



## İSLÂM DÜŞÜNÇESİNDE ESKATOLOJİYE YÖNELİK HETERODOKSAL BİR

### YORUM: KAZANILAN ÖLÜMSÜZLÜK\*

Dr. Öğr. Üye. Saim GÜNDOĞAN\*

#### ÖZ

İslâm düşünce tarihinde, gerek teolojik gerekse felsefî problemlere yönelik farklı çözüm arayışları hep ileri sürülmüştür. Bu arayışların en temel hedefi, dinsel fikirlerin ve dilin ardında bulunan önemli noktaların ortaya çıkarılması ve izah edilmesi yönündeki işlevselliği aydınlatmaktır. Bu amaçla, düşünce tarihinde geniş ve ciddi bir yer kapsayan, özellikle de egzistansiyel açıdan büyük bir önem ve değer taşıyan ölümden sonra hayat problemi hakkında farklı yorumların ileri sürüldüğü görülmektedir. Bu yorumlar arasında öne çıkan farklı yaklaşımlardan biri, İslâm düşünürleri olan Farabî ve Muhammed İkbâl tarafından ele alınan kazanılan ölümsüzlük görüşüdür.

Kazanılan ölümsüzlük, bireyin benliğini hem teorik hem de pratik anlamda sürekli olarak geliştirmesi, zenginleştirmesi ve olgunlaştırmasının bir sonucu olarak ayrıcalıklı bir pozisyona ulaşma diye ifade edilebilir. Kazanılan ölümsüzlük, verilen bir şey değil, nazarî ve amelî uzun gayretler sonucunda kazanılan bir şeydir. Farabî, kazanılan ölümsüzlük konusunda, nefis kavramını gündeme getirir ve anılan görüşlerini bu bağlamda ortaya koyar. İkbâl ise benliğin hayat aktivitesiyle olgunlaşır ve böylelikle ölümsüzlüğü elde edebileceği fikrini ileri sürer.

Bu çalışmanın amacı, ölümden sonra hayat konusunda ikna edici, umut verici ve soyut ile somut dayanaklarla ifade edilebilen, düşünce tarihinde konunun tartışmalarının seyrini etkileyebilecek olan ve İslâm düşünürlerinin önemini vurgulayan bir kavram olma mahiyeti taşıyan kazanılan ölümsüzlük görüşünü tartışmaya sunmaktır. Bu tartışma yapılırken takip edilecek yöntem, sistematik karşılaştırma yöntemidir. Muhtemel sonuçlar, İslâm düşünce tarihinin birçok konuda olduğu gibi, ölümden sonra hayat konusunda da farklı yaklaşımları gündeme getirdiğini ortaya koymak, eskatolojik tartışmalar yapılırken yeni bir kavrama odaklanmasını sağlamak, Farabî ve İkbâl'in problemlere yönelik özgün görüşlerinin daha iyi bilinmesini aydınlığa kavuşturmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Teoloji, Eskatoloji, Farabî, Muhammed İkbâl, Kazanılan Ölümsüzlük.

#### A COMMENT HETERODOXICAL TO ESCATOLOGY IN ISLAMIC THOUGHTS:

#### EARNED IMMORTALITY

#### ABSTRACT

In the history of Islamic thought, the search for different solutions to both theological and philosophical problems has always been put forward. The most fundamental goal of these quests is to illuminate the functioning of revealing and explaining the religious ideas and the important points behind the language. For this purpose, which has a great and serious place in the history of thought and which has a great importance and value especially in terms of existence it is seen that different interpretations about the life problem after death. One of the

\* Bu çalışma, Mardin'de 20-22 Nisan 2018 tarihinde düzenlenen "III. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi"nde tebliğ olarak sunulmuştur, ancak yayımlanmamıştır.

\* Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, saimgndgn@gmail.com, ORCID No: 0000-0002-0150-7239

different approaches that stand out among these interpretations is the eared of the immortality acquired by the Islamic thinkers Farabi and Muhammad Iqbal.

