

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt/volume: 6 • sayı/issue: 1 •(Haziran/June 2023): 68-82

**Muhammed İkbâl'in Düşüncesinde Tasavvufi
Unsurlar ve Mevlânâ Etkisi**

*Sufi Elements and Mevlânâ Effect in Muhammad Iqbal's
Thought*

Aynur ÇİFTÇİ

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı

Ph.D. Student, Bursa Uludag University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and
Religious Studies
Bursa/Türkiye

✉ aynurkul3@gmail.com  orcid.org/0000-0001-6342-6306

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 11.01.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 31.05.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2023

Atıf/Cite as: Çiftçi, Aynur. "Muhammed İkbâl'in Düşüncesinde Tasavvufi Unsurlar ve Mevlânâ Etkisi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 6/1 (Haziran 2023), 68-82. <https://doi.org/10.52637/kiid.1232786>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Yayıncı/Publisher: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



© Aynur ÇİFTÇİ | Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 (CC BY-NC) International License

Muhammed İkbâl'in Düşüncesinde Tasavvufi Unsurlar ve Mevlânâ Etkisi*

Öz

İslam düşüncesinin seyri içerisinde önemli bir yere sahip olan Muhammed İkbâl (ö. 1938), son yüzyılda Hint-Pakistan alt kıtasında yetişmiş bir düşünür, şair ve siyasetçidir. Onun şiirlerinde ve konuşmalarında felsefenin yanı sıra tasavvufun izlerini görmek de mümkündür. İkbâl'in tanrı-evren tasavvuru ve bu tasavvur üzerinde tasavvufun ve özellikle Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) ne derece etkisi olduğu tartışılan bir konudur. İkbâl'in tasavvuf ile ilişkisi çocukluk yıllarına dayanır. Babasının tasavvufla olan bağı ve Mevlânâ'ya olan sevgisinin İkbâl'i de etkilediğini biliyoruz. İkbâl'in şiirlerinden, yaşadığı dönemde tasavvufun yaygın olduğunu ve şiirlerinin zaman zaman bazı mutasavvıfların hedefi olduğunu da biliyoruz. Bu durum İkbâl'in hiç hoşlanmadığı ve Müslümanlara sömürü ve köleliği daha kolay kabul ettirmenin bir yolu olarak gördüğü tasavvuf anlayışını Mevlânâ aracılığıyla yeniden inşa etmeye çalıştığını düşündürmektedir. Yüksek öğrenimini batıda gören İkbâl, ülkesine döndüğünde Müslümanların sorunları ile ilgilenen bir düşünce önderi olarak karşımıza çıkar. İkbâl, maalesef düşüncesini sistemli bir şekilde ortaya koyup, bu alanda müstakil eserler verememiştir. Onun *The Reconstruction of Religious Thought in Islam (İslam Düşüncesinin Yeniden Teşekkülü)* adıyla 1930'da yayımlanan, 1928-1929 yılları arasında vermiş olduğu yedi İngilizce konferanstan oluşan eseri son derece önemli olmakla beraber, tasavvufa yaklaşımı daha çok Farsça ve Urduca kaleme aldığı şiir kitaplarından takip edilebilir. Şiirleri incelendiğinde tasavvufla ilgili birbiriyle çelişir gibi görünen düşünceleri dikkat çeker. Ancak özellikle *Câvidnâme* adlı şiir kitabında Mevlânâ'nın etkisi son derece açıktır. Bu eserinde Mevlânâ, İkbâl'in piri ve yol göstericisi konumunda karşımıza çıkar. Buna rağmen İkbâl'in Mevlânâ'nın düşüncesini tümüyle kabul ettiğini söylemek mümkün değildir. İkbâl, gençlik yıllarında vahdet-i vücûda yakın dursa da olgunluk döneminde bundan vazgeçtiği açıktır. Oğlu Câvid İkbâl de babasının Avrupa deneyiminden sonra vahdet-i vücûdu "yetersiz" bularak reddettiğini söylemektedir. Buna rağmen Mevlânâ'nın izlerini hemen hemen her eserinde görmek mümkündür. Mevlânâ, her kesimden insanın az ya da çok tanıdığı, tasavvufla bütünleşmiş, simgeleşmiş bir isim olduğu için İkbâl onu seçmiş olmalıdır. İkbâl, *Mesnevî*'de ve *Divân*'ında yer alan vahdet-i vücûd anlayışını yansıtan hiçbir beytine değinmezken; şahsiyet, faaliyet ve aşk konusunda Mevlânâ'nın kendi anlayışına yakın olan fikirlerini arayıp bulmuştur. Aslında İkbâl, bunu sadece Mevlânâ için yapmamıştır. Onun dünya görüşünün bir 'felsefî harmoni' olduğunu söyleyebiliriz. Onda Mevlânâ'nın aşkını, İmâm-ı Rabbânî'nin vahdet-i şühûd'unu, Nazzâm'ın hareket düşüncesini, Bergson'un, Einstein'ın, Doğudan ve Batıdan pek çok düşünürün izini bulmak mümkündür. İkbâl pek çok düşünürden etkilendiği gibi pek çoğunu da etkilemiştir: Annemaria Schimmel, Eva de Vitray Méyérovitch, Ali Şeriatî, Mehmet Akif ve Sezai Karakoç bunlardan birkaçıdır. İkbâl'in tasavvufa olan bütün meyline rağmen, onu şiddetle tenkit etmesinin bir diğer sebebi de tasavvufta açıkça İran etkisini görmüş olmasıdır. Bunu bazen şiirlerinde, notlarında hatta özel mektuplarında bile dile getirmiştir. Bu Acem etkisinin özellikle Hint Müslümanlarının kalp ve zihinlerinde etkili olduğunu ve onları İslam'ın sadeliğinden uzaklaştırdığını düşünmüştür. Zaman zaman da tasavvuftaki Antik Yunan Felsefesi etkisine dikkat çekmiştir. Tasavvufun özellikle ahlak ve amel konusundaki görüşlerini değerli bulmuş ancak felsefesinin tamamen yararsız ve kısmen Kur'an'a aykırı olduğunu düşünmüştür. Biz bu makalede, ülkemizde daha ziyade şiirleriyle tanınan İkbâl'in, Müslüman bir düşünür olarak tasavvufa, vahdet-i vücûd anlayışına ve Mevlânâ'ya olan yaklaşımına ışık tutmaya çalışacağız. Bu bağlamda özellikle *İslam Düşüncesinin Yeniden Teşekkülü* ve *Câvidnâme* adlı eserlerinden yararlanarak İkbâl'in düşüncesindeki tasavvufi unsurları ve tasavvufa yönelik eleştirilerini ortaya koymaya gayret edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Vahdet-i vücûd, Mevlânâ, İkbâl, *Câvidnâme*.

* Bu makale, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Muhammed İkbâl'de Tanrı Evren İlişkisi" adıyla hazırlanmakta olan doktora tezinden üretilmiştir.

Sufi Elements and Mevlânâ Effect in Muhammad Iqbal's Thought***Abstract**

Muhammad Iqbal (d. 1938), who has an important place in the course of Islamic thought, is a thinker, poet and politician who grew up in the Indo-Pakistani subcontinent in the last century. It is possible to see traces of Sufism as well as philosophy in his poetry and speeches. Iqbal's conception of the God-universe and the influence of Sufism and especially Mevlânâ (d. 1273) on this conception is a matter of debate. Iqbal's relationship with Sufism dates back to his childhood. We know that his father's bond with Sufism and his love for Mevlânâ influenced Iqbal as well. We also know from Iqbal's poetry that Sufism was widespread in his lifetime and that his poetry was sometimes the target of some Sufis. This situation suggests that Iqbal tried to reconstruct the understanding of Sufism, which he disliked and saw as a way to make Muslims accept exploitation and slavery more easily, through Mevlânâ. Iqbal, who received his higher education in the West, appears as a thought leader who deals with the problems of Muslims when he returns to his country. Unfortunately, Iqbal could not present his thought in a systematic way and produce independent works in this field. Although his *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, published in 1930 and consisting of seven lectures in English given between 1928-1929, is extremely important, his approach to Sufism can be traced in by his poetry books written in Persian and Urdu. When his poems are analyzed, his thoughts on Sufism, which seem to contradict each other, draw attention. However, the influence of Mevlânâ is very clear especially in his book of poems titled *Câvidnâme*. In this work, Mevlânâ appears as Iqbal's "piri" and guide. Nevertheless, it is not possible to say that Iqbal accepted Mevlana's thought completely. Although Iqbal was close to *wahdat al-wujūd* (unity concept of existence) in his youth, it is clear that he abandoned it in his maturity. His son, Javed Iqbal (b.1924), also says that his father rejected *wahdat al-wujūd* as "inadequate" after his European experience. Despite this, it is possible to see the traces of Mevlânâ in almost all of his works. Iqbal must have chosen Mevlânâ because Rumi is an iconic figure who is more or less known by people from all walks of life and who is integrated with Sufism. While Iqbal did not mention any couplet in *Mesnevî* and his *Divan* (Mevlânâ's books) that reflects his understanding of *wahdat al-wujūd* (unity of existence), he searched for and found Mevlânâ's ideas on personality, activity and love that were close to his own understanding. In fact, Iqbal did not do this only for Mevlânâ. We can say that his worldview is a 'philosophical harmony'. It is possible to find in him the traces of Mevlana's love, Imam-i Rabbani's unity (*wahdat-i shuhud*), Nazzam's idea of movement, Bergson, Einstein, and many other thinkers from the East and the West. Iqbal was influenced by many thinkers as well as many others: Annearia Schimmel, Eva de Vitray Méyérovitch, Ali Shariati, Mehmet Akif and Sezai Karakoç are a few of them. Despite all of Iqbal's inclination towards Sufism, another reason why he strongly criticized it is that he clearly saw the Iranian influence in Sufism. He sometimes expressed this in his poems, notes and even private letters. He thought that this Persian influence was particularly influential in the hearts and minds of Indian Muslims and that distracted them from the simplicity of Islam. From time to time, he drew attention to the influence of Ancient Greek Philosophy in Sufism. He found the views of Sufism especially on morality and practice valuable, but thought that its philosophy was completely useless and partly contrary to the Qur'an. In this article, we will try to shed light on Iqbal's approach to Sufism, his understanding of *wahdat al-wujūd* (unity of existence) and his approach to Mevlânâ as a Muslim thinker, who is mostly known for his poems in our country. In this context, we will endeavor to reveal the Sufi/mystical elements in Iqbal's thought and his criticisms against Sufism, especially by making use of his works called *The Reconstruction of Islamic Thought* and *Javid Nama* (*Câvidnâme*).

