!*¹¹¹ *Ya rabbi, sen can ve teni yaratansın! Bu perişan dertlinin sana iki çift sözü var. / Bu eski mabede (dünyada)*

¹⁰⁸ İkbâl, **Zebûr-i acem**, s. 228.

¹⁰⁹ İkbâl, **a.g.e.**, s. 233.

¹¹⁰ İkbâl, **Cavitnâme**, s. 163.

¹¹¹ İkbâl, **Cebraîl'in Kanadı**, s. 35.

fitneler görüyorum. Bu fitneler, benim içimde de var, cemiyette de var! / Âlem senin emir ve hükmünle çizdiğin kader yolundan ayrılmadan mı vücuda geldi, yoksa onu başka Allah mı yarattı.¹¹² / Allah'a şöyle diyordu gözü tok bir fakir: Yoksulluk derdimi şikayet edemem sana. Ama kerem et bildir, meleklerin izninde mi; Şahsiyetsiz alçaklara devleti ve zenginliği dağıtmakta?¹¹³ Ayrıca yazdığı mektuplarından birinde de bu naz halini görüyoruz: “Ben de oraya (Allah’ın huzuru) gitmek için sabırsızlanıyorum, çünkü orada Yaratıcı ile karşılaşıp O’nu zekam ile ilgili rasyonel bir açıklama getirmeye davet etmek istiyorum. Sanırım bunu yapmak O’nun için kolay bir görev olmayacak.”¹¹⁴

Schimmel’e göre, Allah’a naz etmek, tasavvufta ve peygamberâne dinde bazen vaki olan bir haldir; naz mertebesinde bulunanlar niyazdan vaz geçiyorlar, **Cüneyd-i Bağdadi**’nin (.....-910) bir sözüne göre: “Muhabbet gerçek olunca edep şartları ortadan kalkar.” İkbâl, bu ananeye sadık kalmıştır. Diyor ki: “*Kıyamet gününde amel defterimi getirirlerse ona bak ve beni mahcup edeceğin kadar sen de mahcup ol!*” Şair, bu nokta üzerinde çok durmuştur: “*Bu dünyanın kusurları kimden geliyor? Göğün yıldızları yollarından ayrılırlarsa bana mı, sana mı? Allah, neden bu kadar zayıf ve noksan bir dünya yaratmıştır: Hayalimizin tarlasından gül gibi yüz âlem çıktı. Sen bir dünya ve onu bile boşa giden temennilerin kanından yarattın!*” Bu dünya zayıf ve eksik olduğu gibi, insan da fazlasıyla zayıf bir varlıktır. İkbâl dua ediyor ki: “*Daha olgun bir Âdem getir! Bir toprak oynucağı yaratmak Allaha yakışmaz!*” Bu satırları, “**Cavidname**” deki “İblis’in feryadını” hatırlatıyor. İnsan, kendini tanımıyor, en büyük kuvvetini ihmal ediyor. Üstelik de, hep bu ilk suçun azabı onu zayıflatıyor: “*Sen her dikenî hikâyemizden haberdar ettin. / Bizim günahımız bir buğday tanesinden, İblisinki bir secdedendir!*”¹¹⁵

Yukarıda zikredilen beyitlerden sonra insanın en yüksek ve son iç tecrübesini yalnız halvette bulabileceğini ileri sürebiliriz; peygamberin sözü de evvelâ, her feridin ruhunda bir netice vermelidir, sonra içtimaî bir hal alır, peygamber de vazifesinin başarabilmek için tekrar ve tekrar halvete dönmelidir. Halbuki İkbâl’in burada kastettiği,

¹¹² İkbâl, **Yolcu**, s. 46.

¹¹³ İkbâl, **Cebrail’in Kanadı**, s. 150.

¹¹⁴ İkbâl, **Mektuplar**, s. 56.

¹¹⁵ İkbâl, **Cavitnâme**, s. 309-310.

halveti mutlak bir kıymet olarak telakki eden mistiklerin durumudur. İkbâl şöyle der: “Arabistanlı Muhammed, en yüksek semâya mîraç etti ve döndü. Vallahi, eğer en bu noktaya erişseydim hiç dönmezdim.” Bu, Gangohlu Abdul Kuddüs adlı büyük bir Müslüman evliyanın sözleridir. Tasavvuf edebiyatının bütün sayfalarında, bir tek cümlede peygâamberâne ve mistik şuur tipleri arasındaki psikolojik fark hakkında bu kadar keskin bir kavrayışı gösteren sözler bulmak zordur. Mistik, vahdet tecrübesinin huzurundan dönmek istemez. Dönmek mecburiyetinde olduğu için, dönerse bile dönüşü insanların geniş kitlesi için pek mühim değildir. Peygamberin dönüşü ise, yaratıcıdır. O, tarihin kuvvetlerine bakarken kendini zamanın cereyanına atar ve bu şekilde ülkülerinin yeni âlemini yaratmaya çalışır. Mistik için, bu iç tecrübe, içinde dünyayı titreten psikolojik kuvvetlerin uyanmasıdır ki, mistik dünyasının şeklini tamamıyla değiştirmek arzusundadır. Önünde bulunan geçilmez maddeye girerken peygamber kendini kendisi için keşfeder ve tarihin gözü önünde kendisinden kendi perdesini kaldırır. Bunun için bir peygamberin tecrübesinin kıymetini ölçebilmek için yarattığı insan tiplerini ve peygamber ruhundan husule gelen kültürel dünyayı tahlil etmek gerekir. Demek oluyor ki, Peygamberin halvette gördüğü iç tecrübesi kendini yalnız faaliyette gösterir. Allah’ı sevmek, insanları da aynı sevginin saadetine götürmek, onlara aynı sevginin nurunu saçmak demektir.¹¹⁶

İkbâl, bir bakışta iki cihanı gören bir varlıktır. Yalnız kapıdan geçmekle evin içinden bahsedebilen insandır. Bu cesurâne davasını hakkıyla ispat etmiştir. Ona nazaran, yüzlerce sene süren uzun aşk yolunu, bazen bir ah ile aşıp geçmek kâbildir. “*Bir pervaneden yanmanın inceliğini, derin manasını öğren. Ateş içinde bir saray bina et./ Canına aşkı yerleştir. Mustafa ile ahdini tazele.*”¹¹⁷ *Bazen bir saman çöpü perde olur gözüme. / Bazen öyle olur ki, bir bakışta her iki cihanı da görürüm.*¹¹⁸ Onun bütün felsefi sistemini içine alan bu âhı tahlil etmek lazımdır. O zaman derin bir aşkın bu tek heceli mahsulü içinde bir tefekkür kâinatının gizlendiğini görürüz. O, bu yolun hüviyet ve heyecanını kaybettiği, belki dalâletlere düştüğü, yalnız madde ve aklın baş

¹¹⁶ İkbâl, **a.g.e.**, s. 164-165.

¹¹⁷ Muhammed İkbâl, **Rumuz-i bîhodî**, (“Esrar ve Rumuz” ismiyle çeviren: Ali Nihat Tarlan), Sufi Kitap Yay., İstanbul, 2005, s. 83.

¹¹⁸ İkbâl, **Zebûr-i acem**, s. 155.

döndürdüğü bir sür'atle gemi azıya alıp gittiği bir devirde yetişmişti. Beşeriyeti bu hüsrân yolundan çevirmek için imanının bütün kudreti, aşkının bütün heyecanı ile feryat eder. İkbâl, uçuruma giden insanlığı gönül denen âleme çağırırdı. O, bu âlemde insanlığın hakikî manasını görüyordu. Nazarında gönül, prensiplerini insanın iç ve küllî varlığından alan gerçek bilginin akıl ile muvâzeneli bir imtizacından vücuda gelen bir âlem idi. Aklı elinden tutup, maddenin artık kaybolduğu mücerret hakikatler, mücerret kanun dünyasına götüren asıl bu gönüldü. Gönül âleminde duygu en keskin bir sezîş, bir alev haline gelirdi. Hakikat, bu imtizaçta idi. Lâkin İkbâl, buna da kanaat etmiyordu. O tamamen aşk haline gelmek istiyordu.¹¹⁹ Zira İkbâl, Esrar-ı Hodi'de şöyle der: *Ben bir zerreyim, lâkin güneş benim malımdır. Yakamda yüzlerce seher vardır. / Benim toprağım Cem'in kadehinden daha parlaktır. Âlemde yalnız mevcut olanları değil; henüz vücuda gelmeyen şeyleri dahi görür. / Fikrim, henüz yokluktan varlık âlemine sıçramamış olan ahuyu, avlayıp atının terkisine asmıştır.*¹²⁰

İkbâl'in İnsan-ı Kâmil modelleri sıralamasında, bize göre, önceliği Mevlâna alır. Mevlâna İkbâl'e şiirlerinde rehberlik etmiştir. Mevlâna dışında, İkbâl'in etkilendiği ve övgüye layık gördüğü büyük İslâm alimlerine de aşağıdaki şiirlerinde yer vermeye gayret ettik. İkbâl'in insan-ı kâmil öncelikle Kur'an ve Peygamber merkezli olan ve İkbâl'in manevi mürşidi Mevlâna önderliğinde hikmet talebiyle Mutlak Hakikat'i arayan bir süreçte yer alır. Mevlâna'dan doktora tezinde çok az söz eden İkbâl, Esrar-ı Hodi adlı eserinde uyuyup kalmışken rüyasında manevi önderiyle ilk kez karşılaşır: *"Gözlerim (bakışım) o derece yoruldu ki, kanatları kırılan bir kuş gibi yerlere serildi; uyuyup kalmışım, / Yaradılışı Hak ile yoğrulan Pir (Mevlâna), bana göründü. O Pir ki Fars dili ile Kur'an yazmıştı. / "Ey âşıkların divanesi", dedi, saf aşk şarabından bir yudum iç.*¹²¹

İkbâl, insan-ı kâmil olarak gördüğü mistikleri de örnek olarak eserlerinde dile getirmiştir: *Molla Camî'nin kudreti karşısında mahvolmuş bir adamım. Onun nazım ve nesri, benim hamlılığımın ilâcı olmuştur. / Bistam'ın kâmil insanı (Beyazid-i Bistamî), taklitte tek insan idi. Hazret-i Peygamberin ne şekilde kavun yediğini bilmediği için*

¹¹⁹ İkbâl, **Esrar-ı hodi**, s. 23.

¹²⁰ İkbâl, **a.g.e.**, s. 27.

¹²¹ İkbâl, **a.g.e.**, s. 30.

ömründe kavun yememiştir. / Aşk mısın? Sevgiliyi taklit ederek aşkını kuvvetlendir. Ta ki, senin kemendin Allah'ı avlasın. / Bir müddet gönül Hira'sında otur. Kendini terk edip Hak diyarına göç et. / Hak ile kuvvet kazandıktan sonra kendine dön, hevesin Lât ve Uzza (putlar)'sının kafasını kır. / Aşk sultanından asker tedarik edip aşk Faran'ının üzerine yürü. / Ta ki, Kâbe'nin Hüdâsı (Allah) seni taltif etsin. Seni arz üzerinde kendi halifesi yapısın.(2/30)¹²² İkbal başka bir rübâide: Ey şehrin vaizi, putlara secde etmeyi bize teklif ettiği için Brehmen'e niye kızılıyorsun? Bizim rabbimiz değil miydi ki, kendisi bir suret (Âdem) yaptı ve meleklerle ona secde etmeyi emretti?¹²³ Kendime benzeyen bir put yonttum. Allah'ı kendi şeklimde tasavvur ettim. Kendimden dışarı çıkmak benim için imkansız / Ne şekilde olursam olayım kendime taparım.¹²⁴

Son bölümde ayrıntılı olarak ele alacağımız mistik tecrübenin toplumsal uzanımlarına burada insanı-ı kâmilin sorumlulukları bağlamında kısaca değinmek istiyoruz: “Bizim zatımız Hakk'ın zatının aynasıdır. Müslüman varlığı, Hakk'ın onun parlıtısından mahcup oluyor.” Burada, İkbal'in yeni Müslüman ülküsü aydınlatılmaktadır: Dünya'yı tenvir eden bir insan-ı kâmil! Bu insan-ı kâmil, şimdiki hastalıkların ilâcını, “Şifâhâne-yi Hicaz”da (Hz. Muhammed kastedilmektedir) bulan, oradan modern hayatı idare edip içtimai, ırkî, millî farkları bertaraf etmek kuvvetini alan bir insandır.¹²⁵

İkbal'in insan-ı kâmili, görüldüğü gibi, subjektifliğin sessiz dünyasına çekilen bir varlık değil, kendini ihya ettikten sonra topluma yönelen ve onları da ihya etmeye çalışan sorumluluk sahibi bir insan-ı kâmildir. Bu bağlamda İkbal'in benlik felsefesine geçmemiz hem bu bölümü sistematik olarak verme hem de İkbal'in mistik tecrübesinin toplumsal uzanımlarına geçmek için basamak olacaktır.