The earned immortality can be expressed as the attainment of a privileged position as a result of continually developing, enriching and maturing the individual's identity both theoretically and practically. The immortality that is earned is something that is won, not as a given, but as a result of theoretical and practical long efforts. Farabî brings the concept of nafs to the point of earned immortality that is won and puts forth his remarks in this context. Iqbal argues that you can mature with your life activity and thus achieve immortality.

The purpose of this study is to present to argue the idea of the earned immortality, which is a concept which can be expressed with persuasive, promising and abstract tacit support on life after death, which can affect the course of the discussions in the history of thought and emphasize the importance of Islamic thinkers. The method to follow when this discussion is done is systematic comparison method. Possible consequences are to show that the history of Islamic thought is in many ways as well as to bring different approaches to life after death, to focus on a new concept while eschatological discussions are being made, and to make it clear that Farabi and Iqbal's original views on the problems are better known.

**Keywords:** Theology, Eskatology, Farabi, Muhammad Iqbal, Earned Immortality.

## Giriş

İslam düşüncesinde ölüm sonrası hayata dair kullanılan en önemli kavramlardan biri eskatolojidir. Bu kavram, Yunanca “eschatos (last:son)” ve “eschata (the lastings: son şeyler)” terimlerinden alınmıştır. “Eschatos” terimine “logy” eklenerek “eschatology” halini alan kavram, “ahiret ilmi”, “uhrevi hayatın ilmi” şeklinde anlaşılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, eschatology, ahiret, ölüm ve ölüm sonrası hayattan söz eden bilim ya da ahiret ilmi olarak ifade edilebilir (Rahman, 1996, s. 183). Eskatoloji kavramı, dünyanın sonu, hesap günü, her şeyin son bulması ve yargılanma gibi hususlar için kullanılmaktadır. (MacCulloch, 1981, s. 373).

Eskatoloji kavramından sonra Heterodoksal kavramından söz etmekte yarar olduğu kanaatindeyiz. Heteredoks, "öteki" manasına gelen Yunanca "heteros" ve "öğreti, düşünce" anlamındaki "doxa" kelimelerinden meydana gelir. Kısaca, belirli bir düşünce, ekol, din veya ideoloji konusunda mevcut ana akıma bağlanmaksızın yeni ve farklı söylem veya davranış ortaya koymadır. (<https://www.vocabulary.com/dictionary/heterodox/04.02.2019>).

Eskatoloji ve heterodoksal kavramlarından sonra ölümsüzlük kavramını da kısaca açıklamak konunun anlaşılması açısından son derece önemlidir. Ölümsüzlük kavramı, ölüm sonrası bahsedilen kişisel hayat, hayatın ölümden sonra da devam etmesi hali, ardından da var olacağımıza yönelik inanç; ruhun ya da insan kimliğinin, ölüm sonrası belli bir biçimde var olduğunu yahut var olmaya devam edeceğini öne süren öğreti şeklinde ifade edilir. (Ries, 1987, s. 123). Ölümsüzlük, metafizik, ahlakî ve bilimsel ya da ampirik gerekçelerle temellendirilmektedir. Anılan bu gerekçe veya kanıtlar, ölümsüzlük sorununu bir arzu olarak değil, temellendirilebilir bir inanç şeklinde

ele alınmasından dolayı önemlidir.<sup>1</sup> Ancak bu ele alışlar, bu araştırma kapsamında değerlendirilmeyecektir.