Keywords: Sufism, *Wahdat al-Wujūd*, Mevlânâ, Iqbal, *Javid Nama*.

* This article was produced from the doctoral thesis under the name of "God Universe Relationship in Muhammad Iqbal" which is still being prepared in Bursa Uludağ University, Institute of Social Sciences.

GİRİŞ

İkbal, bir düşünür olarak kendisinden önce ve kendi döneminde yaşamış pek çok kişiden, ortaya çıkan pek çok görüşten faydalanmış, etkilenmiş bazen de bu görüşleri şiddetle eleştirmiştir. Her insan gibi onun da karakteri ve dolayısıyla düşüncesi, içinde bulunduğu zaman, mekân ve şartlardan bağımsız değildir. Muhammed İkbal, 9 Kasım 1877 tarihinde Pencab'ın Siyalkut şehrinde dünyaya geldiğinde¹, Hint Alt Kıtası Müslüman nüfusun yoğun olarak yaşadığı bir bölge olmakla beraber Batılı devletlerin sömürgesi durumundaydı. Hindistan'ın geçmişine bakıldığında çöküşün Evrengzib'in (1658-1707) ölümüyle başladığı görülür. Bundan sonra uzun süren taht kavgaları nedeniyle ülke zayıflamış, 18. yüzyılda önce Fransızlar daha sonra da İngilizler tarafından sömürgeleştirilmiştir. İngilizler, Hindistan'ı ele geçirir geçirmez ilk iş olarak Hindu ve Müslümanları birbirine düşürmüş, kendi çıkarlarını koruyacak kişileri idari makamlara getirmişlerdir. Yaklaşık yüz yıl süren İngiliz sömürgesi boyunca Müslümanların benliklerinde büyük bir donukluk, çöküş ve yıkılış hâkim olmuştur.² İşte İkbal; şiirleri, siyaseti, düşüncesi ve bütün gayreti ile Müslüman benlikleri yeniden inşa etmeye çalışmıştır. İkbal'in yaşadığı dönem Mevlânâ'nın yaşadığı dönemle bu açıdan benzerlikler gösterir. Mevlânâ da Anadolu topraklarının Moğol istilası altında olduğu bir dönemde özellikle *Mesnevî* adlı eseri ile Anadolu insanının ruhunu beslemiş, inancını kuvvetlendirmiştir.³

Mevlânâ ve İkbal'i asıl buluşturan nokta, ikisinin de "insan" odaklı bir yaklaşımla eser vermiş olmalarıdır. Tasavvufun da temel gayesi olan insanı ve onun yolculuğunu anlama gayreti iki düşünürün de en önemli amacıdır. Onlar Allah'la yakınlaşmanın, Onu tanımanın yegâne yolunun insanın öncelikle kendi benliğini keşfetmesi olduğunu ısrarla anlatmaya çalışmışlardır.

İkbal, çocukluk yıllarında babasının etkisi ile kuşkusuz Mevlânâ'yı tanımış ve ona hayranlık duymuştur.⁴ Gençlik yıllarında onu daha çok panteizmin bir temsilcisi olarak nitelemiş ancak olgunluk eserlerinde Mevlânâ'nın benlik felsefesine oldukça yakın görüşler ortaya koymuştur.

Biz bu makalede, son yüzyılda yaşamış önemli bir düşünür olarak İkbal'in tasavvufu ile ilişkisini ele almaya çalıştık. Bu hususta çok farklı bakış açılarının olduğunu farkındayız. Bunun nedeni kuşkusuz İkbal'in konferanslarından oluşturulan yalnızca bir nesir eseri bulunması ve bu eserin de anlaşılmasında bazı zorluklar olmasıdır. İkbal, *İslam Düşüncesinin Yeniden Teşekkülü* adı ile bir araya getirilen bu konferansları son derece küçük, elit bir kesime vermiştir. Dili oldukça ağırdır ve karşısındaki topluluğun konuları bildiğini varsaydığı için konuların ayrıntısına girmez. Pek çok şiir kitabı olan İkbal'in şiiri ise belli dönemlerde farklılıklar gösterir. Özellikle tasavvufa, Mevlânâ'ya ve tasavvufi kavramlara bakış açısıyla ilgili pek çok unsur bulabileceğimiz zengin şiir külliyyatı, bu açıdan bir tutarlılık göstermekten uzaktır. Biz bu zorluğu aşmak adına, olgunluk dönemi eseri olan ve felsefi bir anlatıma sahip *Câvidnâme* adlı şiir kitabının daha belirleyici bir konuma sahip olduğuna inanıyoruz. Ülkemizde de İkbal'de Mevlânâ etkisi ile ilgili pek çok çalışma olduğunu tespit ettik. Bunlar arasından İsa Çelik'in eserine, Süleyman Uludağ, Vefa Taşdelen, İbrahim Kaplan, Muhammet Yelten ve İsmail Yakıt'ın konuyla ilgili makalelerine yer vermeyi uygun gördük.

Makalemizde İkbal'in tasavvufa genel anlamda bakış açısını ele almakla beraber, Mevlânâ'dan daha fazla etkilendiği kanaatine sahip olmamız sebebiyle Mevlânâ'ya diğer

¹ Muhammed İkbal, *İslam Felsefesi Tarihine Bir Katkı (İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü)*, çev. Cevdet Nazlı (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 19; Annemarie Schimmel, *Cavidnâme*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 1098, 1989), 10.

² Zülfiyar Ali Han, *Doğu'dan Bir Ses: İkbal'in Şiiri*, çev. Turgut Akman (İstanbul: Binbirdirek Yayınevi, 1989), 20; Cevdet Kılıç, "Muhammed İkbal", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni (Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslam Düşüncesi)*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 493.

³ İbrahim Kaplan, "Mevlânâ'nın Muhammed İkbal'in Fikriyatı Üzerindeki Etkisi", *Marife*, (2007), 166.

⁴ İsa Çelik, *Muhammed İkbal'in Tasavvufî Düşüncesi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 16.

sufilerden daha fazla yer verdik. Bunu yaparken İktal'in hayatının farklı dönemlerinde Mevlânâ'ya ve tasavvufa olan bakışının değişmiş olduğuna dikkat çekmeye gayret ettik.

1. TASAVVUF VE VAHDET-İ VÜCÛD

Tasavvuf kavramının en büyük zorluğu belli bir tanımdan, kısmen bilimsellikten uzak olmasıdır. Özellikle ilk dönemlerde yaşayan sufilerin çoğu bilgilerini kitaplardan öğrenmemişlerdir ve konuşmaları da kitabi değildir. Ayrıca tasavvuf tarihsel anlamda da iki farklı anlatıma sahiptir: belli bir nesnellik içerisindeki bilimsel diyebileceğimiz tarihi gelişim ve bilimsellikten tamamıyla uzak menkıbevi tarih anlatımı. Konusuna baktığımızda tasavvufun dinin belirlediği hâli ile insanın ahlaki gelişimini ele aldığını görürüz. Tasavvufa göre insan ahlaklanabilen bir varlıktır ve dünyaya geliş amacı da zaten budur. Meseleleri ise; ahlaki tamamlamakta karşılaşılan sorunlar, nefsin zaafı, insanın ahlaki gelişimi önündeki engeller ve bunların çözümleridir. Tasavvuf bu meseleleri çözmek için riyazet ve mücadele adını verdiğimiz ibadet, zikir, hayır işleri ve tefekkürü kullanır. Bütün bunlardan maksat; insanın Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmasıdır.⁵ İktal'in bulunduğu sosyal çevre, başta ailesi ve babası olmak üzere tasavvuf ile iç içedir. İktal'in babası Mevlânâ'nın *Mesnevî* adlı eserine özel bir önem atfeden sufi bir zattır. Dolayısıyla İktal'in hayatının her döneminde tasavvufun izlerini görmek mümkündür.⁶