¹²² İkbal, **a.g.e.**, s. 39.

¹²³ İkbal, **Peyam-i maşruk**, s. 56.

¹²⁴ İkbal, **a.g.e.**, s. 58.

¹²⁵ İkbal, **Cavitnâme**, s. 12.

1.4.MUHAMMED İKBAL'DE BENLİK FELSEFESİ

Daima benliğin imhasından, “Ben”in berteraf edilmesinden şahsiyetin, ilâhî ummunda kaybolmasından bahseden bir ananeye karşı İkbâl *hudî*, yani şahsiyet, benlik, ego felsefesini koymuştur. Schimmel’e göre, Esrar-ı Hodî ismiyle maksadını bildiren ilk Farsça mesnevisinde, şair bu meseleyi ilk satırdan sonuna kadar incelemektedir; Zebûr-i Acem’in ilk Fena Fillah’ı istihdaf eden mutasavvıflara şöyle hitap ediyor: “Allah’ı arayan ve mânâyı bilenlere benden şunu bildirin: Kendi nuru ile (veya Ego’nun nuru ile) Allah’ı gören hodperestin himmetinin kuluyum!” Şüphesiz ki İkbâl’in fikirleri Garp felsefesinin tesirlerinin izlerini göstermektedir; fakat kendisi bunları içtihat yoluyla İslâmîyet’in şartlarına uydurmuştur. İnsan, tabiatı imar etme emrini almıştır. Her insan fert olarak hesaba çağrılacak, kendisine hatta yeryüzünde Allah’ın halifesi sıfatı ve bundan dolayı, meleklerin onun önünde secde edecekleri kadar yüksek bir rütbe verilmiştir, bütün bu noktalar, İkbâl’de Ego’nun kıymetine dair fikirlerini teyit etmektedir. Dünyanın her seviyesinde muayyen Ego’lar mevcuttur. Halbuki meselâ atomları, mikropları alçak mertebede bulunan Ego’ların toplulukları diye vasıflandırmak doğru olsa gerektir; Ego’ların kemâli, yalnız ferdiyet ölçüsüyle ölçülür. Her ego, kendisinden daha yüksek bir ego haline gelmeyi istihdaf etmektedir. Çünkü böyle bir inkişaf, daimî bir mücadeledir ki artık onun neticesinde en iyi, en kıymetli şahsiyet galip gelecektir: “*Bir tek gül için gülistanı yıkıyor; bir tek beste elde etmek için yüz kere feryat ediyor*”: Aynı fikri ileri süren **Rudolf Pannwitz (1881-1969)**’in ve iki mütefekkirin müşterek üstadı olan Nietzsche’nin söylediği gibi: “Alçak potentsler tahrip edilir; hiçbir şey öğrenmemiş madde tekrar alttan başlamalıdır.”

Ego, büyüyüp genişlemek için başka, zayıf varlıkların hayatını benimseyecektir ve böylece derece derece kemalleşecektir. İnsanın içinde sonsuz imkanlar gizlidir: “*Kendine gözünü aç, eteğin boş olduğu için hiç üzülme, senin göğsünde bir tolun ay gizlidir.*” Bu, şiirin bayram hilâline verdiği bir ümittir. Schimmel’e göre, Mevlâna’nın – İkbâl’in tezinde panteist bir mânada anladığı- şu meşhur beyitleri bu noktayı nazardan da anlaşılabilir: “*Cemadattan öldüm ve nebat oldum; nebattan öldüm ve hayvanlığa geldim; hayvanlıktan öldüm ve insan oldum, şimdi ne diye korkuyorum? Çünkü ölmekten*

dolayı hiç eksilmem.” Veya R. Pannwitz’in sözleriyle: “İnsan, dünyasında hakikaten en yüksek mertebedir, çünkü derece bakımından en zengini o dur.” İktbal, bu inkişaf ve yükseliş fikrini birçok beyitlerinde bildirmekten hiç usanmamıştır: “*Yanan aşkımızın hikayesi uzundur. Bu dünya ebedi hikâyemizin yalnız önsözüdür!*” İnsan daima bu yolda Ego’sunu geliştirir; hatta her anda kendi yolunun tâ başlangıcını bulur. “*Biz hâlâ varlığın zamirinde öylesine hayâliz!*” Ve bu hayal, içinde mevcut olan bütün imkânları öylesine geliştirmeye, Ego’sunun ehramının zirvesinde en derin şahsiyet ve hürriyeti kazanmağa çalışır.(Pannwitz)¹²⁶ İktbal şiirinde şöyle der: “*Ben ânîyim beni ebedi yap! Beni topraktan kurtararak semavî yap! Yaşamak, kendini Ben ile süslemektir, kendi varlığı için bir şehadet istemektir.*”¹²⁷

İktbal beyitlerinde insanın, kendi varlığını üç yolla temin edebileceğini söyler: “*Eğer yaşıyorsan veya ölmüşsen canın dudağında ise bu şehadeti üç şahidden talep et: / İlk şahit: kendi şuuru, kendini kendi nuru ile görmektir. / İkinci şahid: diğerlerin şuuru, kendini diğerlerinin nuru ile görmektir. / Üçüncü şahid: Zatı Hakkın şuuru, kendini Zatı Hak nuru ile görmektir! / Eğer bu nurun huzurunda sabit kalırsan, kendini, Allah gibi hayy ve kayyum san! / Ben makamına ermek yaşamak demektir; perde olmaksızın Allah’ın zatını görmek demektir.*¹²⁸ Allah’ı mı istiyorsun? Kendine daha yaklaş. Eğer kendini teshire muvaffak olursan ufukları daha kolay ele geçirirsin. Bu cihanı elde ettiğin gün, ne mesut gündür. Bunu yapabilirsen, dokuz göğün göğsünü yararsın. Ay senin önünce secdeye varır.¹²⁹

Fakat insan, şahsiyetini böylece büyüttükten sonra Allah’ın huzuruna nasıl gidebilir? Onun varlığı orada, bir damlanın denizde kaybolması gibi bu büyük Hakikatte kaybolmaz mı? Allah’tan başkasının “ben” demeye hakkı var mı? Büyük mutasavvıf **Serraç (.../988)**’ın bir sözüne göre, hakikî şahsiyet yalnız Allah’a ait olduğu için O’ndan başka kimsenin “ben” demeğe hakkı yoktur. Mamafih İktbal, bu suali pek müspet cevaplandırıyor; Peygamber’in Allah’ın ahlâkını benimsememiz yönündeki

¹²⁶ İktbal, **a.g.e.**, s. 31-32.

¹²⁷ İktbal, **a.g.e.**, s. 71.

¹²⁸ İktbal, **a.g.e.**, s. 86-87.

¹²⁹ Muhammed İktbal, **Yeni Gülşen-i raz**, (“**Kulluk Kitabı**” ismiyle çeviren: Ali Nihat Tarlan), Sufi Kitap Yay., İstanbul, 2006, s. 84.

hadisine göre, insan burada en büyük imkanlarını görmekte ve Allah'ın bir şahsiyet, hatta yegane kâmil Ego olduğu için insan da, Ego'sunu mümkün olduğu kadar bu ilahî Egoya benzetmeğe çalışmalıdır. “*Ego'nun talebinin sonu ferdiyetin hududundan kurtulmak değil, bilâkis, ferdiyetinin daha keskin bir tâyinidir.*” Çünkü, der Schimmel, Allah'ın nuru, ferdiyetin nurunu söndüreceği yerde onun ziyasını artırır. Bundan dolayı insanın kemâli, yalnız Allah'ın huzurunda kendini ne dereceye kadar muhafaza edeceğine nazaran tayin edilebilir. Ego tecrübesi Allah tecrübesinin bir şartıdır: “Allah'ı daha açık görmek istersen, Ego'yu daha açık görmeği öğren!” Daha cesur bir sözle, şair diyor ki: “Hakkı inkar eden, mollaca kâfirdir; Ego'yu inkar eden bence daha kâfirdir!”¹³⁰ İkbâl'in Mevlana Celalettin Rumi'nin manevi müridi olduğunu yukarıda söylemiştik: “*O (Mevlâna) çok gezmiş, ben yeni bir yolcu: Sabırsız gözlerime görmek arzusu geldi.*”¹³¹

Mevlâna'nın, İkbâl'e benliğin ve benlikten soyunmanın sırlarını, tasavvufun ve İslam'ın gerçek ruhunu öğrettiği, Mevlâna ile yapılan uzun hayali konuşmalarında ve pek çok şiirde açıkça görülür. Âllâme İkbâl, aklın beşeri işlerdeki rolünün farkında olmakla birlikte, insaniyete duyulan sevginin ve Allah'a duyulan sevginin üstünlüğünü kabul etmiş, benimsemiştir. İkbâl, Peygamber İbrahim'in Allah'a duyduğu sevgi ve imanın gücünden bahsederken, Nemrut tarafından ateşe atıldığında O'nu korkusuz olmaya sevmeden şeyin O'nun sevgisi olduğunu ilan etmiştir. İkbâl, bir beyitinde şöyle der: “*Nemrud'un Hz. İbrahim için hazırladığı ateşe korkusuzca atlayan aşktı. Ve onu akli uzaktan seyrediyordu. Çünkü eğer aklını kullanacak olsaydı, akli kalbine korku salacaktı. Oysa korku insanın kalbinden ancak Allah aşkı ile uzaklaştırılabilir.*” İkbâl'in benlik felsefesi kesin bir şekilde İslam'ı temel alır. Hodî ya da süper ego kavramı “haysiyet”, “kendine güven”, “kendinden emin olma”, “kendini muhafaza” ve “kendini kabul ettirme”yi içine alır. İkbâl, adalet, hakikat ve kendi hakları için savaşmakta Allah'a ve Allah tarafından emredildiği şekliyle diğer insanlara karşı vazifelerini yapmanın her Müslüman için zorunluluk olduğunu inanmıştır. Bu prensiplere iman

¹³⁰ İkbâl, *Cavitnâme*, s. 33.