Teolojik, felsefî ve bilimsel her sorun gibi ölümsüzlük problemi ve içerdiği sorulara dair görüşler insanın inanç, düşünce ve bilgisinin tür ve sınırlılıklarına bağlı olarak değişiklikler arz etmektedir. (Koç, 2001, s. 75, Yasa, 2001, s. 75). Buna örnek olarak, Epiküros (M.Ö. öl.270)'un adeta “ölüm ötesinden bana ne!” gibi bir yaklaşımla ölümsüzlüğe karşı kayıtsız kalması ifade edilebilir. Öte yandan, Bertrand Russell (öl.1970) gibi “ölümden korkmasaydık, ölümsüzlük düşüncesinin ortaya çıkmış olacağını sanmıyorum.” (Russell, 2006, s. 50) şeklinde düşünen ölümsüzlüğe ilişkin olumsuz tutumlar takınan filozoflar görmek mümkündür. Benzer şekilde Unamuno (öl.1936)'nun savunduğu gibi, ölümden sonra var olmanın, bir formda varlığını devam ettirmenin mücadelesini verenler de vardır. (Unamuno, 1986, s. 51). Görüldüğü üzere, insanoğlu şu yahut bu sebeple, ölümden sonra hayat konusu üzerinde yoğunlaşmıştır. Bir anlamlandırma çabası içinde olan insan için yalnızca bugünü yaşamının yeterli olmadığını düşünce tarihi özellikle de felsefe bizlere göstermektedir. Bu nedenle, Tillich (öl.1965)'in haklı olarak ifade ettiği üzere, “İnsan, ölümsüzlüğü her an hissedebilir. İnsanın egzistansiyel konumu, sonlu oluşun yanında hem ait olduğunu hem de dışlandığını hissettiği sonsuzluk arzusu bilinci de içerir.” (Tillich, 1962, s. 209). İnsanlık tarihi boyunca, insanın ölümden sonra bir hayatın peşinden koşması, bir bakımdan yetkin olmak için müthiş bir gayret ortaya koyması kanaatimizce sırf anılan farkındalığın etkisinden kaynaklanıyor olabilir. Hatta gerek teistlerin ölümsüzlük konusundaki olumlu tavırlarının gerekse bunlara karşı materyalistlerin ortaya koyduğu alternatif ölümsüzlük anlayışlarının hep bir ebedilik arzusunun bir neticesi olarak belirdiği dahi burada dile getirilebilir. (Gündoğan, 2017, s. 123).

Ölümsüzlük, geçmişte insan zihnini sürekli kurcalayan bir problem olduğu gibi, günümüzde de kurcalamaya devam etmektedir. Bu anlayışla İslam filozoflarından Farabî (öl.951) ve Muhammed İkbâl (öl.1938)'in düşüncelerinden hareketle ölümsüzlük kavramına yüklenen “anlam kazanımı ya da kazanılan bir şey olarak ölümsüzlük” irdelenmeye çalışılmıştır.

## 1. Farabî Düşüncesinde Kazanılan Ölümsüzlük

Ölümsüzlük problemi ve bu problem bağlamında ele alınan ruhun varlığı, mahiyeti ve bedenle olan ilişkisi halen güncelliğini koruyan önemli felsefî tartışmalardan

<sup>1</sup> Ölümsüzlük arzusu, inanç ve düşünce bağlamında iki temel yaklaşım çerçevesinde şekillenmektedir. Bunlardan birincisi, biyolojik ölümsüzlüktür. Bu ölümsüzlük, ölüm sonrası yeniden yaratılışa-dirilişe, öte âlemde ölümsüz olarak hayatın devam edeceğine inansın yahut inanmasın birçok insan, bu evrende biyolojik bir bağlamda da olsa ölümsüz olmayı arzu eder. Açık konuşmak gerekirse, analık ve babalık duygusunun arka planında yatan güçlerden biri de bu ölümsüzlük arzusudur. Sözelimi, oğlu ile ilgili konuşulurken “tıpkı babası” biçiminde bir ifadeyi duyan bir baba, belki de pek farkına varmadan, kendi faniliğini unutmakta ve hayatının belli bir zaman diliminde bile olsa, bir başka insanda devam ettiğini görerek teselli bulmaktadır. (Jenning, 1980, s. 120 vd.) İkincisi, sosyal ölümsüzlük, kimi insanlar kendi ölümlerinden sonra arkada başkalarına faydalı olacak yapıtlar ve çalışmalar bırakmakla ölümsüz olacaklarına inanır ve bunu arzu eder. Nitekim bazı düşünürlere göre, bizim ölümümüzden sonra hayat bizsiz, fakat belki de biraz bizimle sürüp gidecektir. Benzer şekilde bazı ateist egzistansiyalist filozoflar da “sanat eseri vasıtasıyla ölüm ve sonluluktan kurtulma”dan bahseder. (Hick, 1976, s. 89-90; Yazoğlu, 1999, ss. 33-39, s. 33. 3. Dipnot.

biridir. Ölüm olgusu gerçekleşikten sonra beden ve ruhun akıbetinin ne olacağı, ruh ve beden bir bütün olarak mı varlığını devam ettirecek yoksa beden yok olup ruh mu ölümsüz olacak, kişisel kimliğin korunup korunmayacağı, ödül ve cezanın bedensel mi yoksa ruhsal mı olacağı gibi sorular felsefî ve teolojik yönü olan problemlerdir.