Tasavvuf ilk dönemlerde olmasa da zamanla bir bilim olma yoluna girmiş ve varlık hakkında sistemli düşünceler üretmeye başlamıştır. Sufilerin varlık görüşünü en iyi ifade eden kavramlardan biri de *vahdet-i vücûd*dur. *Vahdet-i vücûd* anlayışını sistemli bir şekilde ortaya koyan İbnü'l-Arabî'dir (ö. 638/1240). Mevlânâ'da ise daha ziyade estetik anlamda şiirsel bir vahdetten bahsedilebilir. *Vahdet-i vücûd* Mevlânâ'da tam bir metafizik sistem olmaktan uzaktır.⁷ *Vahdet-i vücûd* terimini meydana getiren kelimelerden vahdet (birlik), bazı metinlerde ahadiyyet yahut vahdâniyyetle birlikte zikredilerek "ahadiyyetü'l-vücûd" (vahdâniyyetü'l-vücûd) şeklinde yer alır. Bulmak, bilmek anlamındaki v-c-d kökünden gelen "vücûd", terim olarak "varlık" anlamında kullanılır.⁸ Kuşeyrî "vücûd" kavramını: "Vecd halinden yükselenlerin ulaştığı mertebedir ki Hakk'ı bulmak ancak beşerî his ve sıfatlar söndükten ve kaybolduktan sonra mümkün olur." şeklinde tanımladıktan sonra önemli sûflerin sözleri ve bazı şiirlerle insanın ancak vecd halinde tevhidi bulabileceğini, ancak o zaman da tevhit hakkında bilgisi ve şuuru olamayacağını, bilgi ve şuur sahibi olunca da vecd halinde olamayacağını savunur.⁹ Bütün sufilerin benimsediği bir anlayış olmamakla beraber, tasavvuf için mühim bir kavram olan *Vahdet-i vücûd* anlamak için *vech-i has* kavramını anlamak gerekir. Bu kavram bazı sûflerin *sudûr* düşüncesine yönelttikleri eleştiriler sonucunda ortaya çıkmış bir kavramdır. Bilindiği üzere *sudûr*; Tanrı ve evren arasında yalnızca nedensellik bakımından bir ilişki kurar. Bazı sûfler bu noktada Tanrı ile varlıklar arasında doğrudan bir ilişki sağlayacak *vech-i has* kavramını devreye sokarak bu problemi aşmaya çalışırlar. Konevî (ö. 673/1274) tarafından ayrıntılı biçimde ele alınan bu kavram, Tanrı ile âlem arasındaki doğrudan ilişkiyi ifade eder. Konevî'nin *sudûr* eleştirisi esas itibarıyla bu kavrama dayanırken İbnü'l-Arabî'nin değişik şekillerde adlandırdığı aynı kavram *vahdet-i vücûd*un ana maksadını açıklar. *Sudûr* teorisindeki nedenselliğin kaynağı "bir"den silsile halinde varlıkların çıkmasıdır. Bu durum Tanrı ile âlem arasındaki bütün irtibatı dolaylı bir ilişkiye çevirmek demektir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri, varlıkların Tanrı'dan silsile halinde

⁵ Ekrem Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar (Filler ve Körler)* (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2016), 16-17.

⁶ Çelik, *Muhammed İktal'in Tasavvufî Düşüncesi*, 16.

⁷ Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar (Filler ve Körler)*, 137; Kâmil Yaylalı, *Hız. Mevlânâ'da İnanç Sistemi; Hız. Mevlânâ'nın Hayatı - Eserleri - Fikirleri ve Amentü İnancı, Hakiki Vecdesiyle Mevlânâ ve Tasavvuf* (Konya: Sebât Yayıncılık, 2008), 55.

⁸ Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *TDV* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/431.

⁹ Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlimine Dair; Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınevi, 1991), 190; Safer el-Muhibbî el-Cerrâhî, *İstilahât-ı Safiyye fi Vatan-ı Asliyye Tasavvuf Terimleri* (İstanbul: Kırk Kandil Yayınları, 2013), 413.

çıktığı kadar Tanrı ile âlem arasında doğrudan bir ilişki bulunduğunu kabul ederler. Doğrudan ilişki Tanrı'nın âleme her an müdahalesine imkân verirken aynı zamanda insanın Tanrı ile doğrudan ilişki kurmasına imkân verir. Özellikle dua, ibadet, vahiy, ilham gibi hususlar doğrudan ilişkiyle anlam kazanır. Bu durumda *veh-i has* ile ilgili olarak dile getirilen düşünceleri benimsemek deist bir varlık anlayışına karşı etkin ve fail bir Tanrı anlayışını benimsemek demektir. Bu yaratılış teorisinin ikinci yönü, nedenselliğin aşılmasıyla âlemdeki her şeyin araz sayılmasıdır. İbnü'l-Arabî kelamcılarının ve onlardan önce sofistlerin âlemdeki değişme ilkesini kabul ettiklerini, ancak bunun mantıkî neticelerini öngöremediklerini belirtirken *vahdet-i vücûd*un bu yönüne dikkat çekmiştir. Kelamcılar, "Arazlar iki anda bâkî kalmaz" demişler, fakat âlemin arazların toplamı olduğunu söyleyememişler ve âlemi sürekli var olan bir şey sayarak çelişkiye düşmüşlerdir. Sofistler ise âlemde değişimin ardındaki süreklilik ilkesini itiraf edememişlerdir. İbnü'l-Arabî, Tanrı'yı süreklilik ilkesi ve âlemi sürekli yenilenen arazların toplamı saymıştır. Bu durumda Tanrı karşısında âlem, sürekliliği olmayan ve her an Tanrı tarafından var edilen arazlara dönüşür. Hakk'ın eşya ile doğrudan ilişkisi ve eşya ile beraberliği *vahdet-i vücûd* anlayışının en önemli mantıksal sonucudur. Bu anlayış Tanrı'nın âlem ve insan ile doğrudan ilişki içinde olmasına olanak sağlar.¹⁰ İbnü'l-Arabî, Allah-âlem ilişkisini "vesileci sudûr" teorisi ile açıklar. Ancak bu, nedenselliğe bağlı olmayan, Allah'ı mutlak varlık olarak kabul eden bir anlayıştır.¹¹ İkbâl, doktora tezinde açıkça İbnü'l-Arabî etkisindedir ve bu yıllarda *vahdet-i vücûd* teorisini benimsediğini söylemek mümkündür.¹² Bu tez çalışmasında neredeyse daha sonraki tüm eserlerinde sıkça bahsettiği ve manevî hocası olarak kabul ettiği Mevlânâ'dan pek bahsetmez. İlginç bir şekilde son dönem eserleri dâhil olmak üzere Mevlânâ ve Hallâc-ı Mansûr'a sıklıkla yer vermesine, hatta bazı şiirlerinde onların ağzından konuşmasına rağmen, kanaatimizce gittikçe *vahdet-i vücûd* görüşünden uzaklaşmıştır.¹³ Mevlânâ'yı, Müslüman entelektüeller için bir ideal, bir örnek olarak göstermiştir:

"Halkla yoğrulmuş o pir görmüştü bu;
Kur'an'ı bak Farsça yazmış oydu, o!"¹⁴

Ancak pek çok şiir ve konferanslarında da tasavvufu belli açılardan eleştirmekten geri durmamıştır.

İbnü'l-Arabî der ki: "Birtakım filozofların iddialarının aksine Hak Teâlâ arzu etmiş olsaydı kendi irade ve ihtiyarıyla tek seferde birçok varlıklar yaratabilirdi. Bu gibilere göre, birden ancak bir varlık çıkar, derler. Bu böyle olsaydı ilahi iradenin kısıtlı olup güç ve kudretinin eksikliğine işaret olurdu. Tek seferde birtakım eşyanın mevcudiyetini yaratmak Allah'ın nefsi için her vakit mümkündür. Bunu önleyecek ve ona mâni olacak hiçbir kuvvet yoktur."¹⁵ Onlara göre varlık, zihindeki en açık ve basit kavramdır, herhangi bir şeyden bileşik değildir. Bu 'kendisinde ihtilaf bulunmayan varlık' yani Hakk'tır. Bazı sufiler 'Birden bir çıkar.' ilkesini 'Varlıktan varlık çıkar.' şeklinde yorumlamışlardır. Mutlak varlıktan sadece varlık çıkar. Bu varlığın çeşitli mertebelerde kazandığı görünümüne ise *a'yân-ı sâbite* kavramıyla ifade edilmiştir. "*A'yân-ı sâbite*" kavramını ilk kez kullanan, varlığın tabiatı hakkındaki genel felsefî sisteminde bu kavrama ilk kez yer veren isim İbnü'l-Arabî'dir. "*A'yân*" kelimesi ile hakikatleri, zâtları ve mâhiyetleri kasteder. "*Sübût*" ise ister hâricî âlemde ister zihni âlemde olsun mutlak anlamda "meydana gelmek"tir. Varlık ile sabit olma manasındadır. İbnü'l-Arabî, *a'yân-ı sâbiteden* bahsettiğinde, varlıkların şahıslarının bulunduğu mahsus ve hâricî âlemin yanında, eşyanın hakikatlerinin ya da mâkûl a'yânın bulunduğu mâkûl âlemin de varlığını kabul

¹⁰ Demirli, "Vahdet-i Vücûd", 42/432.

¹¹ Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar*, 122-123.

¹² İkbâl, *İslam Felsefesi Tarihine Bir Katkı*, 47.