¹³¹ İkbâl, *a.g.e.*, s. 242.

etmek insanı yeni yüksekliklere çıkartacak ve onun Allah ile doğrudan sohbet etmesini sağlayacak bir yakınlığa ulaştıracaktır.¹³²

*“Ben ne mebdei, ne de meâdi arıyorum. Baştanbaşa bir sırrım ve sır cihanını arıyorum. Eğer hakikatin yüzünden sır perdesini çekip kaldırsalar ben, bu sefer ihtimal şüpheyi ararım”*¹³³ Bu bağlamda, İkbâl, *Esrar-ı Hodi* adlı eserinde Mevlâna’yla ilk karşılaşmasının ardından benliğinin sırlarına malik olduğunu ifade etmektedir: *“Bu ses (Mevlana’nın sesi), canıma bir ateş düşürdü. Ney gibi içime binbir feryat doldu. / Nağme gibi telimden koştum; kulak için süslü bir cennet vücuda getirdim. / Benlik sırrının üzerinden perdeyi çekip aldım. Benlik mucizesinin sırlarını meydana koydum. / Varlığımın nakışı, henüz tamam olmamıştı. Kimsenin beğenmeyeceği, adama benzemez, bir işe yaramaz bir varlıktım. / Aşk beni yonttu, adam oldum. Âlemin keyfiyet ve kemiyetini idrâk ettim. / Dünyanın sinirlerinin oynaşını, kımıldanışını gördüm. Ayın damarında nasıl kan dolaşıyor, gördüm.”*¹³⁴

İkbâl, Mevlâna ile manevi buluşmasından ardından sırlara sahip olduğunu söyleyerek, *“Benliğin hayatı, arzular yaratmak ve doğurmaktan gelir”* der. Benlik aşk ve muhabbetle kuvvetlenir ve başkasından bir şey istemekle, diğere muhtaç olmakla zayıflar.¹³⁵ *“Birisine ihtiyaç arz edip bir şey istemekten benliğin cüz’leri dağılır. Benlik Tur-ı Sina’sının ağacında tecelli nuru görünmez.”*¹³⁶ *Bu fakir Tûr’a çıkmış söyleniyordu: ‘Senin canın kendi içindeki esrardan bî-haberdir; git insan ara (insanın hakikatine vakıf olmaya çalış); Allah bile insan peşinden koşup duruyor.’*¹³⁷ *Bârigâhının feleğinden cihanlar ihsan ediyorsun; benim (Vâdi-i Sînâ)mdan bir tecelliyi mi esirgiyorsun? Kâbe’yi tavaf ettin; kilise etrafında dönüp dolaştın. Ne yazık ki, kendine bir kere dönüp bakmadın.*¹³⁸ Der ve şöyle devam eder. *Hayatın bekası, bir maksat ve dâvânın varlığına bağlıdır. Onun kervanının çanı, maksat ve dâvâdır. / Hayat, arayıp tarama içinde*

¹³² İnamu’l Hak, “Uluslararası Muhammed İkbâl Sempozyumu Bildirileri Açılış Konuşması”, **Muhammed İkbâl Kitabı (Uluslararası Muhammed İkbâl Sempozyumu Bildirileri)**, İ.B.B.K.İ.D.B. Yay., İstanbul, 1995, s. 15.

¹³³ İkbâl, **Peyam-i maşruk**, s. 41.

¹³⁴ İkbâl, **Esrar-ı hodi**, s. 31.

¹³⁵ İkbâl, **a.g.e.**, s. 35-36.

¹³⁶ İkbâl, **a.g.e.**, s. 40.

¹³⁷ İkbâl, **Peyam-i maşruk**, s. 46.

¹³⁸ İkbâl, **a.g.e.**, s. 128.

gizlenmiştir (örtünmüştür); onun aslı arzu içine gizlenmiştir. / Kalbinde arzuyu yaşat. Ta ki, bir avuç toprak olan bu varlığın bir mezar haline gelmesin.¹³⁹ Ne zamana kadar toprakta yerleşip kalacaksın. Haydi toplan, feleğin üstüne yüksel.¹⁴⁰

İkbal'in benlik felsefesinin sistemli bir halde sunulması nefis terbiyesinin üç merhalede dile getirilmesiyle kendini gösterir. Biz tam da bu noktada İkbal'in mistik tecrübesiyle Gazali'nin tasvufi tecrübesi arasında bir bağlantı kuruyoruz. Zira Gazali, tasavvufi tecrübesini anlatmaya çalışırken üç temel özellikten bahseder. Bunlardan **birincisi** nefsin kötülüklerden ve tekâmüle engel dünyevi ihtiras ve zevklerden temizlenmesi sürecidir. **İkincisi**, bu sürecin sonunda insana arız olan bazı mistik hallerdir. Bunlar fevkalade sezgiler olarak da nitelenebilir. **Üçüncüsü**, bu fevkalade hallerin akıl üstü olup akılla açıklanmaması durumudur. Birincisi felsefi ölçülerde ele alındığımızda nefis terbiyesini, moral normları, tüm kayıtlardan arındırılıp davranışları bilfiil yönlendirmesi biçiminde tanımlayabiliriz.¹⁴¹ Başka bir deyişle, nefis terbiyesi, pratik aklın tekâmülüdür. Pratik aklın disiplin altına alınmasıyla ortaya çıkan ruhsal haller, Gazali'nin deyişiyle “keşifler, teorik aklın anlayacağı türden şeyler değildir.” Gazali, “aklın görevini algı nasıl yapamıyorsa bu mistik deneyimlerin kavranmasını da akıl yüklenemez” der. Böylece Gazali nezdinde bir bilgi türü olan mistik hal, akıl üstü bir olaydır ve akıl bunu açıklayamıyor diye bunları reddetmenin anlamı yoktur. Bu durumu akıl açıklayamıyorsa geriye kalan yegâne ölçüt, bu hali bizzat tecrübe etmek ve yaşamaktır. Her insan mistik tecrübeyi göze alamayacağından, bunun ne demek olduğu ve hangi bilgi kategorisine girebileceği bir soru olarak kalmaya devam edecektir. Aslında mistik tecrübe gibi şiirsellik de teorik akılla açıklanmayacak bir durumdur. Şair duygularından hareketle bazı üniversal realitelere işaret eder ve okuyucuda bunu hisseder “*Ben şiirden ayna vücuda getirecek bir kudrette yaratıldım. Bunun için beni İskender'e muhtaç etmediler.*”¹⁴²

¹³⁹ İkbal, **Esrar-ı hodi**, s. 35.

¹⁴⁰ İkbal, **Rumuz-i bîhodî**, s. 146.

¹⁴¹ **Yasin Ceylan**, “Felsefe ve Tasavvuf Arasında Bir Düşünür Gazali”, **Felsefe Dünyası**, Sayı: 8, Temmuz 1993, Erişim: 01.04.2008, www.felsefelik.com, s. 51.

¹⁴² İkbal, **Rumuz-i bîhodî**, s. 84.

Ancak nesir kalıpları içerisinde bunu ifade etmek gayet zordur. Bu da gösteriyor ki, insan, yalnız teorik yönden değil, pratik ve estetik yönlerden de tranzendental alanlara uzanabilmektedir. Diğer taraftan filozofun asıl sorunu olan teorik aklın tekâmülü ve arındırılması da kolay bir iş değildir. Teorik aklın üniversal bilgilere ulaşması için zihinsel bir terbiye ve aklî zühdden geçmesi şarttır. Zihni, kısmi ve nakıs bilgilerden gelenekle geçen, farkında olunmayan önyargılardan temizlemek, pratik aklın arındırılması kadar zordur. Bununla varmak istenen nokta şudur: Etik kavramları geliştirilmemiş ve dolayısıyla etik davranışları inceltmemiş bir filozof, nasıl örnek insan olamazsa, yalnız nefis terbiyesi ile yetinen ve zihin terbiyesi almamış bir sûfî de örnek insan olmaktan uzaktır. Hatta insan-ı kâmil olmak için bu iki tür terbiyeye estetik terbiyeyi de eklemek gerekir. İnsan-ı Kamil bu üç alanda da çile çekmiş ve terbiyesini tamamlayabilmiş kimsedir.¹⁴³ *Ruhları temiz sûfilere, o Allah'ı arayan mana âşinâlarına benim tarafımdan de ki: 'O kendine tapanın himmetine köle olayım ki, benlik nuru ile Hudâyı görür.'*¹⁴⁴ Bu bağlamda İkbâl, akli şuur ile vicdani şuur arasında bir imtizaç ve ahenk tesis etmiştir.¹⁴⁵

İkbâl benliğin terbiyesi için üç merhaleden söz eder:

A- İtaat

B- Nefsin zaptı

C- Allah'a naip olmak

Allah'a itaat, nefsin zaptı ve naip olarak İkbâl, Hz. Ali'yi örnek olarak göstermektedir. O'nun kendi toprağını fethederek Allah'a naip olmasını tüm müslüman gençliğe şiiirinde örnek olarak göstermektedir: *"İşte o Allah'ın Arslan'ı bu toprağı fethetti. Bu karanlık çamuru iksir haline getirdi , / Murtaza ki, hak onun kılıcı sayesinde parıl parıl parlar, ten iklimini fethettiği için Bû Tûrab adını almıştır. / Hiçbir şeyden*

¹⁴³ Ceylan, "a.g.m", s. 52.

¹⁴⁴ İkbâl, **Peyam-i maşruk**, s. 57.

¹⁴⁵ İkbâl, **a.g.e.**, s. 13.

*yılmayıp döne döne hücum eden bir bahadır. / Kerrar olduğu için memleket fethetmiştir. Onun cevherinin yüz suyu nefesine hakimiyetidir.*¹⁴⁶

İnsan, bu mertebeye varduktan sonra kendi mukadderatını ve başkalarınınkini de değiştirebilir. Halbuki onun kendi değişmesi ilkin şarttır. Kendi Ego'sunu geliştirmeden Allah da onun mukadderatını değiştirmez. İkbâl'e göre, çok defa ileri sürdüğü **“Siz değişmezseniz Allah da değiştirmez”**(13/11) âyetinin mânası budur. Fakat insanlar, onun mânasını unutup bir şey yapmadan, kendi imkanlarını geliştirmeden bir inkişaf, bir iyilik bekliyorlar. Aşk, İkbâl'in benlik felsefesi ve ilâhiyat sisteminde anahtar rolünü oynamaktadır. Ego'yu geliştirmek için, aşk en mühim şart sayılmaktadır. *“Hayatın cevheri aşktır, aşkın cevheri Ego'dur”* diyen beyitte şair-feylosof fikirlerini hülâsa etmiştir. Bu aşk kelimesini hangi manada anladığı, İkbâl'in, Esrâr-ı Hudû'nin çıkması münasebetiyle Prof. Nicholson'a gönderdiği bir mektubundan anlaşılmaktadır: *“Bu kelime (aşk) burada gayet geniş bir mânada kullanılmıştır; o, temessül ettirme, içine alma arzusunu kasetmektedir. Onun en yüksek şekli, kıymet ve ülkelerin yaratılıp geliştirilmesine çalışmaktır. Aşk, hem âşık hem de mâşuku şahsiyetlendirmektedir.”* Demek ki, der Schimmel, aşk, âşık olanı mâşukta yok olmağa sevkeden ve böylece şahsiyeti imha eden bir kuvvet değildir; bilâkis, insanın bütün imkânlarını genişleten ve ona hakikî kıymet veren bir kudrettir.¹⁴⁷

Ego'nun takviyesinde aşkın yanında ikinci mühim bir âmil olarak fakr gösterilmektedir. Fakr, İkbâl'in sisteminde, zahirî bir yoksulluk değildir. Dünyada hiç mal ve mülke ehemmiyet vermemek, hiç kimsenin minneti altında kalmamak demektir. Hiçbir şeye muhtaç olmamak ve bu fakr ile bütün dünyaya sahip olmaktır. Bu, İkbâl'in ülküsüdür.¹⁴⁸ *“O, kanatsızlara göklere yükselme zevkini, sineğe şahin kudret ve azmini verir. / Fakr sahibi insan, sultanlarla boğuşur, onun hasırı tahtları tir tir titretir.”*¹⁴⁹

İkbâl'in benlik felsefesinden sonra aksiyonu öngören mistik tecrübesinin toplumda uyandırdığı etkileri ve O'nun aslında mistik şiirleriyle ve mistik tecrübesiyle

¹⁴⁶ İkbâl, **Esrar-ı hodi**, s. 56.