Düşünce tarihinde ruhun beden ile olan ilişkisini ilk kez sistemli bir şekilde ele alan Platon (M.Ö. öl.347)'dur. O, *Phaidon* diyalogunda ruhun ölümsüzlüğü öğretisini enine boyuna tartışır. Bu yaklaşıma göre ruh, boyutsuz, biçimsiz ve basit bir cevher olarak ele alınır. Ruh ve beden biribirinden ayrılması ölüm olarak değerlendirilirken; ruhun yoluna tek başına devam etmesi ölümsüzlük olarak ortaya konulur. (Platon, 1997, s. 52/64d).

Aristoteles (M.Ö. öl.322) ise “*De Anima/Ruh Üzerine*” isimli eserinde ruhu “yaşayan belli bir bedenin formu” (Aristoteles, 2011, s. 67/412a.) esasına dayandırarak; Platon’un konuya ilişkin düalist yaklaşımından farklı bir bakış açısı benimser. Ruh, bedenin tamamlanması ve varoluşunun en son haline ulaştığı son noktadır. Bundan dolayı Aristoteles, ruh ve beden biribirinden ayrı mı değil mi gibi soruları gereksiz bulur. Buna bağlı olarak ruh ve beden, hem biribirinden bağımsız varlıklar olmadığı hem de bunların ayrı ayrı var olmalarının imkânsız ve mantık açısından çelişkili olduğu ortaya çıkar. Nitekim bedenin bir formu olan ruh, bedensiz olarak var olamaz veya başlı başına bir cevher olamaz. Çünkü ona göre madde için şekil, kuvve için fiil ve göz için görme ne ise, beden için de ruh odur. Yine ona göre yaşamamızı, algılamamızı ve düşünmemizi sağlayan şey ve canlı varlığın biçimi olan ruh, “doğal ve organize olmuş doğal bir cismin ilk entelekeiasıdır.” (Aristoteles, 2011, s. 69/412b.). Dolayısıyla bedensel karışıma eklenmiş bir güç ve anılan karışımın bir sonucu olan ruh, bütün organik ve inorganik cisimlere hareket ve hayat kaynağı oluşturan şey, yani “canlıların ilkesi”dir. (Aristoteles, 2011, s. 17/402a, 46/408a, 69/412b-77/414a).

Farabî, Aristoteles ve Plotinus (öl.270)'un ruh ile ilgili yaklaşımlarını, İslâm metafiziği ile harmanlayarak kendi nefis yaklaşımını ortaya koyar. Farabî, Plotinus’un “sudur nazariyesi”ni benimser ve ruh (nefs) anlayışını buna göre ileri sürer. O, sudur nazariyesi bağlamında akıllar hiyerarşisi ve insan aklının Faal Akıl ile olan ittisali çerçevesinde ruhun ölümsüzlüğünü açıklar. Ona göre ruh, farklı ögelere sahiptir, ancak ruhun en yüce ögesi bilici olan kuvvesidir. Bu kuvve, nazarî ve amelî diye ikiye ayrılır. Bütün insanların paylaştıkları ilk ve temel beşerî özellik, potansiyel akıldır. Farabî, bu akılı, genellikle bir “yatkinlik”; Faal Akılı ise sürekli olarak bilfiil ve yetkin olan gayri maddi ve mufarik olarak ifade eder. Akıllar hiyerarşisinin en son halkasında yer alan Faal Akıl, maddeden mücerred akıllar arasında âleme en yakın olanıdır. Metafizik ile fizik âlem arasındaki iletişimi sağlamakta, fiziksel âlemdeki hadiselerin oluşumunda doğrudan ya da dolaylı bir şekilde etkisi bulunmaktadır. Faal Akıl kavramı bağlamında öteki akılları ele alan Farabî, söz konusu aklın hayatının ilk basamaklarında bedene muhtaç olduğunu, formun maddeye ihtiyaç duyduğu benzetmesiyle ifade eder. Bu akıl, Faal Akıl vasıtasıyla bil-kuvve olmaktan çıkıp, bil-fiil akıl haline gelir. Böylelikle bu akıl, hem kendi kendini bilen hem de farklı bir ontolojik statü elde eden bir varlık konumuna ulaşır. Mükteseb akıl düzeyine yükselen insanın bilme gücü, Faal Akıl ile birleşir ve böylece mutluluğun en yüksek derecesine varır. İşte ölümsüz olan, bu akıldır. Bu noktada Farabî’ye atıfla şöyle bir soru akla gelebilir: Acaba bizzat aklın kendisi mi, yoksa onun faal aklın da etkisiyle teorik ve pratik mükemmelliği elde eden müstefâd