¹³ İsmail Yakıt, "Aşk Felsefesi Açısından Mevlânâ'nın Muhammed İkbâl'e Etkisi", *Dünyada Mevlâna İzleri-Bildiriler* (Sümam Yayınları, 2010), 252.

¹⁴ Muhammed İkbâl, *Benliğin Sırları* (İstanbul: Araf Yayınları, 2013), 19.

¹⁵ Muhyiddin İbn Arabî, *Nefsin Terbiyesi*, çev. Selahaddin Alpay (İstanbul: Kırkambar Yayınevi, 2011), 46.

etmektedir. Bu düşünce bize Platon'un "idealar"ını hatırlatır ancak ondan daha derin ve komplekstir. Fakat onun sistemi sadece Platoncu unsurlara dayanmaz. Bazen Aristoteles'ten, bazen Mu'tezile'den, bazen İsrâkî felsefeden unsurlar barındırır. İbnü'l-Arabî, varlıkların mahiyetlerinin (*a'yân-ı sâbite*) ezelden beri akl-ı ilâhîde bulduklarını, onların "Hak" olduklarını, varlık alanında ortaya çıkışlarının ise bir olan zât-ı ilâhînin hâricî varlık aynalarında bu a'yânın tabiatlarının iktizâ ettiği şekilde zuhuru demek olduğu görüşündedir. Bu anlamıyla âlem kadimdir; yani âlem, kadim olan ilahi ilimde kadimdir.¹⁶ Bu yönüyle *a'yân-ı sâbite* farklılık ve çokluğun ilkesidir. *Vech-i has* yani varlık tecellisi olmadığı sürece *a'yân-ı sâbitenin* bilgiden dışarıda var olması söz konusu değildir. Varlıktan ancak varlık çıkar ve bu durum varlığın kendisinden kaynaklanır, bir dış nedene bağlı değildir. Bütün varlıklar arasındaki ilişkinin nedeni, tecellinin birliğidir. Varlıktan çıkan tecelli her şeyi birbirine bağladığı gibi eşyayı da Tanrıya bağlar.¹⁷ İktbal, gençlik yıllarında vahdet görüşünü benimsese de doktora yıllarından sonra bu görüşten uzaklaşmış ve '*vahdet-i vücûd*'u benimsemediğine inandığı' Mevlânâ'nın varlık ve bilgi görüşünü fikirlerine esas almıştır. *Vahdet-i vücûd*, onun çokça önemseydiği, insanın ferdiyeti, şahsiyeti ve hürriyeti ile bağdaşmıyordu. Üstelik bu anlayışın önemli bir parçası olan 'fenâ' fikri, insanı ve dolayısıyla toplumu tembelleğe, dünyadan el etek çekmeye itiyordu.¹⁸ Her ne kadar İktbal'in ilk bakışta *vahdet-i vücûd*'u yansıtıyormuş izlenimi veren:

"Hak libâsına bürünmüş şu bâtılın başına:

Lâ mevcûde illâ hû kılıcını vur"¹⁹

gibi şiirleri olsa da, bütünüyle düşüncesi göz önüne alındığında bu şiirleri onun *vahdet-i vücûd*'u benimsediğini göstermez. İktbal, irfanı Tanrı'ya duyulan aşkın kaynağı olarak gören, Tanrı'yı statik, evreni aşkın, insana ve evrene sevgi ile bakmayan fakat sevgi bekleyen bu anlayışın kaynağını klasik Yunan felsefesi ruhunun önemli bir temsilcisi olarak gördüğü Platon'a dayandırır ve onu şiddetle eleştirir. Çünkü ona göre daha sonra İslam tasavvufuna sirayet eden bu görüş, peygamberâne dinlerin Allah telakkisine zıttır. İktbal, iyi bir tarihçi ve daha iyi bir psikolog olarak bu farkı gayet net bir şekilde görmüş, *vahdet-i vücûd* doktrinini ve bu doktrin etkisini şiirlerinde yansıtan Hâfız gibi İran şairlerini şiddetle eleştirmiştir.²⁰ Kanaatimizce İktbal'in tasavvufa bakış açısındaki değişimler onun bulunduğu sosyal ve siyasi ortamla doğrudan ilgilidir. O, zaman zaman tasavvufun Müslümanları rehavete sevk eden bir unsur olduğunu düşünmüştür. Hint Müslümanlarının İngiliz sömürgesi konumunda bulunan Hindistan'dan ayrılarak kendi kaderlerine kendilerinin karar verebileceği yeni bir devlet kurma fikrini yani Pakistan'ın kuruluş fikrini ortaya atan İktbal, karşısında daha dinamik ve mücadeleci bir toplum görmek istiyordu. Bu bağlamda aslında sufi bir karaktere sahip olan İktbal'in, faydacı bir yaklaşımla tasavvufu eleştirdiği de söylenebilir.

Vahdet-i vücûd, irade ve müşahede de olduğu gibi varlık bakımından da birliğin kabul edildiği bir safhadır. Bu anlayışta artık Allah'tan başka hiçbir varlığın hakikatte mevcut olmadığı esaslı belirlenmiştir. Bazı sûflilere göre bu anlayış, tevhidin en son ve en mükemmel halidir. Daha sonra *vahdet-i vücûd* anlayışına yönelik bir eleştiri olarak ortaya konan *vahdet-i şühûd* ise, psikolojik bir hal olarak, âlemden mevcut olan her şeyde Allah'ı müşahede etmektir. Burada Allah-âlem ikiliği mevcuttur. Güneş doğunca yıldızların kaybolduğu gibi, Allah'ı müşahede esnasında kişinin gözü başka hiçbir şeyi görmez.²¹ Ancak bu geçici bir durumdur.

¹⁶ Ebu'l-Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 259-260.

¹⁷ Ekrem Demirli, *İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan (İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği)* (İstanbul: Alfa Yayınevi, 2017), 253-254.

¹⁸ Süleyman Uludağ, "Hakîm ve Mütefekkir Bir Mutasavvıf Olarak Muhammed İktbal", *Hece Dergisi* (Ankara, 2013), 193-25/257.

¹⁹ Muhammed İktbal, *Rumuz bi Hôdî (Esrâr-ı Rumûz) Muhammed İktbal Külliyyatı (Farsça Eserlerinden Oluşan)*, çev. Ahmet Metin Şahin (İstanbul: İrmak Yayınları, 2010), 86.

²⁰ Annemarie Schimmel, *Cavidnâme* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989), 25-26.

²¹ Çelik, *Muhammed İktbal'in Tasavvufî Düşüncesi*, 210.

İkbal bazı şiirlerinde *vahdet-i vücûd* anlayışına yakın ifadeler kullanırken bazen de *vahdet-i sühûdu* çağrıştıran ifadeler kullanmıştır:

“Ey diri gönüllü, yaşam ne bilir misin sen?

Birliği görme aşkı, ikiliği seyrederken.”²²

Özellikle İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde *vahdet-i vücûdun* en önemli yönü; varlık ile Tanrı arasında kurulan ayniyettir. İnsanlık ile bizim aramızdaki müşterek zemin Tanrı olmalıdır.²³ Kanaatimizce İbnü'l-Arabî *vahdet-i vücûdu* İslam'ın evrensel varlık anlayışı olarak ortaya koymaya ve Müslümanlar ile insanlık arasındaki ortak payda olarak *vahdet-i vücûdun* ortaya koyduğu Tanrı anlayışını yerleştirmeye çalışmıştır. Yani İslam dini evrensel anlamda ele alınacaksa bunun ancak *vahdet-i vücûd* anlayışı ile gerçekleşebileceğini savunmuştur. İkbal'de İslam'ın akılla yorumlanmasının sonucunun vahdete varacağını ancak evreni anlamlandırma aklın yeterli olmayacağını dile getirerek, bir düşünce sistemi olarak *vahdet-i vücûd* anlayışını kabul edilebilir bulsa da dini hayatın pratikleri açısından işlevsiz hatta bazen zararlı görmektedir.

1.1. Bir Sufi Olarak Mevlânâ

Mevlânâ, temel olarak eserlerinde Allah-insan ilişkisini ele alır, insanın âlemdeki yerini sorgular. Çünkü tasavvuf düşüncesinde âlemin yaratılma sebebi insandır. Âlem, insan için veya insandan dolayı var olmuştur. Allah ile parça olan insan arasındaki ilişkiyi aşk ve özlem ilişkisi şeklinde ifade etmiş ve bunu daha iyi anlatabilmek için “vatan” ve “*vatan-ı aslî*” kavramlarını kullanmıştır. İnsanın aslı vatanıyla, içinde var olduğu dünyevî vatanı arasındaki karşıtlık *Mesnevî*'nin ana meselesidir diyebiliriz.²⁴ Ona göre insan *vatan-ı aslî*'ye özlem duyar, bu özlem aşka dönüşür ve insan ancak bu aşk ile Allah'a yönelebilir. Her şey gibi insanın da varlık sebebi aşktır.