¹⁴⁷ İkbâl, **Cavitnâme**, s. 36.

¹⁴⁸ İkbâl, **a.g.e.**, s. 38.

¹⁴⁹ Muhammed İkbâl, **Ey Şark Kavimleri**, (“Allâme Doktor Muhammed İkbâl'in Üç Eseri” ismiyle çeviren: Ali Nihat Tarlan), İstanbul, 1976, s. 79.

ne yapmaya çalıştığını anlayabilmek için, O'nun mistik tecrübesinin toplumsal uzanımlarını görmemiz gerekecektir.

III. BÖLÜM

1-İKBAL'İN MİSTİK TECRÜBESİNİN TOPLUMSAL UZANIMLARI

1.1. AHLÂKÎ UZANIMLARI

İkbal'in benlik felsefesinin amacı öncelikle kişinin kendini ahlaklı kılması ve daha sonra da toplumsal bir varlık olarak çevresine faydalı olabilmesidir. Çalışmamızda, İkbal'in benlik felsefesi bağlamında, Bilen'in de ifade ettiği gibi, ahlaklı insan, insanlık erdemlerini başkalarıyla paylaşabilmek için kendi benliğinde “birliğe” kavuşan kişidir. İç ve dış benliği arasındaki çatışmayı ortadan kaldıran kişi, hakikî ahlâkî kişiliğe kavuşmuş olur. Kendi varlığının değerini bilen, kendisine karşı adil davranmış olur. Adalet aşk erdemine kavuşmak için gerekli diğer bir kişilik durumudur. Kendisinin hakkını verebilen, insanlığın hakkını teslim edebilir. Kendi varlığını layıkıyla tanıyan kişi adalete ermiştir; kölelikten kurtulmuştur.¹⁵⁰ O'nun ahlak anlayışı, **tedbir ve ihtiyat ahlâkî**¹⁵¹ değildir. İkbal'in mistik tecrübesi ile ahlâk anlayışının bu noktada paralellik arz ettiğini görebiliriz. Zira O'nun mistik tecrübesi, mistiğin kendi içine kapanıp, münzevi bir hayat yaşaması değil; Tanrı'nın halifelğine soyunan, aksiyon felsefesiyle hareket eden bir mistik tecrübesidir. İkbal bir şiirinde şöyle der: “*Hür insan, kendini çamurdan çekip çıkarır.*”¹⁵² Ahlâk'ın dinî değerler arasına dâhil edilmesi, İslâm düşüncesindeki insan öğretisi ile alakalıdır. Beşerî cemiyetlerde yararlı ve makbul olan anane ve gelenekler, yani örf, insan fitratı ile uyumundan dolayı dinî bir değer taşır. Toplum değerleri ile bireylerin yöneldiği değerlerin her zaman ahenkli bir bütünlük oluşturduğu söylenemez. Burada zaman zaman uyumsuzluk, çelişme ve çatışma da doğar. Çatışmayı fert ve toplum lehine ortadan kaldırmak için yapılacak tercihlerin belirli bir ilke ve esasa dayanması gerekir. Bu ilkenin kendisi bir “değer” ifadesidir ve en nihaî değer yaratılış nizamı olan adalet ilkesidir. Bu ayrıma İslâm düşüncesinde **halk** ve **hulk** ilişkisi ve çelişkisi içinde yer verilir. Halk insanın ve tüm varlıkların hariç

¹⁵⁰ Osman Bilen, “Mevlânâ ve Ahlâkî Kişilik”, *Mevlânâ ve İnsan Sempozyum Bildirileri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2008, s. 60.

¹⁵¹ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 324

¹⁵² İkbal, *Esrar-ı hodi*, s. 75.

yaratılışı ve harici ilişkileri ifade eder. İnsan topluluklarına “halk” denilmesi de bu yüzdendir. Hem fertlerin hem de toplum olarak insanların, yani halkın hayatında fitrî ahlâk kanunlarının tesirleri vardır.¹⁵³ İkbâl’e göre, hiçbir fikir, eğer o fikir o halkın kendi fikri değilse, bir halkın ruhunu saramaz. Belki de bir takım dış etkiler bu fikri bilinçaltındaki derin uykusundan uyandırabilir; fakat bu etkiler o fikri yoktan var edemez.¹⁵⁴

Benliğini nefyetmenin, insanlar içinde mağlûp kavimlerin icadı olduğunu ve bu gizli yolla galip kavimlerin ahlâkını zaafa düşürdüklerini tasvir eden hikâye İkbâl’in yanlış ahlâk anlayışının nelere yol açabileceğini açıkça ortaya koymaktadır:

*Bunu duydu mu ki, eski zamanlarda bir merada otlayan koyunlar,
O kadar beslenmişler ki çoğalmışlar ve düşman korkusundan kurtulmuşlar.*

Koyun talihsiz yaratılmış bir mahlûktur. Nihayet bir belâ okuna uğrayıp kalpleri yaralandı.

Kaplanlar, ormandan fırlayıp koyunların otağına baskın verdiler.

Akıllı, anlayışlı, ihtiyar, yağmur görmüş kurt gibi tecrübeli bir koyun,

Kendine ilham geldiğini söyleyerek kan içen kaplanların vâizi oldu.

Bağırdı: “Ey çok yalancı ve şımarık kavim! Ey uğursuz ve uğursuzluğu devamlı olan gündün bîhaber kavim!

İyilerin ruhu, samanla beslenir. Et yemeyi terk eden, Allah indinde makbuldür.

Dişinin keskinliği seni rüsva eder. İdrâk gözünü kör eder.

Ey koyun boğazlamakla öğünen, kendini boğazla ki bir kıymet kazanasın.

Kaplan sürüsü, çok çalışmaktan yorgun düşmüş, rahatına düşkün bir hale gelmişti.

Bu uyutucu nasihati beğendiler ve olgun olmadıkları için koyunun büyüüne kapıldılar.

Koyunları avlayıp yiyen kaplan, koyunluk dinini kabul etti.

Ot yiye yiye dişleri kesmez oldu. Kıvılcımlar saçan gözlerdeki heybet zail oldu.

Göğüslerinde yavaş yavaş yürek denen şey kalmadı. Aynanın cevheri aynadan sıyrılıp gitti.

Bu gayretsizlikten yüzlerce maraz zuhura geldi. Bu çökiüntüye tezhip adını verdiler.¹⁵⁵

¹⁵³ **Bilen**, “Mevlânâ ve Ahlâkî Kişilik”, s. 50-51.

¹⁵⁴ İkbâl, **İran’da Metafizik İlimlerin Tekâmülü**, s. 11.

¹⁵⁵ İkbâl, **Esrar-ı hodi**, s. 43-45.

Uyanık ve akıllı kaplan, koyunun efsunu ile uykuya getirtilmiş, kendi inkırazına ”ahlâkî kültür” demiştir. “İlk zahit ve hâkim olan Platon bu eski koyun sürüsünden birisi idi. Onun kanatlı atı idealizmin karanlıklarında yolu şaşırды ve nalını aktüalitenin kayalarına vurdu. Görünmez olan, onu o kadar hayran etti ki el, göz, kulağa hiç ehemmiyet vermedi”. Dedi ki: “Hayatın sırrı ölmektir; mum, söndürölmekten şeref kazanır. O, fikirlerimize hâkim oldu; onun kaderi bizi uyutup hisler dünyasını bizden alıp götürdü.¹⁵⁶ İkbâl, ahlak anlayışında da göröldüğü üzere Yunan felsefesine karşıdır.

İkbale göre din, bir sürü ahlâk kaidelerinden ibaret değildir; insanın ahlâk bakımından gelişmesi de değildir; dinin hayatın başka bir kategorisi olduğunu ve onun baş ve sonunun, ilâhî hakikatle temasa geçmek olduğunu söyler. İnsanın dinî hayatı, der İkbâl, genel olarak üç merhaleden geçmektedir: İlk çağda iman, yâni ananevi dinî tasavvurlara tam bir bağlılık; sonra tefekkür mertebesi ve nihayet –gerçi her insanda vuku bulmazsa da- keşif mertebesi: İnsan, bir an için Kuddus ve Hayy olan son kuvvete temas eder ve bu suretle yeni bir hayat kudretini, yeni bir din anlayışını kazanır.¹⁵⁷ Önceden belirlenmiş bir amaca ulaştırıcı bir süreç olarak kabul edilen evren, bağımsız, sorumlu ve iyi ahlaklı unsurların dünyası değildir; sadece ipleri arkadan çekilmek suretiyle hareket ettirilen kuklaların oynatıldığı bir sahne de değildir. Bununla beraber, teleolojinin bir anlamı da vardır. Bilinçli tecrübemiz bize göstermiştir ki, yaşamak hedeflere şekil vermek, değiştirmek ve onların yönetiminde olmak demektir.¹⁵⁸ Her tecrübeye bir bilinçlilik söz konusudur. Bilincin olmadığı yerde bir benlikten ve dolayısıyla her hangi bir tecrübeden söz etmek pek anlamlı olmayacaktır.¹⁵⁹ İslâm’da dinî tecrübe tarihi Hazret-i Peygamber’e göre “insanda İlahi ahlakın ortaya çıkmasından” ibarettir, bu tecrübe şu cümlelerle ifade olunmuştur: “Ene’l- Hak” (Ben Hakkım, Ben yaratıcı gerçeğim) Hallac, “Ene’d-Dehr” (Ben zaman’ım) Hz. Muhammed, “Ben konuşan Kur’an’ım.” Hz. Ali, ve “Ma âzam şani” (Büyükölük bana aittir) Ba’yezid. İslamiyet’in daha yüksek düzeydeki tasavvufunda birleştirici tecrübe, Sonsuz Ego’ya karışmak suretiyle fâni, bitimli veya geçici egonun kendi varlığını yok

¹⁵⁶ İkbâl, *Cavitnâme*, s. 23.

¹⁵⁷ İkbâl, *a.g.e.*, s 25-26.

¹⁵⁸ İkbâl, *İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 81.

¹⁵⁹ Tüzer, *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*, s. 26.

etmek değildir. Aksine, Sonsuz benlik veya Ego'nun fâni benliği sevgi dolu kucağına girmesidir. Mevlâna der ki: “ İlm-i Hak, sûfînin ilminde kaybolmuştur / İnsanların böyle şeye inanmaları nasıl mümkündür?” Bu durumda, ifade edilen kadercilik, **Oswald Spengler (1880-1936)**'in düşündüğü gibi ego veya benliğin inkârı değildir. Bu bir hayattır. Hiçbir engel tanımayan sonsuz bir güçtür.¹⁶⁰ İkbâl'in hedefi “Aşk vilâyetinden yeni bir ordu kurmaktır. Zira aklın isyan ve şekaveti yüzünden İslâm tehlikededir”¹⁶¹

Büyük vazifesini aşağı yukarı 1911 senesinden beri bilen ve şiirlerinde bildiren şair, bir şiirinde şöyle diyor. “Allah'tan mest olan derviş, ne şarklı ne garplıdır –benim cevherim ne Dihli ne İsfahan ne Semarkand'dadır. Ben, doğru olduğunu zannettiğim şeyleri söylüyorum; mescidin abdalı olamadığım gibi kâfir terbiyesindeki de değilim. Dost ve düşman benden memnun değildir; çünkü şekerle zehiri hiç karıştırmadım. Hakikati gören bir kul, bir çöp yığınına Devavend dağı ile nasıl karıştırabilir?”¹⁶² İkbâl'in öğretilerinin ruhu, gelecekte ferdin tam anlamıyla gelişerek yaratıcı faaliyetlerde Tanrı'nın yardımcısı ve aracısı olma seviyesini elde etmesini sağlayacak bir toplum tasavvurudur.¹⁶³ İkbâl, tasavvuf edebiyatının ahlâk ve amel ile ilgili kısmının çok değerli olduğunu, çünkü bunları okuyunca insanın ruhunun heyecanla dolduğunu ifade eder. Felsefe kısmı ise tamamen yararsız ve bazı durumlarda bence, der İkbâl, Kur'an öğretilerine aykırıdır. Bu felsefe, son devir sûfîlerinin dikkatini gayba ait suret ve şekillerin müşahadesine yöneltmiş ve böylelikle bu, tasavvufun tek ülküsü haline gelmiştir. Oysa İslâmî bakış açısından nefsin temizlenmesinden amaç, sadece görüş ve dayanıklılığın artırılmasıdır. Ahlak ve amel açısından İslam mutasavvıflarının hikâye ve sözleri son derece değerli, fakat dinin asıl gerçeği, din büyüğü ve âlimlerin kitaplarını okumakla anlaşılır.¹⁶⁴ Bu bağlamda İkbâl, Birinci Dünya savaşının tabiat, kültür ve medeniyet için bir yıkım olduğu ve bu yıkımın külleri arasından yeni bir “Âdem” ve yeni bir “Âlem” çıkarılmaya çalışıldığını; bunun da ancak yeni bir bilim anlayışı

¹⁶⁰ İkbâl, **İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, s. 151-152.