Mevlânâ'nın üstünlüğü, maddenin üzerindeki perdeyi ustalıkla kaldırıp hakikati ortaya çıkarmasında görülür. Mantığı çok iyi kullanmış ama onu hayatı açıklamada yeterli bulmamıştır. Onda insani ve ilahi olan her şeyi bulmak mümkündür. Zıt görünen pek çok şey onun yaratıcı birleştiriciliğinde buluşur. Ona göre bütün varlığın temeli manevîdir, varlığın özü, kendimizde ruh ya da nefis olarak tanımladığımız şeye benzer. Küllî nefsten *sudûr* eden sonsuz sayıdaki nefisler varlığın bütünü oluşturur. Bu görüşte salt maddeye hiç yer yoktur. Öyle ki en alt derecelerdeki varlıklarda bile maddeyle beraber hayat mutlaka bulunur. Hayatsız madde düşünülemez. Zaman içerisinde yaratma diye bir şey yoktur, çünkü zaman da yaratılmıştır. Ona göre nefislerin varlığı ezeldir. Bütün varlıklar ilahi nefsin taşmasından zuhur etmiştir ve her nefis karşı konulması imkânsız bir dürtü tarafından aslına dönmeye zorlanır. Mevlânâ işte bu dürtüye ‘aşk’ adını verir. Madde, bitki ya da hayvanlar aslında ilahi kökenlerine dönmeye çalışan meleklerdir. Aslına dönme eğilimi insan dâhil bütün varlıklar için geçerlidir. Müslüman bir düşünür olarak Mevlânâ, bu öğretisini Kur'an'da yer alan bazı ayetlerle temellendirmeye çalışır. “*Sizi bir nefsten yaratan Odur.*”²⁵ ayetini, ‘İnsan nefislerinin çeşitliliği içinde temel bir vahdet vardır.’ şeklinde yorumlar. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için teşbihlere başvurur. Bunlar arasında en meşhur olanlardan biri güneş benzetmesidir. Güneş ışığının bir odaya dolarken takıldığı engeller sebebiyle pek çok parçaya bölündüğünü ama aslında ışığın kaynağında bir değişiklik olmadığını söyler.²⁶ Bu anlayışa göre Allah'ın varlığı bütün yaratılmışlar üzerinde farklı şekillerde tecelli etse de bu Onun hakikatinin birliğine engel değildir.

²² Muhammed İkbal, *Câvidnâme*, çev. Halil Toker (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008), 87.

²³ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 137.

²⁴ Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı (Konevî ve Takipçileri)* (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2015), 41-42.

²⁵ *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), el-En'âm 6/99.

²⁶ Muhammed Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi (Son Yüzyılların Öncü Düşünürleri ve Sufileri, Edebiyat ve Sanat)*, ed. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 55-56.

Mevlânâ'nın düşüncesinde Allah, kendi zatında sûretsizdir. Ancak kâinatta dilediği surette görünür. Âlemin varlığı, birçok değişik surette mutlak hakikat nurunun görünmesinden başka bir şey değildir.²⁷ Mevlânâ, *Mesnevî*'de der ki: "Sun'un aynı, sâni'nin zatından nasıl ayrılır? Var olan bir şey, hiç varlıktan başka bir şeyden otlayabilir mi? Bütün varlıklar o bahçeden otlarlar. İster Burak olsun, ister cins güzel atlar, ister eşek... Fakat kör at, körce otlar da onun için red ve inkâradır."²⁸ Bütün varlık Allah'ın varlığının delilidir. İnkâr içinde olan insan bile Allah'ın varlığının bir tecellisidir ancak bunun farkında değildir.

Aşk, Mevlânâ'da hayatın sebebidir. Ona göre Allah, temelinde yaratıcılık olan aşktan dolayı yıldızları, gezegenleri, sistemleri ve hayatı meydana getirir. Aşk, Allah'tan kaynaklanır ve yaratıcı olan Allah'a yönelir. Yaratılış sürecinde basamak basamak ilerleyen aşk, her basamakta yeni varlık formları oluşturur. Her basamaktaki varlık öncelikle kendi bilincine varır daha sonra hedef olarak Allah'a yani başladığı yere yönelir. Süflî olan kendinden daha üstün olana nüfuz eder; bu bir yok oluş değil özümseme şeklinde olur. İnorganik madde bitkiye, bitki hayvana, hayvan hayata ve ruha yükselir. Nefsler sonsuz sayıda çekirge sürüleri gibi hayat harmanına doğru uçarlar. Gök cisimleri, hayvanlar, bitkiler hiçbir şey aşksız hareket etmez.²⁹ Bu aşk teorisi, İkbâl'in Mevlânâ ile hemfikir olduğu noktalardan biridir. İkbâl, insanın Allah'a olan yolculuğuna ancak bu aşkla başlayıp devam edebileceğini düşünür. Sonlu bir varlık olan insan sonsuz bir varlık olan Allah ile yüceliğine herhangi bir sınırlama gelmeden nasıl iletişim kurabilir? İşte bunun cevabı İkbâl'e göre dini ya da mistik tecrübe veya sezgi diyebileceğimiz yoldur. Kişi, aşk ve dua ile bu dini tecrübeyi güçlendirip yaratıcısı ile 'birlikte' olabilir. Bunlar arasında aşk, İkbâl'in özellikle şiirlerinde en çok yoğunlaştığı iletişim biçimi ve Allah'ı bilme yoludur:

"İşaret olmadan yolunu bulur aşk,
Cebrail kanadına uçma gücü verir aşk,
Uzun yol iki adımdır aşk için, yorgunluk,
Duraksama yok bu yolcu için."³⁰

Son olarak Mevlânâ'nın *fenâ* anlayışına da kısaca değinmek istiyoruz çünkü bu konu İkbâl'in tasavvuf ile ilgili olarak eleştirdiği konulardan biridir. Mevlânâ *fenâ*nın Allah'ın zatında olması gerektiğini söyler ve der ki: "Allah'tan başka her şey fânidir. Mademki Onun zatında fâni değilsin, varlık arama! Bizim hakikatimizde yok olana "her şey fânidir" cezası yoktur. Çünkü o "illâ"dadır, "lâ"dan geçmiştir. "İllâ"da olan fâni olmaz."³¹ Bu anlayış aslında İkbâl'in eleştirdiği *fenâ* anlayışının ötesindedir. İkbâl, Allah'ta yok olmak, benliğini Onun varlığında kaybetmek anlamında fenâyı eleştirirken, Mevlânâ, gerçek anlamda yalnızca Allah'ın var olduğunun bilincine varan insanın fânilikten kurtulacağını söyleyerek bu yok oluş anlayışını aşar. Zaten kanaatimizce İkbâl'in eleştirdiği tasavvuf anlayışı, İbn Arabî veya Mevlânâ gibi büyük sufilerin görüşlerinden ziyade bazı sufilerin görüşleri ya da daha çok halk arasında yaygın yanlış tasavvuf anlayışının eleştirisidir.

1.2. İkbâl'in Tasavvufa ve Mevlânâ'ya Bakışı

İkbâl doktora tezinde Mevlânâ'yı 'yüce bir panteizm'in³² temsilcisi olarak gösterirken, daha sonra onu, hakkıyla bilinmeyen Allah'a daha da yaklaşmayı hedef edinen dinamik bir hayat anlayışının ve Ben'in daha yüksek tekâmül anlayışının müjdecisi olarak takdim eder. Schimmel, İkbâl'in Mevlânâ'ya bakışındaki bu değişimin sebebi olarak, Hintli âlim Şiblî Nûmânî'nin yazdığı Mevlânâ biyografisini gösterir. Önemli bir İkbâl araştırmacısı olan

²⁷ Yaylalı, *Hiz. Mevlânâ'da İnanç Sistemi*, 61.

²⁸ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled Çelebi (İzbudak) (İstanbul: Doğan Kitap, 2012), 3/224, byt., 3865-3870.

²⁹ Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi (Son Yüzyılların Öncü Düşünürleri ve Sufileri, Edebiyat ve Sanat)*, 64-65.

³⁰ İkbâl, *Câvidnâme*, 60.

³¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/233-234., byt. 3050-3054.

³² İkbâl, *İslam Felsefesi Tarihine Bir Katkı*, 88.

Schimmel'e göre İkbâl'in en büyük başarısı, Mevlânâ'nın eserlerini yüzyıllardan beri üst üste yığılan *vahdet-i vücûd*cu ve panteistik şerhlerden kurtarmış olması ve onun temel kavramlarından biri olan 'kibriyâ'yı ilahiyatının merkezine yerleştirmesidir. İkbâl'in *hûdî, ego*, ben dediği şey, Mevlânâ'nın *kibriyâ* olarak nitelendirdiği kaybedilmemesi gereken insani şahsiyetin rumuzudur.³³ Bu benlik anlayışı İkbâl'in düşüncesinin odak noktasını oluşturur. Hatta ona göre Allah'ın insana yüklediği emanet de bu şahsiyet yani *benlik*dir.

Eserlerini incelediğimizde başta *Câvidnâme* olmak üzere İkbâl'in üzerindeki Mevlânâ etkisini görürüz. *Câvidnâme* İkbâl'in şiir kitapları arasında hem olgunluk dönemi eseri olması bakımından hem de düşüncesinin şiirsel bir özeti olması bakımından son derece önemli bir yere sahiptir. Bu eserde İkbâl, Mevlânâ'nın bir gazelini okuyarak onun ruhunu çağırır ve onun refakatinde manevi bir yolculuğa çıkar. Artık İkbâl zaman ve mekânı aşır Mevlânâ'nın rehberliğinde feleklere yolculuk etmektedir. Bu yolculuk esnasında pek çok önemli ilim ve fikir adamıyla karşılaşır ve onlarla sohbet eder.³⁴ İkbâl, kendisini çağın Mevlânâ'sı olarak bizlere sunar;

“Eski çağların fitne döneminde Mevlânâ vardı,
Fakat son çağın fitne döneminde ben varım.”³⁵

İkbâl'in *vahdet-i vücûd* anlayışını eleştirdiği noktalar vardır. Bunların en başında Tanrının ferdîliği ve varlığın gerçek olup olmadığı meselesi gelir. İkinci olarak insan meselesi gelir ki İkbâl'in ego dediği şeyin tasavvuftaki nefsten ne kadar farklı olduğunu görürüz. Kanaatimizce İkbâl'in *vahdet-i vücûd*a yönelttiği eleştiriler yüzeysel ya da ayrıntı konular değil aksine Tanrı ve insan anlayışı gibi temel konulardır. Üçüncü olarak İkbâl, *fenâ* anlayışına da şiddetle karşı çıkar. Zaman zaman *vahdet-i vücûd*a yaklaştığı konular da vardır. Tanrının bir yönüyle evrene içkin olduğunu kabul eder. Her şeyin ego taşıdığını düşünür, ona göre cansız diye bir şey yoktur. Ayrıca İkbâl'de tam bir ruh-beden ayrılığı fikri de görmeyiz.³⁶

İkbâl'e göre; tevhidin zıddı, *vahdet-i vücûd* görüşünü savunanların iddia ettiklerinin aksine, kesret değil şirktir. Ona göre âlem, bir hayal değil gerçekliği olan bir varlıktır. Allah'ın muhayyilesinde değil, Onun varlığında mevcuttur. Âlemi meydana getiren varlıklar, bu sebeple şahsiyet sahibidirler. Mutasavvıfların bir kısmı bu dünyanın gelip geçici, kısa, değersiz, hatta bir göz yanılması ve hayal ürünü olduğunu söylemişler, zamanla halk arasında yayılan bu anlayış, Müslümanları dünya için çalışmak ve gayret etmekten alıkoymuştur. İşte İkbâl hem insan benliğini hem de toplumları dünyada zayıf düşürecek bu tür anlayışlara şiddetle karşı çıkmıştır. Tasavvufun bireyin ferdî gelişiminin önünü kapatan bu yaklaşımı İkbâl'in en şiddetli eleştirdiği konulardan biridir.³⁷ Ancak ferdîleşme, insana gayet büyük imkânlar açtığı gibi, onun için büyük tehlikeler de barındırmaktadır. Suçluluk duygusu, yalnızlık, korku, hüzn... Bunların hepsi insanın ferdiyetinin sonuçları olarak karşımızda durur. İkbâl'e göre Kur'an'ın bahsettiği, dağlara, yere ve göğe teklif edilen ve onların kabul etmediği emanet de işte bu ferdîlik yani şahsiyettir. Şahsiyetin yani egonun, sorumlulukları ve her yöne açık olan imkânları yalnız insanda bulunmaktadır.³⁸ Bu insan, varlık olarak Allah'ın bir tecellisi olsa da Ondan ayrıdır. Ona ne kadar yaklaşırsa yaklaşsın kendi benliğini kaybetmemelidir. İnsanı insan yapan ve değerli kılan şey bu benliktir.

İkbâl'in tasavvufa açıkça itiraz ettiği konuların başında 'benlik' gelir. Her ne kadar İbnü'l-Arabî insanı tarif ederken: 'İnsan, Allah katında bakan bir gözdeki bebek gibidir ve görmek sıfatı ile tabir edilmiş olan mahlûk odur. İşte bundan dolayı ona 'insan' denildi. Çünkü Allah mahlûklarına insan ile nazar kıldı ve onlara rahmet eyledi. Âlem onun vücuduyla tamam

³³ Annemarie Schimmel, *Muhammed İkbâl*, çev. Senail Özkan (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007), 34.

³⁴ İkbâl, *Câvidnâme*, 22.

³⁵ Muhammed İkbâl, *İslami Benliğin İcyüzü*, çev. Ali Yüksel (Ankara: Hece Yayınları, 2012), 3.

³⁶ Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar*, 217; Muhammed İkbâl, *İslam'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü* (İstanbul: Araf Yayınları, 2013), 105.

³⁷ Çelik, *Muhammed İkbâl'in Tasavvufî Düşüncesi*, 210-212.

³⁸ Schimmel, *Câvidnâme*, 34.

oldu. Bundan dolayı ona 'halife' adı verildi."³⁹ demiş olsa da bazı sufiler, benliği ilahi aşk yolunda bir engel olarak görür ve ondan kurtulmak isterler. Bu anlayışa göre benlik, 'aşık ile maşuk arasında bir perdedir. Bu perde ortadan kalkmadıkça sevgiliye ulaşmak mümkün değildir. İktal ise, bütün gayretini ilahi aşk uğruna her iki dünyadan da geçme keyfiyeti yaygındır. Oysa İktal, her iki dünyayı da ele geçirme arzusundadır.⁴⁰ İktal'de insan benliği Tanrı huzurunda yok olmaz, olmamalıdır. Bu anlamda 'fenâ' anlayışını eleştirir. İktal kuşkuyu, aşkı, özlemi, benliğin cüz-i iradesi nedeniyle belirli ölçüde 'özerk' oluşu konusunda bir kanıt olarak kullanır. Descartes, nasıl ki kuşku duyan bir benlik olarak varlığının farkına varıyorsa, İktal'de özlem duyan bir varlık olarak benliğinin 'özerkliği' ilan eder ve der ki:

"Ben hiçbir zaman sana hasret duymayacak kadar yakın bulunmak istemiyorum."⁴¹

Bu Tanrı'da yok olmaktan daha anlamlıdır. *Mutlak Ben*, bu özerk benlikte bir imana dönüşür. İnsan benliği ne kadar gelişirse gelişsin ve aşkınlaşırsa aşkınlaşsın yine de *Mutlak Ben* ile insan benliği arasında aşılmaz bir ayırım noktası vardır. İnsan benliğinin hayat kaynağı *Mutlak Ben*'dir.⁴² İktal'in Tanrısı, sonlu benleri kendi sonsuz benliği içinde eritmeden muhafaza eden sonsuz zattır. Onu böyle düşünmeye sevk eden peygamberimizin Miraç tecrübesidir. Nasıl ki peygamber Miraç'ta *Sonsuz Ben*'in karşısında kendi benliğini eritip yok etmeksizin durmuş ve ayetin deyimleriyle gözü şaşmamış ve kaymamışsa⁴³ işte İktal'in de sonlu benlerden beklentisi budur.⁴⁴ İktal, henüz gençlik yıllarında yazdığı notlarda şöyle der: "İslam'daki Miraç tasavvurunun anlamı, benliğimizin en ufak mekân değişikliğine uğramadan 'Hakk' ı engelsiz müşahedesidir."⁴⁵

"İnsana varamadın, Hakk'ı ne ararsın?

Kendini tanımazken, tanıdık ne ararsın?"⁴⁶

"Kendi çirkinliğini vurdum açığa, seçme hürriyetini sağladım sana!"⁴⁷

İktal'in felsefesinin merkezinde her şeyi kuşatan 'Ben' fikri vardır. Ona göre her şeyi yaratan '*Mutlak Ben*'dir. Her şey O'nun bir tezahürüdür ve aslında her şey '*benlik*' taşır. Her 'ego' kendi potansiyelini tam anlamıyla açığa çıkarmak için mücadele eder ve nihayet insan yegâne bilinçli, iradeli, şahsiyet sahibi bir 'ego' olarak ortaya çıkar. Benliğini yeterince geliştirebilen insan, yaratıcısı ile 'birlikte' olur ve Allah'ın ona vadetmiş olduğu 'halifeliği' elde eder.

İktal zaman zaman özellikle şiirlerinde akli olumsuz olarak ele alsada aslında bu akli bütünüyle dışladığı anlamına gelmez. O akli da tecrübeyi de bilgi edinme yöntemi olarak kabul eder. Ancak bunlarla hakikatin bir parçasına ulaşabileceğini düşünür. Oysa hakikat bir bütündür ve ancak sezilebilir. Kur'an-Kerîm insanı sık sık evren üzerinde tefekkür etmeye, gözlem yapmaya, akıl yürütmeye davet eder. İktal sıkça ayetlere başvuran bir düşünür olarak Kur'an'ın bu yaklaşımının farkındadır ve bunun önemini kavramaktadır. Deneysel bilimler, insan yaşamı açısından son derece kıymetli ve de gereklidir. Gözlem ve deney insana değerli ancak kısmî bilgiler verir. Ancak insan algılarını ve aklını aşarak sezgisini kullanmaya başladığında gerçeği organik bir bütün olarak, mekânın ve seri zamanın olmadığı, İlahi zamanda dinamik ve yaratıcı bir akış olarak kavrar. Bu ise ancak Kur'an'ın 'tefekkür' adını verdiği derin düşünce, akli aşan bir sezgi ile elde edilebilir. İktal düz yazılarında bunu tefekkür ya da sezgi olarak ele alırken, şiirlerinde daha çok '*aşk*' olarak dile getirir. Sezgi özünde zihnin

³⁹ Muhyiddin İbn Arabî, *Füsüsü'l Hikem*, çev. M. Nuri Gençosman (İstanbul: Kırkambar Kitaplığı Yayınları, 2003), 24.