¹⁶¹ İkbâl, **Ey Şark Kavimleri**, s. 63.

¹⁶² İkbâl, **Cavitnâme**, s. 18.

¹⁶³ İkbâl, **Yansımalar (Gençlik Notları)**, Çev. Halil Toker, Kaknüs Yay., İstanbul, 2001, s. 20.

¹⁶⁴ İkbâl, **Mektuplar**, s.77-78.

geliştirmek ile mümkün olduğunu düşünenlerin mevcut olduğuna inanır. Söz konusu yıkım Batı'nın, "İlmi, Ahlâkî ve İktisadî ideallerinin korkunç neticesidir" der.¹⁶⁵

Görüldüğü gibi İkbâl, mistik tecrübesiyle "ortak benlik" anlayışına ulaşarak hitap ettiği topluma "Ene'l-hak" dedirtmek ister ve ahlakla ilgili görüşlerini ileri sürerkende nasıl bir ahlak anlayışına sahip olunması gerektiğini değil nasıl bir ahlak sahibi olunmaması gerektiğini ifade eder.

1.2. SİYASÎ UZANIMLARI

Belki siyasî güç (iktidar) olarak bize uzun zaman ihtiyaç duyulmayacak; ama Allah'ın mutlak birliğinin yegâne şahidi olarak dünya için hâlen zaruri olduğumuzu zannediyorum. Bu itibarla milletler arasında sâf bir şahitlik değerimiz vardır.

İkbâl, böyle yazıyordu 1910'da notlarında. Müslümanların sadece tevhide iman etmek suretiyle hakikaten yaşayabilecekleri, gayelerini gerçekleştirebilecekleri düşüncesi, onun bütün siyasi ve sosyal fikirlerini şekillendirmiştir. O, kelimenin dar manasında devlet yönetimini, teokratik olarak anlamamıştır.¹⁶⁶ Gençliğinde *Tarâna-i milli (Milli Marş)* yazmakla övünen, "Çin ve Arabistan bizim, Hindistan bizimdir" ve bütün dünya Müslümanlarıdır diyen şair, hayatı boyunca teritoryal nasyonalizme karşı çıkmıştır. Hatta 1931 yılında Pakistan'daki sûfi rehberlerinden bir guruba –özellikle Çişî tarikatının pirlerine- gönderdiği bir mesajda, din ve politikanın İslâm'la birleştiğini ve ayrılmayacağını hatırlatır; zira onları ayırmak, İslâm hakikatini katletmek mânâsına gelir.¹⁶⁷

İkbâl'in *Esrar-ı Hodi*'yi Müslüman gençliği canlandırmak ve onlara bir ruh vermek amacıyla yazdığı 1921 yılında kaleme aldığı bir mektupta anlaşılmaktadır. İkbâl, bu eserin Avrupa nüfusu yaşlı olduğu için onlara hitap etmediğini fakat genç ya da Allah'ın yeni bir yaşam bahsettiği ülkeler üzerinde etkili olacağını ifade etmiştir.¹⁶⁸ Bu

¹⁶⁵ **Bilen**, "Muhammed İkbâl'in Çağdaş Bilim Anlayışı", s. 115.

¹⁶⁶ Schimmel, **Çağın Mevlânâ'sı Muhammed İkbâl**, s. 93.

¹⁶⁷ İkbâl, **Ey Şark Kavimleri.**, s. 114.

¹⁶⁸ İkbâl, **Mektuplar**, s. 140.

bağlamda İkbâl, Müslüman uluslar arasında bugün dogmatik uykusundan uyanıp kişisel bilince erişmiş tek ulusun Türkler olduğunu söyler.¹⁶⁹ Şiirlerinde bu durumu şöyle değinmiştir: “*Türklere kapalı kapılar açıldı. Mısırluların binası muhkem kuruldu. Sen de benliğin eteğine yapış. Onsuz kimseye ne mülk ne de din verilir. / Kaderini kendi eliyle yazan millete Allah ululuk verir. Köylüsü başkası hesabına ekin eken milletle Allah meşgul olmaz. Ene’l-Hak ilahiyat makamından başka bir şey değildir. Ona layık sahip var mıdır, yok mudur? Eğer bunu bir fert söylerse ona hitap edilir. Eğer bunu bir millet söylerse yersiz değildir. / Ene’l-Hak sözü, her dalın üzerinde, kanında çiy daneleri bulunan bir millete lâyıktır. Onu kahredici azameti içinde öyle lûtfedici bir güzellik vardır ki, onu dokuz felek aynasında aksettirir. / Milletler arasında makamı yüksektir. İki dünyada liderdir o millet ki, yaratma işinden bir an boşalmaz, ona uyku ve yorgunluk haramdır.*¹⁷⁰ / Müslümanlık; gönül gamı satın almak, cıva gibi dostlar ıstırapı ile kıvranmak, milletin huzurunda kendini yok edip “**ben milletim**” diye bağırabilmektir.¹⁷¹ Ya Rabbi, Frenk seninle rekabete kalkmış. Şu farkla ki onun kulları, ona tapanlar yalnız büyük devlet adamları. / Sen ateşten yalnız bir İblis vücuda getirdin. Fakat Frenk siyaseti, topraktan iki yüz bin İblis yaratmıştır.¹⁷² Osmanlı Türkler’inin sözü iyi kavradıklarını işittim, / Kim onlara benim şu garip şiirimi iletacaktır?¹⁷³”

İslam dünyasında ve İkbâl’in yaşadığı coğrafyada meydana gelen siyasî ve toplumsal olayları kısaca vermek hem İkbâl’in siyasi düşünceleriyle bu hareketlerin neresinde olduğunu görmemiz açısından hem de mistik tecrübesinin siyasi uzanımlarını görebilmemiz bağlamında faydalı olacaktır. İkbâl, birkaç asırdan beri İslâm dünyasında yeni yeni hareketler görüldüğünü ve 19. asrın başlangıcından itibaren garplı medeniyet, garplı ilim ve tekniğin, Hindistan’dan başlayarak tâ Marrakeş’e kadar yayılmaya başladığını ve bunların Hindistan, Mısır ve Türkiye’de muhtelif toplumsal ve hukukî reformlara yol açtığını söyler. Şark, gün geçtikçe Garp düşüncesini öğrenmiş, Garplı gördüğü tekniğin arkasında kendilerinden farklı başka kanunlara göre gelişmiş bulunan

¹⁶⁹ İkbâl, *İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, s. 219.

¹⁷⁰ İkbâl, *Hicaz Armağanı*, s. 54-55.

¹⁷¹ İkbâl, *a.g.e.*, s. 58.

¹⁷² İkbâl, *Musa Vuruşu*, s. 176.

¹⁷³ İkbâl, *Cebrail’n Kanadı*, s. 88.

bir dünya görüşünün mevcut olduğunu müşâhade etmiş, kendi medeniyet ve dinî görüşleriyle bu Garp tesirleri arasında bir münasebet kurarak ananevi hüviyetini kaybetmeden bu yeni fikirleri ne şekilde benimseyeceğini düşünmüştür.

Bu problemler, ilk önce Hindistan'da mevzubahis olmağa başlar; İngilizlerin yanında çalışan, İngiliz terbiyesinin gören Hint Müslümanları, Garbın İslâm hakkındaki anlayışsızlığı karşısında İslâm kültürünü müdafaaya çalışarak Müslümanlığı reforme etmeye kalkışmışlardır. Modern tefsir metotlarına müracaat etmek suretiyle İslâmiyet'te modernizmin zuhuruna önderlik etmişlerdir. Seyyid Ameer Ali ve Mirza Abu Fazl bu harekete büyük faydaları dokunan şahsiyetlerdir; 1877 Kalikut'ta toplanan National Muhammadan Association ve hemen aynı zamanda muhtelif Hint şehirlerinde şubeleri bulunan Encümen-i Himayet-i İslam hareketi de bu sahada mühim iş yapmıştır. Halbuki Hindistan'da gelişen bu cereyan ne kadar mühim ve temelli olursa olsun ondan biraz sonra İslâmiyet'in ilim merkezi sayılan Mısır'da meydana çıkan başka bir reform hareketi daha geniş ve tesirli olmuştur. Haddizatında bu iki hareket arasında bir münasebet mevcuttur. Şarktan gelen büyük reformatör **Cemalettin Efgani (1839- 1897)** bilhassa Mısır'da Panislâmizm ülkülerini geliştirerek İslâmiyet'in yenileşmesi için sonsuz bir gayret sarf etmiştir. Kendisi ve şakirtleri **Muhammed Abduh (.../1895)** ve **Muhammed Raşit Rida (.../1905)** *Manâr* dergisinde yayınladıkları ateşli makalelerle modern İslâm ilâhiyatının temellerini atmışlardır. Bu mütefekkirler, 10 uncu asırdan beri kapatılmış sayılan içtihat kapısının tekrar açılmasını talep etmişlerdir. Zamana göre İslâm hukuk ve fikirlerinde vukua gelen inhiraflar bertaraf edilmeli ve onların yerine, yalnız Kur'an ve Hadîslere başvuran, bugünkü anlayışa uyan, modern ilme muhalif olmayan bir fikir sistemi kurulmalıdır: "Şeriat, Hanefilerin kitaplarının ciltlerine münhasır değildir" (Manâr V 508). Gerek Hint, gerek Mısır ve nihayet Türk-İslâm modernistlerinin daima söyledikleri şu olmuştur: Bu şekilde anlaşılan bir İslâm, hiçbir zaman yirminci ve herhangi bir asrın icaplarına muhalif olamaz. Türkiye'de bu fikirler bilhassa **Mehmet Akif Ersoy (1873-1936)** ve **Prens Said Halim Paşa (1863-1921)** tarafından ileri sürülmüştür. İşte bu isimler **Ziya Gökalp de (1876-1924)** dâhil olmak

üzere büyük Pakistanlı feylesof ve şairi Muhammed İkbâl'in eserinde yer almış bulunmaktadır.¹⁷⁴

“Fert, kendini iyi tanırca fert olur. Kavim ancak kendi benlik âlemi içinde yaşarsa kavim olur.”¹⁷⁵ “Milli hayatın kemâli, milletinde fert gibi benlik hissi duymasındadır. Milli rivayetlerin zapt edilmesi bu duyguyu doğurur ve kemâle eriştirir.”¹⁷⁶ İkbâl şüphesiz toplumu oluşturan benleri uyandırmaya, onları bir kaliteye ulaştırmaya ve bu yolla İslâm'ın istediği ideal bir toplum oluşturmaya çalışmıştır. Bunu yaparken de çalışmamızın konusu olan mistik tecrübeyi benlere ve dolayısıyla topluma uygulayarak bir “ortak benlik” geliştirmek istemiştir. Uzun bir esaret devrinin ezginlikleri ve bezginlikleri ile kıvranan bir muhitte yetişmesinin; serazat, hür, kudretli ve ihtiraslı bir ruha sahip olmasının izlerini bütün fikrî mahsullerinde olduğu gibi mesaîsinin bu cephesinde de görmek kâbilidir. Garp müstemlekeçiliğinin bir cepheden temsil etmek istediği Hint muhitinde, şarkın edebiyat, felsefe ve tasavvuf vadisinde üstünlüğünü dâvâ etmek, bu siyasete karşı bir nevi isyan bayrağını açmak demek olacaktır. İkbâl, müessir şiirleriyle Hint Müslümanlarını hakiki insanlığa sevk etmiş, esareten kurtarmış, sa'y ve iman esaslarına bağlı büyük bir devletin kurulmasında kuvvetli bir âmil olmuştur.¹⁷⁷

İkbâl için önemli olan, bütün İslâm âlemini, Hint Müslümanlarının mukadderatı ile alakadar etmektir. O, esir milletlerin istiklâllerine sahip olmalarını ve bilhassa evvelce efendi ve beşeriyete rehber olacak bir mevkiye yükselmiş olup da sonradan o eski şevket ve azametini kaybetmiş milletlerin tekrar eski mevkilerine avdet etmelerini ister. Bu itibarla İkbâl, yalnız Pakistan ve İran değil, bütün Müslüman milletlere ve bunların üstünde bütün şark milletlerine Hak tarafından gönderilmiş bir mürşittir.¹⁷⁸ İkbâl gerçek manada bir önder olarak telakki edilmiştir. Çünkü kendisine önder veya şeyh diyenlerin batı hayranı ve halkı aldatan insanlar olduğunu belirtir: “Şeyhi, büyük mutasavvıf

¹⁷⁴ İkbâl, *Cavitnâme*, s. 7-8.

¹⁷⁵ İkbâl, *Rumuz-i bîhodî*, s. 143.

¹⁷⁶ İkbâl, *a.g.e.*, s. 132.

¹⁷⁷ İkbâl, *a.g.e.*, s. 16-17.

¹⁷⁸ İkbâl, *a.g.e.*, s. 21.

Beyazid-i Bistami makamından dem vuruyorsa da asıl İngiliz lordunun ve Frengin müridi.”¹⁷⁹

Toplumu harekete geçirmek için İkbâl’in elindeki en güçlü silah onun şiir kaabiliyeti ve doyasıyla şiirleriydi. Şiirlerinde batının sömürgeci güçlerine hayranlık duyan İslam gençliğinin akbabalar gibi leş yememelerini bunun tersine şahinler gibi olmalarını söylemiştir. “Şahin” yukarıda da belirttiğimiz gibi insan-ı kamilin sembolüdür. Bunun yanından İkbâl kendisinin “şair-i ferdâ”, yani “İslâm'ın yarımının şairi” olarak görmektedir. *Frenk efendilerinden ürktün; türbeye secdeler edip duruyorsun. Köleliğe öyle alışmışsın ki, yoldaki taştan kendine bir efendi (heykeli) yapıyorsun ./ Ne zaman hayat libasını yırtacaksın?* Şair; ferdi ve ortak benlik doktrini vasıtasıyla bir grup insanı, bir topluluğu haysiyetlerinin, kendilerine güvenin şuuruna vardırmasıdır. Zira onun mistik tecrübesinin ve benlik felsefesinin özü, her insan ferdinin sonsuz potansiyele sahip olduğu gerçeğini ortaya çıkarmadır. Ve eğer insan –içimizden herhangi biri- kendi varlığında saklı olan tek bir potansiyelin dahi farkına varacak olsa, eğer fark edebilse bu, onun kendi nefsinin benliğinin farkında oluşuna denk olacaktır. Ve böylece, İkbâl’e göre, insan, “daima istemek” ve ondan sonra da bu ideali gerçekleştirmek için sürekli gayret sarf etmek yoluyla, benliğin güçlendirileceği ve hedefe bir fert olarak ulaşılacaktır. Ve bu, her bir fertte çok çeşitli ve sonsuz sayıda potansiyel bulunmasına rağmen, yalnızca kendi içinizdeki tek bir potansiyelin şuuruna ermek vasıtasıyla olabilecektir. Böylece, bu şekilde, fert benliği düşündüğünde ortak benliğin bir millette nasıl işlediğini de anlamış olacaktır. Bu bakımdan, sanırız ki, der Cavid İkbâl, ferdi ve ortak benlik doktrinlerini geliştirdiği sırada aklında Türkler’in deneyimi vardır. Hayatta kalmak için mücadele veren insanları fark etmişti ve bir Türk ferdinin ferdi haysiyeti ve bir topluluk, bir millet olarak Türkler’in ortak haysiyetlerinin ortak benlik doktrinini geliştirdiği sıralarda onun düşüncesine tesir ettiği aşıkardır.¹⁸⁰

¹⁷⁹ İkbâl, *Ey Şark Kavimleri*, s. 83.

¹⁸⁰ Cavid İkbâl, “Uluslararası Muhammed İkbâl Sempozyumu Bildirileri Açılış Konuşması”, **Muhammed İkbâl Kitabı** (Uluslararası Muhammed İkbâl Sempozyumu Bildirileri), İ.B.B.K.İ.D.B. Yay., İstanbul, 1995, s. 19-20.

Gerçekten de O, peygamberin içinde teşekkül etmiş bir tür şuurun varlığına inanır: Allah'ın huzurunda iken benliği öyle bir güce ulaşır ki, onu Allah'ın huzurunda tutar ve buna rağmen Allah'tan ayrılabilir ve geri dönerek insanoğlu için kültürel bir devrim yaratabilir. Halbuki mistik bir şuur durumunda, bir mistik Allah'a yakınlığında, o, bu halin güzelliğine öylesine garkolmuş, bu güzelliğin öylesine etkisinde kalmıştır ki, dönmek istemez. Bu nedenle İkbâl'in şiirlerinde söylediği gibi, İslam mistikleri ve şairleri, mistik yaşantılarını ve şiirlerini olabildiğince peygamber düzeyinde geliştirmeye çalışmalıdırlar. Böylece şiir peygamberi karaktere ulaşır. O, kültürel bir devrim yaratmalıdır. Tıpkı bir peygamberin yaptığı gibi, der Cavid İkbâl, İkbâl'in şiirinin Hindistan alt kıtasında yaptığı etki bu olmuştur. O, aynı zamanda Mevlana Celâleddin Rumi gibi benliği peygamberi olarak da adlandırmıştır. Zira Rumî hakkında, Mesnevi'nin Farsça yazılmış Kur'an olduğu söylenmiştir. Böyle yüksek şiir peygamberi karaktere sahiptir ve böyle olması beklenir. Ve şiir bu karaktere ulaşırsa elbette yeni bir millet, yeni bir devlet yaratabilir. Ve bir şair tarafından düşünülmüş olan bir devletin ortaya çıkması insanlık tarihinde sadece İkbâl'in şahsında mümkün olmuştur.¹⁸¹ *Bu kavim, birlik ipini elden kaçıralı beri bin bir müşküle düştük. / Biz yıldızlar gibi perişan, dağınık bir haldeyiz. Aynı yolda arkadaş olduğumuz halde birbirimizin yabancısıyız.*¹⁸² *Kendini bilmeyen, yani ne cevherlere malik olduğunun farkında olmayan bir kavim için Cenab-ı Hak'tan kudretli bir hayat temenni ettim.*¹⁸³ *Efgânî: Zinderud! Bizim küreyi arzdan bahset, bize yer ve gökten bahset! / Zinderud (İkbâl): Dünyayı kıran milletin ta içinde din-vatan savaşını gördüm. / Yakîn zayıf olduğu için bedende ruh ölmüş; mümin, dinin kuvvetinden ümidini kesmiştir. / Türk, İranlı, Arap, hepsi Avrupa mestleri herkesin boğazında Avrupa'nun tuzak yemleri var./ Şark, Garbin emperyalizminden dolayı harap; komünizm ise, dinin ve milletin kuvvetini alıp götürmüştür!*¹⁸⁴

“Beşerin en hayırlısı olan Hazret-i Muhammed'in şu sözünü ruhuna yerleştir: ‘Şeytan, cemiyetten uzak kaçandır.’/ Fert ve millet birbirinin aynasıdır. Fert inci,

¹⁸¹ İkbâl, “a.g.m”., s. 21.

¹⁸² İkbâl, **Esrar-ı hodi**, s. 77.

¹⁸³ İkbâl, **Rumuz-i bîhodî**, s. 85.

¹⁸⁴ İkbâl, **Cavitnâme**, s. 185.

*cemiyet onun dizildiği ip. Fert, yıldız; cemiyet onun içine katıldığı samanyoludur. / Fert, millet yüzünden ihtiram görür. Millet, fertler ile nizamını bulur.*¹⁸⁵ İkbâl'in öğretilerinden İslâm'a göre devlet, ruhânî olanı beşeri bir müessese (örgütlenme) gerçekleştirme gayretidir. Zihnî olan, fiziki olan üzerinde hükümler olunca ve bağımsızlığını kazanınca hakiki devlet ortaya çıkar. İnsan kendisinin efendisi olduğunu hisseder. İkbâl öğretisinde, Tevhid prensibi peygamberlik sayesinde gerçekleştirilmiştir. Dünyadaki varlığımızın temeli peygamberliktir. Dinimiz peygamberlikten ileri gelmiştir. Peygamber, yüzbinlercemizi tek bir varlık haline getirmiştir; muhtelif kısımları birbirinden ayrılmayacak, yekdiğerine girecek kadar yaklaştırmıştır. Peygamberlikte âhenk birliği bulunmuştur. O, bize nefes ve maksat birliği vermiştir. Demek ki peygamberlik, Tevhid ülküsünü ümmete sindiren, insanlara hakiki bir ümmet şuuru ve mefhumu veren ve onun ideal şeklini gerçekleştiren kuvvettir.¹⁸⁶

İnsanın kıymetini bilhassa alçaltan bir âmil, köleliktir. Bu hale gelen, başkasının önünde baş eğen ve onun emirlerine kör gibi itaat eden insan, köpekten bile alçaktır. *“Ben, bir köpeğin diğer köpeğin önünde boynunu eğdiğini görmedim.”* Halbuki bu kölelik, yalnız fertler arasındaki hizmet münasebetlerinde mevzubahis değildir; aynı zamanda bazı siyasî ve iktisadî sistemlerde görünen istismar prensibi de bu kulluk mefhumuna dâhildir.¹⁸⁷

İkbâl'in siyasi hayatına baktığımızda onun gerçekleştirmeye çalıştığı şeyin İslâm'ın tevhid anlayışı olduğu rahatlıkla görülebilir. Allah'ın birliği anlamına gelen Tevhid, İslâm'ın tek tanrıcılığının özüdür. Allah tek'tir, O'ndan başka tanrı yoktur ve hiçbir şey de O'nun gibi değerlendirilemez, yani eşi de mevcut değil, benzeri de. Tevhidin zıddı, vahdet-i vücütçuların ileri sürdükleri gibi kesret değil, şirk'tir. Yaratıcı, tüm yaratıklarını koruyup gözettiği için, İslâm'ın Tevhid öğretisi bütün evreni kuşatır. Bu nedenle Allah'ın iradesi, hayatın her alanında gerçekleştirilmelidir. İkbâl'e göre Tevhid, toplumun ruhu ve bedenidir. Tevhid, bin gözle tek bir hedefe bakmak demektir; Tevhid, bin zerreyi bir güneş haline getirir; Allah'ın birliği insanların birliğine yansır.