⁴⁰ Çelik, *Muhammed İktal'in Tasavvufi Düşüncesi*, 110.

⁴¹ İktal, *Câvidnâme*, 61.

⁴² Vefa Taşdelen, "Muhammed İktal'de Aşkın Ben", *Hece Dergisi* (Ankara, 2013), 193-25/35.

⁴³ en-Necm 53/17.

⁴⁴ Veli Urhan, "Lebniz ve İktal'de Tanrı-Evren İlişkisi", *Hece Dergisi* (Ankara, 2013), 193-25/53.

⁴⁵ İktal, *Yansımalar (Gençlik Notları)*, çev. Halil Tokar (İstanbul:Kaknüs Yayınları, 2007), 70.

⁴⁶ İktal, *Câvidnâme*, 249.

⁴⁷ İktal, *Câvidnâme*, 187.

gelişmiş bir versiyonu gibidir ancak akıl, duyu ve tecrübeden farklı yönleri de vardır. Sezgi diğer bilgiye ulaşma yöntemlerinden farklı olarak hakikati ‘organik bir bütün’ olarak kavramamızı sağlar. Ayrıca sezgi hakikatin doğrudan ve vasıtasız tecrübesidir ve bu tecrübe bireyin sosyal tecrübeleri ile çelişmez ve en az onlar kadar nesnel olabilir. Sezgi seri zamanla bağımızı koparır. Burada artık geçmiş ya da gelecekte bahsedemeyiz. Bölünemeyen bir an söz konusudur. İkbâl bu noktada mistiği eleştirir. Çünkü ona göre bu tecrübe sosyal alanda işe yaramak zorundadır ve mistiğin tecrübesinde bu yoktur. Mistik, bu tecrübeden yalnızca haz duyar. Bunun sona ermesini istemez ve bu tecrübeyi sosyal hayata aktarma gayesi de yoktur. Oysa peygamber bu tecrübeden sonra sosyal hayata döndüğünde insanlığa faydalı pek çok bilgi taşır. Peygamberin amacı haz duymak veya bu anda sonsuza kadar kalmak değildir. İkbâl, bu seviyeye her ‘ben’ in ulaşabileceğini düşünür. Bunun yolu ise dinden geçer. Öncelikle samimi bir iman, tefekkür ve nihayetinde keşf gelir. Şüphesiz ibadetler imanı desteklerler. Bu basamakları geçerek benliğini yeterince geliştiren her ‘ego’ bu mistik tecrübeye ulaşabilir ki zaten ulaşmalıdır da. Çünkü İkbâl’e göre ilahi varlığın vasıtasız kanıtı ve doğrudan bilgisi ancak bu yolla elde edilebilir.⁴⁸

“Tecelli olmayınca yaşam bir zahmet

Akıl ayrılık ve din de mecburiyet.”⁴⁹

Kanaatimizce İkbâl’in bahsettiği ‘sezgi’ ya da ‘mistik tecrübe’ bazı sufilerin bahsettiği ‘sezgi’ ile bir ve aynı şey değildir. İkbâl, akıl ve tecrübeyi dışlamadan hatta onları sezgiden önceki birer basamak olarak kabul ederek zihin ve sezginin beraber iş görmesinden söz eder. Bu mistik tecrübeye ‘fenâ’ yoktur. İkbâl’in şiirlerinde bu sezgisel tecrübeyi aşk olarak adlandırıp akli, insanın ‘aşk’ a ulaşmasında bir engel olarak göstermesini bir çelişki olarak değil, şiir ve düz yazı arasındaki üslup farkı olarak görmek gerekir. Gerçekten de İkbâl, şiirlerinde ve düz yazılarında farklı anlatımlar kullanmış, şiirlerinde daha çok tasavvuf geleneğini takip ederken, düz yazılarında daha felsefi bir anlatım kullanmıştır. Aslında İkbâl topluma aktarmak istediği fikirleri etkileyici bir biçimde anlatmak için işine yarayabilecek her türlü argümanı, birbirleriyle çelişip çelişmediğini fazla düşünmeden faydacı bir yaklaşımla kullanmıştır. Sonuç olarak İkbâl evrenin gerçekliğini ve insanın tabiatın özü ve mahiyetine dair bilgiye ulaşmasının mümkün olduğunu kabul eder. ‘Ben’, sadece şeyayı değil hakikati organik bir bütün olarak bilir, kavrar ve idrak edebilir. Bu özel kişilere has bir durum değil ‘ego’nun özünde barındırdığı gayedir ve isterse buna ulaşır. Akıl ve tecrübe asla değersiz ve anlamsız değildir. Ancak varlığın doğrudan bilgisine ancak sezgi ile ulaşılabilir.

“Bir gönül, Allah’a sarhoş olsa bir,

Böyle kalpler, şimdi dervişlik verir.

Böyle bir elden de tut gör gerçeği,

Kul da doğsan, iş edin hür ölmeyi.”⁵⁰

İlmin temeli korku ile recaya dayanır,

Âşıkların ne ümit ne korkusu vardır!⁵¹

Mevlânâ ve İkbâl, İslam âleminde kendi çağlarının buhranlı dönemlerinde yaşamışlardır. Mevlânâ XIII. yüzyılda Moğol istilasının İslam âleminde meydana getirdiği siyasi, iktisadi ve içtimai buhranlar döneminde yaşamış, bütün bunlara rağmen ümitsizliğe kapılmadan her türlü zulme karşı direnerek fikirlerini anlatmaktan, insanların benliklerine sahip çıkmalarını telkin etmekten hiçbir zaman yılmamış bir mürşiddir. İkbâl de XX. yüzyılın

⁴⁸ Jamila Khatoon, *İkbâl’in Felsefe Sisteminde Tanrı, İnsan ve Kâinat*, çev. Celal Türer (İstanbul: Üniversite Kitabevi, 2003), 36.

⁴⁹ İkbâl, *Câvidnâme*, 25.

⁵⁰ Muhammed İkbâl, *Ey Şark Kavimleri (Bundan Sonra Ne Yapmalı?, Kölelik, Misafir)*, çev. Ahmet Metin Şahin (İstanbul: İrmak Yayınları, 2007), 75.

⁵¹ İkbâl, *Câvidnâme*, 151.

başlarında İslam dünyasının Batının siyasi, ekonomik ve kültürel hâkimiyetlerinden kurtulma yollarını aramış, insanların sömürülmüşlük ve ezilmişlik psikolojisinden kurtulmaları için daima mücadele etmek gerektiğini yazı ve şiirleriyle devamlı dile getirmiş, bu yolda ömrü boyunca çaba harcamış bir mütefekkiridir.⁵² Bu iki önemli isim her ne kadar aralarında asırlar olsa da gayretleri ve düşünceleri bakımından bağlantılıdır. Öyle ki Mehmet Akif (ö. 1936), İkbâl'in bazı eserlerini okuma fırsatı bulduğunda, İkbâl için "O, çağımızın Mevlana'sıdır." ifadesini kullanmıştır.⁵³

İkbâl, özellikle gençlik yıllarında sufi meşrep bir kişilik olan babasının da etkisi ile tasavvufa yoğun ilgi duymuştur. Ancak bize göre onun ilk dönem eserleri ile son dönem eserlerindeki tasavvufi etkiler oldukça farklıdır. İlk dönemde onu *vahdet-i vücûd* anlayışını benimseyen bir düşünür olarak görürüz. İkinci dönemde ise Mevlânâ onun pîri ve yoldaşdır, ancak *vahdet-i vücûd* anlayışından son derece uzak bir noktadadır ve tasavvufî unsurlar daha çok şiirlerinde edebî bir tarz olarak yer almaktadır. Kuşkusuz o bir gönül adamıdır ama özellikle içinde bulunduğu siyasi ve sosyal ortam onu farklı bir noktaya taşımıştır. Mevlânâ ile olan ilişkisi daha çok bir gaye birliğidir ama tarzları tamamen farklıdır.

SONUÇ

İkbâl, *vahdet* anlayışını benimsiyor muydu sorusunun cevabına İkbâl'in cümlesi ile cevap verelim: "Hayatı akıl gözüyle incelediğimizde eninde sonunda '*vahdet-i vücûd*' fikrine dayandığı sonucuna varırız."⁵⁴ Ancak İkbâl hayatı akıl gözüyle incelemenin bizi asla hakikate götürmeyeceğini düşünür. Ona göre Mutlak Hakikat nitelik bakımından saf ruhtur. Bu yüzden de Allah bir ego veya *benlik* olarak tasavvur edilmek zorundadır. Bunun aksi mümkün değildir. Din, insan ile yaratıcısı arasında bir bağ kurmak zorundadır oysa *vahdet-i vücûd* düşüncesi bunun için uygun değildir. Çünkü yaratıcısıyla insanın iletişimi açısından Tanrının ferdiliği şarttır. Aksi halde dua ve ibadetler anlamsızlaşır. İnanan kişinin kendisini duyan, dinleyen, ona cevap veren bir muhataba ihtiyacı vardır. *Vahdet* fikrini anlatmak için sıkça kullanılan pervane örneği ile konuyu özetleyebiliriz. Bu örnekte güçlü bir ışık ve yanıp yok olmak pahasına o ışığa yaklaşan pervane vardır. Burada ışık pervaneye yaklaşmaz. Oysa İslam inancında kul Allah'a yaklaşır, Allah da kula yaklaşır. Kul Allah'a dua eder, O da duaya icabet eder. Kul ister, Allah verir. Bu karşılıklı bir ilişkidir. Aslında İkbâl, *vahdet-i vücûd*u felsefi açıdan ziyade dini açıdan yetersiz bulmaktadır. Bize göre İkbâl'de, İslam'ı evrensel boyutta ele alırken "işe yarayan" *vahdet* fikrinin, dini yaşama noktasında işe yaramadığı düşüncesi hâkimdir.