¹⁸⁵ İkbâl, **Rumuz-i bîhodî**, s. 87.

¹⁸⁶ **Nazif Şahinoğlu**, “İkbâl'de Din ve Devlet İlişkileri”, s. 30.

¹⁸⁷ İkbâl, **Cavitnâme**, s. 41.

İşte bu güçte ümmet -renk, ulus ve coğrafi farklılık gözetmeksizin- eşit olanların kardeşliği niteliğini kazanır, tek bir dili konuşur, tek bir ruhu ve yüreği taşır. Düşüncedeki bu mutlak birlik, Allah'ın iradesinin mekân ve zamanda yüceltilmesine yol açan eylemin itici gücü olarak işlev görmelidir.¹⁸⁸

Asıl fikir, Tevhid'in esası ve bu akidenin Müslümanlar arasındaki tezahürü olan eşitlik, kardeşlik, özgürlük ve insan türünü muhafaza için dayanışmadır; bir de Allah'ın yeryüzünde ki iradesini yerine getirme ameliyesidir. İslâm nokta-i nazarından devletten amaç, bu ideal prensipleri zaman ve mekân kuvvetlerine dönüştürmeye gayret etmek ve belirli bir beşeri teşkilat içinde onları gerçekleştirme emelidir. İkbâl'e göre, bir hükümet kurulacaksa bunun başında, kendisinin mefruz (varsayılı) yanılmazlık perdesi altındaki şahsî müstebit iradesini her zaman gizlemeye muktedir bir Allah halifesi bulunacak anlamına gelmez ve gelmemelidir. Çünkü İkbâl'e göre Asr-ı Saadet'teki devlet şekli, monarşi ve oligarşi değil, cumhuriyeti, çoğulculuğun idaresiydi.¹⁸⁹

İkbâl Avrupa kökenli nasyonalizme karşı çıkmıştır ve bununla ilgili sert şiirler kaleme almıştır: *Ümmetlerin kaderi, vatan mefhumuna bağlıdır, ümmet binasının temeli ırk üzerine kurulmuştur, derler. / Millet mefhumunun aslını vatanda görmek ne demektir? Rüzgâra, suya, çamura tapmak neden? / Irk ile iftihar, cehalettir. İrkin hükmü ten üzerine caridir. Ten de fânidir. / Bizim milletimizin temeli başkadır. Bu temel, bizim gönüllerimizde gizlidir. / Biz hazır olduğumuz halde gâibe gönül bağlamışız. O halde şunun-bunun kaydından kurtul. / Bu kavmin birbirine bağlılığı, yıldızların bağlılığı gibidir. Bu bağ, bakış gibidir biz onu göremeyiz. / Biz aynı sadağın parlak temrenli okları gibiyiz. Görünüşümüz bir, görüşümüz bir, düşünüşümüz birdir.¹⁹⁰ / "Kendine Türk, Afgan adını vermişsin. Yazık sana ki olduğun yerde kalmışsın; bir adım ileri gidememişsin." / "Ebedî hayatın sırrını istiyorsan gel; hem yeri, hem de göğü istiyorsan gene gel." / "Elinden geliyorsa kimya ol; çamur olma. Cihanda zengin ol, dilenci olma."¹⁹¹*

¹⁸⁸ İkbâl, **İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü**, s. 38.

¹⁸⁹ İkbâl, **a.g.e.**, s. 31.

¹⁹⁰ İkbâl, **Rumuz-i bîhodî**, s. 95.

¹⁹¹ İkbâl, **a.g.e.**, s. 140-141.

İkbal'in siyasetle ilgili kaygılarından birisi de, siyasetin garp kökenli olmasıydı. *“Siyaset bir mezhep haline geldi. Ve bu ağaç garp bahçesinde yetişti. / İsa'nın dinî hikayesi söndü, gitti. Kilise mumunda ışık kalmadı. / Papa, âciz bir vaziyete düştü. Bütün nüfuzu kırıldı. / İsa milleti kiliseye tekme attı. Salip âyini kalp paraya döndü./ Dehrî olmak, yani madde felsefesine bağlanmak, din elbisesini parçalayınca Şeytan Hazretinden bir elçi geldi. / O batıla tapan, o sürmesiyle insan tohumunu ekti.”*¹⁹² İşte İkbal, böyle bir vatanperverdi. İslam ittihadı hususunda rehberleri Nadir Şah, Seyyid Cemalettin Afgani ve Sait Halim Paşa'dır.¹⁹³ İkbal, Cemâleddin Afgani'nin “Milli Birlik” düşüncesinden çok etkilenen genç Müslüman gurubun bir üyesidir. İslâmî birlik fikrini kabul etmeden evvel İkbal'in felsefesi ve siyasi düşüncelerini çeşitli gelişim merhaleleri geçirmiştir.¹⁹⁴

İkbal'e göre, ferdin hayatının inkişafı tamamen dinî temellere istinad ettiği gibi millet de aynı şekilde yalnız dinî âmillerin yardımıyla yaşayabilir. Memleket derdi, siyasi meseleler İkbal'i erkenden ilgilendirmiştir; Hindistan'ın vaziyeti ona, 1909 senesinde Tasvir-i dert adlı şiirinde *“Vatanını düşün, ey habersiz! Masiyet gelecek; gönüllerde senin imhan için nişâneler vardır”* demeğe teşvik etmiştir. Son Farsca eserinin ismi **Pesçe bayed kard ey akvamı Şark** –Ey şark kavimleri ne yapmalı- siyasî düşüncelerini ifade etmektedir. Kendi memleketinde ve öbür Şark memleketlerinde gördüğü emperyalizm; Avrupa'da müşahede ettiği Marksizm bir taraftan, aşırı Milliyetçilik bir taraftan, O'na Birinci Dünya harbinden önce bile gelecek tehlikeli inkişafın korkunç neticelerini hissettirmiştir. Birçok şiirinde milliyetçiliği, kendi memleketini tapınak yapan zihniyeti ağır kelimelerle tenkid edip bu durumun İslâmiyet'in ruhuna aykırı olduğunu belirtmiştir. Cavitnâme'de bu hususta bilhassa Utarit feleğinde vâki olan konuşmalar ve Cennet'teki Şark hükümdarlarının görüşmeleri mühimdir. Utarit feleğinde Said Halim Paşa, şairin siyasî fikirlerini ifade etmektedir;

¹⁹² İkbal, **a.g.e.**, s. 111.

¹⁹³ İkbal, **Peyam-i maşruk**, s. 20.

¹⁹⁴ Muhammed İkbal, **Yansımalar (Gençlik Notları)**, s. 14.

Said Halim Paşa'nın Fransızca yazılan ve Mehmet Akif tarafından Türkçeye çevrilen **İslamlaşmak** kitabı zaten, **Reconstruction**'da da büyük takdirle methedilmektedir.¹⁹⁵

İdeal bir milletin binası için lâzım gelen şartlardan anlaşıldığı gibi, İktbal siyaseti tamamen dine dayandırmıştır. Dinsiz bir siyaset, ona göre, Ehriman'ın kızı, hatta zincirsiz bir devdir. Garp'ta gördüğü demokrasi de ona herhalde pek cazib görünmemiştir; muhtelif beyitlerde onun zayıf tarafları üzerinde durmuştur: “İki yüz eşek kafasından bir insan fikri çıkmaz.” Veya “Demokrasi insanların tartılacaklarına sayıldıkları bir idare şeklidir.”¹⁹⁶

Sonuçta İktbal'in mistik tecrübesinin siyasi uzanımları ile ilgili olarak şunları söyleyebiliriz. Allah'ın birliği insanların birliğine aksettiriyor ve bu şekilde yalnız kâmil bir tevhid sayesinde insanların birliği ve ondan dolayı müstakbel bir sulh temin edilebilir. Tevhid, bin gözle bir tek hedefe bakmak demektir; tevhid bin zerreyi bir güneş haline getirir, birlik yaratır. Mevlâna, “Aferin bu aşk-i küllîye ki yüz bin zerreye ittihat verdi” demiştir. Zaten İktbal'e göre, fert için mutlaka, cemaatte bulunmak lazımdır; O, kendi Ego'sunu kuvvetlendirdikten sonra onun bütün imkanlarını daha büyük bir Ego olan milletin faydası için kullanıp; böylece yeni teşvikleri sayesinde büyümeğe ve genişlemeye devam edecektir. İnsan o zaman, Hallac'ın Ene'l-Hak dediği gibi “**Ene'l-millet**” demeğe layık olur. İnziva ve infiradda değil, insanlar arasında Ego, kendi kıymetini gösterebilir, kuvvetlerini ölçebilir. “Fert, cemaatin bağında rahmet bulur; onun cevheri, milletten dolayı kemale erer. Fert, cemaatte kaybolunca, bir damla bir denizin vuslatını ister. Fert, yalnız kalınca gayelerini bulamaz; onun kuvveti dağılmaya müttemayildir.”¹⁹⁷

¹⁹⁵ İktbal, **Cavîtnâme**, s. 42.

¹⁹⁶ İktbal, **a.g.e.**, s. 46.

¹⁹⁷ İktbal, **a.g.e.**, s. 44.

IV. SONUÇ

Avrupa dönüşünden sonra İktbal’de görünen felsefî görüş, bazı hususlarda onun eski fikirlerine tamamen muhalif gözükmektedir. O, gençlik şiirlerinde terennüm ettiği mistik duygulardan, hatta doktora tezinde ileri sürdüğü bazı görüşlerden uzaklaşmıştır. İngiltere’deki hocası, Hegel felsefesinin Cambridge’deki mümessili olan McTaggart, İktbal’e *Esrâr-i hodi*’nin çıkmasından sonra yazdığı bir mektupta intibalarını şöyle ifade etmiştir: “Esrâr-i Hod’î adlı şiir kitabınızı ne kadar büyük bir sevinçle okuduğumu size bildirmek maksadıyla bunu yazıyorum. Makamınızı epeyce değiştirmediniz mi acaba? Beraberce felsefeden bahsettiğimiz günlerde siz şüphesiz çok daha fazla panteist mistik idiniz! Bana gelince, Ego’ların son hakikat olduklarına dair inancına sadık kalırım.” Çalışmamız boyunca İktbal’in zihin dünyasında meydana gelen bu değişikliği tahlil etmeye çalıştık. Ve mistik tecrübesinin zihin dünyasında kendisinin yaşadığı bir mistik tecrübe mi, yoksa bu durumu tahlil etmeye mi çalıştığını anlamaya gayret ettik? Vardığımız sonuç, İktbal’in nesir türü eserlerinde bir felsefeci ve şair olarak mistik tecrübeyi dışarıdan tahlil eden ve diğer taraftan nazım türü eserlerinde de mistik tecrübeyi yaşayan bir İslam mistiği olduğudur.