Muhammed İkbâl'in tasavvufu ilgisini inkâr edilemez, ancak o, oldukça farklı görüşleriyle tasavvufa yeni boyutlar kazandırmış, atalette olduğu söylenen tasavvufu adeta aksiyona geçirmiştir. Tasavvufta bir inkılap gerçekleştirmiştir denilebilir. Onu bildiğimiz sufi anlayışından tamamen farklı; bazen silahşor, bazen bir tekke köşesinde zikir yapan bir derviş, bazen İslam âlemini sömürgeleştirmiş olan Batı emperyalizmine karşı "Acaba nasıl bir çözüm bulurum?" diye kafasını ellerinin arasına alıp düşünen bir mütefekkir olarak görürüz. O, en önemli şiir kitabı olan *Câvidnâme*'nin başındaki '*Yakarış*' adlı şiirinin son beytinde şunu söyler:

"Tecellî olmayınca yaşam bir zahmet,

Akıl ayrılık ve din de mecburiyet."⁵⁵

Öyle sanıyoruz ki bu beyit İkbâl'in hayata ve dine bakışını oldukça güzel özetlemektedir.

İkbâl'in tüm gayreti 'ideal insanı' ortaya koymak, onu yaratmak üzerinedir. İkbâl, ideal insanı, ideal Müslümanı yani '*merd-i mümini*' aramaktadır. Onu inşa etmeye çalışmaktadır. Dikkatleri Tanrıdan insana çevirmeye çalışmaktadır. Çünkü ona göre, dünyanın gidişatını değiştirebilecek olan Tanrının dünyadaki eli olacak olan bu ideal insandır. İşte İkbâl'in kendisine mürşid olarak Mevlânâ'yı seçmiş olmasının sebebi kanaatimizce tam da budur.

⁵² Kılıç, "Muhammed İkbâl", 498.

⁵³ Eşref Edip, *Mehmet Akif, Hayatı, Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları* (İstanbul, 1960), 146.

⁵⁴ İkbâl, *İslam'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 76.

⁵⁵ İkbâl, *Câvidnâme*, 25.

Çünkü Mevlânâ, İkbâl'in ortaya koymak istediği insan merkezli anlayışı çok güçlü ve etkili bir biçimde ortaya koyabilmiş bir düşünürdür. İkbâl'in felsefesinin amaçladığı büyük hedef, insanın yeteneklerini çok sıkı bir eğitimden geçirerek örnek ya da ideal insanı yaratmaktır. Bu çalışma yönteminin yönü içten dışa doğrudur. Amacı önce şahısları sonra dünyayı değiştirmektir. İkbâl, bu kâmil insanı Allah'ın vasıfları ile tezyin etmiştir.

“Topraktan yaratılmış bir kulsun sen, ey insan!

Lakin zemin de sensin, zaman da sensin.

Hakk'a vuslat sırrının şarabını iç ve kan!

Atıl! Kurtar kendini, şüphe uçurumundan.

Ne duruyorsun davran!

Uyan derin uykudan!

Derin uykudan uyan!

Derin uykudan uyan!”⁵⁶

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Finansman/Funding: Yazar, bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Çıkar Çatışması / Competing Interests: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declare that have no competing interests.

KAYNAKÇA

- Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Affî, Ebu'l-Alâ. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Cerrâhî, Safer el-Muhibbî. *İstilahât-ı Safiyye fi Vatan-ı Asliyye Tasavvuf Terimleri*. İstanbul: Kırk Kandil Yayınları, 2013.
- Çelik, İsa. *Muhammed İkbâl'in Tasavvufî Düşüncesi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.
- Demirli, Ekrem. “Vahdet-i Vücûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/431-435. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Demirli, Ekrem. *Tasavvufun Altın Çağı (Konevî ve Takipçileri)*. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2015.
- Demirli, Ekrem. *İslam Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar (Filler ve Körler)*. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2016.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan (İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği)*. İstanbul: Alfa Yayınevi, 2017.
- Edip, Eşref. *Mehmet Akif, Hayatı, Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları*. İstanbul, 1960.
- Han, Zülfikâr Ali. *Doğu'dan Bir Ses: İkbâl'in Şiiri*. çev. Turgut Akman. İstanbul: Binbirdirek Yayınevi, 1981.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Füsusü'l Hikem*. çev. M. Nuri Gençosman. İstanbul: Kırkambar Kitaplığı Yayınları, 2003.

⁵⁶ Muhammed İkbâl, *Zebûr-i Acem Muhammed İkbâl Külliyyatı (Farsça Eserlerinden Oluşan)*, çev. Ahmet Metin Şahin (İstanbul: İrmak Yayınları, 2010), 234.

- İbn Arabî, Muhyiddin. *Nefsin Terbiyesi*. çev. Selahaddin Alpay. İstanbul: Kırkambar Yayınevi, 2011.
- İkbâl, Muhammed. *İslam Felsefesi Tarihine Bir Katkı (İran'da Metafizik İlimlerin Tekâmülü)*. çev. Cevdet Nazlı. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- İkbâl, Muhammed. *Benliğin Sırları*. İstanbul: Araf Yayınları, 2013.
- İkbâl, Muhammed. *İslami Benliğin İçyüzü*. çev. Ali Yüksel. Ankara: Hece Yayınları, 2012.
- İkbâl, Muhammed. *Ey Şark Kavimleri (Bundan Sonra Ne Yapmalı?, Kölelik, Misafir)*. çev. Ahmet Metin Şahin. İstanbul: Irmak Yayınları, 2007.
- İkbâl, Muhammed. *İslam'da Dînî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*. İstanbul: Araf Yayınları, 2013.
- İkbâl, Muhammed. *Câvidnâme*. çev. Halil Toker. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008.
- İkbâl, Muhammed. *Rumuz bi Hôdî (Esrâr-ı Rumûz) Muhammed İkbâl Külliyyatı (Farsça Eserlerinden Oluşan)*. çev. Ahmet Metin Şahin. İstanbul: Irmak Yayınları, 2010.
- İkbâl, Muhammed. *Yansımalar (Gençlik Notları)*. çev. Halil Toker. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2007.
- İkbâl, Muhammed. *Zebûr-i Acem Muhammed İkbâl Külliyyatı (Farsça Eserlerinden Oluşan)*. çev. Ahmet Metin Şahin. İstanbul: Irmak Yayınları, 2010.
- Kaplan, İbrahim. "Mevlânâ'nın Muhammed İkbâl'in Fikriyatı Üzerindeki Etkisi". *Marife*. 3 (2007), 163-174.
- Khattoon, Jamila. *İkbâl'in Felsefe Sisteminde Tanrı, İnsan ve Kâinat*. çev. Celal Türer. İstanbul: Üniversite Kitabevi, 2003.
- Kılıç, Cevdet. "Muhammed İkbâl", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni (Medeniyet Projelerinin İnşa Sürecinde Çağdaş İslam Düşüncesi)*. ed. Bayram Ali Çetinkaya, 9/485-535. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmine Dair; Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınevi, 1991.
- Mevlânâ, Celâleddîn-i Rûmî. *Mesnevî*. çev. Veled Çelebi (İzbudak). İstanbul: Doğan Kitap, 2012.
- Schimmel, Annemarie. *Cavidnâme*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Schimmel, Annemarie. *Muhammed İkbâl*. çev. Senail Özkan. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007.
- Şerif, Muhammed. *İslâm Düşüncesi Tarihi (Son Yüzyılların Öncü Düşünürleri ve Sufileri, Edebiyat ve Sanat)*. ed. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.
- Taşdelen, Vefa. "Muhammed İkbâl'de Aşkın Ben". *Hece Dergisi-Boyun Eğmeyen Ateşin Dili Muhammed İkbâl*. Ankara, 2013, 193-25/26-43.
- Uludağ, Süleyman. "Hakîm ve Mütefekkir Bir Mutasavvıf Olarak Muhammed İkbâl". *Hece Dergisi- Boyun Eğmeyen Ateşin Dili Muhammed İkbâl*, Ankara, 2013, 193-25/255-263.
- Urhan. Veli. "Leibniz ve İkbâl'de Tanrı-Evren İlişkisi". *Hece Dergisi-Boyun Eğmeyen Ateşin Dili Muhammed İkbâl*. Ankara: 2013, 193-25/71-82.
- Yakıt, İsmail. "Aşk Felsefesi Açısından Mevlânâ'nın Muhammed İkbâl'e Etkisi". *Dünyada Mevlânâ İzleri-Bildiriler*. Sümam Yayınları, 2010, 247-267.
- Yaylalı, Kâmil. *Hız. Mevlânâ'da İnanç Sistemi; Hız. Mevlânâ'nın Hayatı - Eserleri - Fikirleri ve Amentü İnancı, Hakiki Vechesiyle Mevlânâ ve Tasavvuf*. Konya: Sebat Yayıncılık, 2008.