“Mistik tecrübe” çerçevesinde ele aldığımız İktbal’in görüşleri, her ne kadar zihnimizdeki bazı problemleri çözüyor gibi gözükse de, yine de içinden çıkılamayan sorular daima varlığını korumaktadır. O’nun bir panteist olmadığı bizce, kesinlik kazanmıştır; fakat eserlerindeki vahdet-i vücudu çağrıştıran unsurları da görememek mümkün değildir. Bunun yanı sıra, İktbal’in mistik görüşleri kesin olarak pratik, dinamik, içtimai ve her şeyden önce dünyayı yeniden bina etmeyi hedefleyen canlı bir mistisizmdir. Eğer bir mistiğin son hedefi, ilâhî huzurda kaybolup fena fillâh olmak ise, İktbal bu huzur tarafını görmeyip daimî bir inkişafa inanmaktadır. Şiirinde bu durumu şöyle anlatır: “*Marifetin sonu, yok olmaktır; hayat, fenâ bulmakta rahat eder mi?*”/ “*Ey maksadını fenâda arayan: yokluk hiçbir zaman mevcut olanı bulamaz!*”

İktbal’in mistik tecrübesi genel hatlarıyla, İslâmiyet’in temellerine uygun olan bir mistisizmdir. Ona göre, İslâmiyet’in Hayy ve Kayyum Allah mefhumu ve Allahın

halifesi sıfatıyla yeryüzüne gönderilen insan tasavvuru panteist ve idealist cereyanlar yüzünden garip bir tahavvüle uğramıştır. Tamamen anti-klasik olan Kur'an, asırlar boyunca Yunan felsefesi ve neoplatonik mistisizmi benimseyen müfessirlerden dolayı yanlış izah edilmiştir. Kur'an'ın bildirdiği ve bundan evvel her peygamberin bildirdiği faal, dünyayı yaratan, insanı bu dünyanın işleri ile vazifelendiren, hiç değişmemekle beraber her anda yeni bir "şan"da bulunan Allah'ın yerine daha hareketsiz, her şeyi içinden çıkarıp tekrar içine alan, dünyanın yalnız onun zahirî tarafı olduğu bir mistik Tanrı mefhumu ortaya çıkmıştır. Allah'la insan arasındaki hayat verici gerginlik, tatlı ve heybetli konuşma imkânı kaybolmuş gibi idi. Öbür taraftan asırlar boyunca kesif bir anane, hocaların zahire bağlanması, İslâmiyet'in dinamik ruhunun ölmesine ve insanın yüksek niyâbet mertebesini unutmasına sebep olmuştur. İktbal, İslâm düşünce ve hayatîyetinde birçok karışık sebeplerden husule gelen bu inkırâzı hemen tamamıyla tasavvufun (yani vahdet-i vücud sisteminin) sakatlayan tesirlerine, kalan kısmına ise hocaların kemikleşmiş ve içtihadı yer vermeyen fikrilerine atfetmiştir.

Bunun için ilk eserlerinden itibaren bu neoplatonist cereyana gayet şiddetli eleştiriler yöneltmiştir. Eski zamanlarda kurnaz bir koyun, kaplanlara vaaz vermeğe kalkmış, dünyanın hiçbir kıymeti olmadığını, Ego'yu ve şahsiyetin her arzusunu öldürmesi lâzım geldiğini ileri sürmüş; kaplanlara, şimdiye kadar koyun öldürdüğü gibi artık nefsinin öldürmekle mükellef olduklarını anlatmış; kaplanlar da ot ve samanla perhiz yapmışlar, züht ve riyazet sayesinde kaplanlığı tamamen kaybettikten sonra hem ruhen hem bedenen zayıflamışlardır. Uyanık ve akıllı kaplan, koyunun efsunu ile uykuya getirtilmiş, kendi inkırâzına "ahlâkî kültür" demiştir. İktbal'e göre, "İlk zahit ve hâkim olan Platon bu eski koyun sürüsünden birisi idi. Görünmez olan, onu o kadar hayran etti ki el, göz, kulağa hiç ehemmiyet vermedi. Dedi ki: "Hayatın sırrı ölmektir; mum, söndürülmekten şeref kazanır. O, fikirlerimize hâkim olur; onun kaderi bizi uyutup hisler dünyasını bizden alıp götürür.

İktbal, kimi şiirlerinde mistisizmin son merhalesine varmış gibi gözükür: "*Benim söylediğim sırrı kimse söylemedi. Benim fikrim gibi kimse mana incisini delmedi. / Ebedi hayatın sırrını istiyorsan gel; hem yeri, hem de göğü istiyorsan gel.*" İktbal, mistisizmi,

tamamen şark ve garbın yeni bilgi, felsefe ve hikmetiyle mezcetmiş ve on dokuzuncu ile yirminci asra kendi rengini vermiştir. Bu, Senâî, Gazâlî ve Mevlâna'yı olduğu kadar Hegel, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Buda ve Konfüçyüs'ü tanıyan bir ruhun mistisizmidir. Mevlâna'nın **Mesnevi**'sine, "Pehlevi dilinde yazılmış Kur'an", diyorlardı. İkbâl'in **Esrar-ı Hodi**'sini de asr-ı hazır mesnevisi olarak tanımak mümkündür. İkbâl, Mevlâna'nın manevi müridi olduğunu beyitlerinde sık sık ifade etmektedir: "*Pir-i Rûm'un (Hazret-i Mevlâna) feyzi ile ilim sırlarının meçhul defterini okuyayım, / Onun canı alevler saçar. Ben onun yanında kıvılcım gibi bir lâhza yanıp sönen bir parıltıyım.*"

Mistikler, insanın ruhanî inkişafını ifade etmek için bilhassa bazı sembolleri daima kullanmışlardır: Aşkî yolculuk ve kimyevi vetire İkbâl'de gayet büyük bir rol oynamaktadır; hatta hayata kıymet veren yegâne kudret sayılmaktadır. Hâlbuki bu aşk, ilâhî maşuka gidip onunla vuslata ermekle biten tatlı bir fena fillâh değildir. Bütün dinlerin büyük aşk mistiklerinin kullandıkları, sembollerini dünyevî aşktan alan hasret nidalarını, eriyen bir kalbin ahlarını İkbâl'in kitaplarında aramağa lüzum yoktur; O, müşahade istiyor ve bu müşahade sayesinde yeni aşk ve yeni hasret istemektedir. Çünkü Allah'ın sonsuz Cemaline hiç doyum olmaz. Bu bakımdan İkbâl, eserlerinde bilhassa seyahat motifini kullanmaktadır. Tasavvufta tarikat ve sâlik mefhumları da buna işaret etmektedir. Hem insanın Allah'a yaklaşması hem de bu dünyanın gidişi bu remiz altında tasvir edilmektedir.

Çalışmamızda özellikle İkbâl'in oğlu Cavid'e ithafen yazdığı **Cavitnâme**'de şair'in feleklerde ki manevi yolculuğuna yani Miraç'ına tanıklık ettik. Miraç'ta ki irtifa hem kozmolojik hem de psikolojik olarak anlaşılabilir. Ruh, yedi feleğin ayrı ayrı hususiyetlerini görüp nihayet ilâhî huzura varır veya bu feleklere mutabık olan hâleti ruhaniyeden geçerek tasfiye edildikten sonra ilâhî müşahedesine veya fenafillâha erir. Miraç motifi bilhassa bütün mistik cereyanlarda seve seve kullanılmıştır. İkbâl'in de, özellikle bu eserinde bu yolculuk motifini kullanması, O'nun, bizce, bir mistik olduğunu gösteren kuvvetli bir işarettir.

Mistikler için, ifşa-i sır, en büyük günahdır; onların çoğu, Mansur Hallac'ın idamını, ilâhî sırları ifşa etmesinin cezası diye telâkki etmişlerdir. Hâlbuki

peygamberane tip, dünya marekesinde her an tekbiri yüksek sesle bildirecektir. “*Ben âşıkım, bağırarak benim imanımıdır; kıyamet gününün gürültüsü, benim en çok sevdiğim şeydir*” / “*Kaplanlığın sırrını öküz ve kuzu anlamaz. Sırlarını kaplanlardan başkasına açma!*” diyen İkbâl, bu tipin özelliklerini çok güzel bir sözle ifade etmiştir:

“Dediler ki: ‘Ağzını kapat ve esrarımızı ifşa etme!’

Dedim ki: Hayır, benim arzum, tekbiri bağıraktır”

Son çözümlemede İkbâl’in mistik tecrübesi, eriyen âşıkın kederini söyleyen ve mâşukuyla vuslatta birleşmek arzusunu terennüm eden tatlı sözlerin yerine, insanı faaliyete getirir, hem ferdin hem de milletin vazifelerini hatırlatır. Yumuşatan yalancı bir mistisizmin izlerini değil, yanan bir peygamberliğin damgasını taşıyan, İslâmiyet’in asıl fikirlerini canlandıran bir mistik tecrübedir.

BİBLİYOGRAFYA

- Aydın, Mehmet S., *Âlemden Allah'a*, Ufuk Kitapları Yay., İstanbul, 2000
- , *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 2001
- , 'İkbal'in Felsefesinde İnsan', *A.Ü.İ.F.D.*, XXIX, Ankara
- , *İslâm Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları Yay., İstanbul, 2000
- , 'Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi', *A.Ü.İ.F.D.*, XXVII, Ankara 1989
- Bilen, Osman, *Klasik ve Modern İslam Felsefesinin Ana Sorunları*, 2k Dijital Baskı Sistemleri, İzmir 2001
- , "Mevlânâ ve Ahlâkî Kişilik", *Mevlâ'na ve İnsan Sempozyum Bildirileri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2008
- , 'Muhammed İkbal'in Çağdaş Bilim ve Yöntem Anlayışı', *D.E.Ü.İ.F.D.*, XIV, İzmir 2001
- Ceylan, Yasin, 'Felsefe ve Tasavvuf Arasında Bir Düşünür Gazali', *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 8, Temmuz 1993, Erişim: 01.04.2008, www.felsefelik.com
- Ertürk, Ramazan, *Sûfî Tecrübenin Epistemolojisi*, Fecr Yayınları, Ankara, 2004
- İkbal, Muhammed, *Cavidnâme*, Çev. Annemarie Schimmel, Kırkambar Yay., İstanbul, 1999
- , *Cebraîl'in Kanadı*, Çev. Yusuf Salih Karaca, Furkan Yay., İstanbul, 1983
- , *Esrar-ı Hodî, Rumuz-ı Bîhodî*, ("Esrar ve Rumuz" ismiyle çeviren: Ali Nihat Tarlan), Sufi Kitap Yay., İstanbul, 2005
- , *İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü*, ("İslâm Felsefesine Bir Katkı" ismiyle çeviren: Cevdet Nazlı), İnsan Yay., İstanbul, 1997

- , *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. Ahmet Asrar, İstanbul, 1995
- , *Kulluk Kitabı, Hicaz Armağanı, Yeni Gülşen-i Râz, Musa Vuruşu*, (“Kulluk Kitabı” ismiyle çeviren: Ali Nihat Tarlan), Sufi Kitap Yay., İstanbul, 2006
- , *Mektuplar*, Çev. Halil Toker, Kaknüs Yay., İstanbul, 2002
- , *Şarktan Haber, Zebûr-i Acem, Peyam-i Maşrık*, (“Şarktan Haber” ismiyle çeviren: Ali Nihat Tarlan), Sufi Kitap Yay., İstanbul, 2006
- , *Yansımalar (Gençlik Notları)*, Çev. Halil Toker, Kaknüs Yay., İstanbul, 2001
- , *Yolcu, Ey Şark Kavimleri, Kölelik* (“Allâme Doktor Muhammed İkbâl’in Üç Eseri” ismiyle çeviren: Ali Nihat Tarlan), İstanbul, 1976
- Kutluer, İlhan, “Mistisizm”, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, DİA, İstanbul, 2000
- Schimmel, Annemarie, *Çağın Mevlânâ'sı Muhammed İkbâl*, Çev. Senail Özkan, Kırkambar Yay., İstanbul, 2001
- Tüzer, Abdüllatif, *Dînî Tecrübe ve Mistisizm*, Dergah Yay., İstanbul, 2006
- Uluslararası Muhammed İkbâl Sempozyumu Bildirileri*, Muhammed İkbâl Kitabı, İ.B.B.K.İ.D.B. Yay., İstanbul, 1995
- Urhan, Veli, ‘İkbâl’in Din Felsefesinde “Yaradılış” Fikri’, *D.E.Ü.İ.F.D.*, XV, İzmir, 2002
- , ‘Leibniz ve İkbâl’e Göre Tanrı’nın Kişiliği’, *D.E.Ü.İ.F.D.*, XII, İzmir, 1999