derecesi mi ölümsüz olur? Filozofun buna yanıtı, ölümsüzlük herkese verilen bir şey olmaktan ziyade, nazarî ve amelî uzun gayretler sonucunda kazanılan bir şey olması gerekir, şeklindedir. (Farabî, 2001, s. 16vd.; Farabî, 2012, s. 36 vd.; Aydın, 2008, s. 92; Aydın, 1990, s. 256). Görüldüğü üzere Farabî, eskatolojik söylemlerini düalistik insan anlayışına dayandırır ve nefsin ölümsüzlüğü hususunda rasyonel çözümlenmelerde bulunur.

Farabî, nefsin ölümsüzlüğü konusunda yaptığı çözümlenmeyi ruhları üçe ayırarak netleştirme yoluna gider. Bu bağlamda ölümsüzlük bakımından ele alındığında, Farabî nefisleri üç gruba ayırmaktadır. Birincisi, akılları (heyûlanî akıl) potansiyel halde kalan “cahiller (bilgisizler)”; ikincisi, akılları bil-fiil haline gelmekle beraber amelî kemale sahip olamayanlar yani eylemsel akıl düzeyini yakalayan, ancak davranışta olgunluk kazanamayanlar; üçüncüsü ise hem müstefâd akıl seviyesine ulaşan hem de amelî kemale sahip olanlar, yani yetkin akıl seviyesine ulaşan ve davranışta olgunluk kazananlardır. Ona göre, yalnızca ikinci ve üçüncü gruba giren nefisler ancak ölümsüzlüğü kazanabilir. (Farabî, 2012, s. 36vd.; Aydın, 2000, s. 32; Yasa, 2012, s. 15). Bu cümleden olarak Farabî'nin ortaya koyduğu yaklaşım iki temel noktaya işaret eder: birincisi, insanın yetkin akıl ve olgunluk düzeyi, ruhun ölümden sonraki hayata ilişkin durumunu belirler. İkincisi ise ölümsüzlük herkesin hakkı değildir, verilmez, alınır.

Farabî'nin kategorize ettiği ikinci ve üçüncü sıradaki fâsık ruhlar ile mutlu ruhlar ölümsüzlüğe ulaşabilirken, birinci gruptaki cahil ruhlar ölümsüzlüğü neden kazanamaz? Farabî cahil ruhların hem nazarî hem de amelî kemale sahip olmadıkları için onları ölümsüzlüğe layık görmez. Ona göre cahil olmak, maddeye sıkı sıkıya bağlı kalmak anlamına gelir. Şayet bir varlık sarsılmaz bir şekilde maddeye bağlı ise, onun yok olmasını tasavvur etmek son derece mantıklıdır. Çünkü yokluğa karışma maddenin özü gereğidir. Yine ona göre, cahil ruhlar hasta oldukları ve maddeye zincirlendiklerinden ötürü, tıpkı vahşi hayvanlar gibi yok olmaya mahkûmdurlar. Dolayısıyla cahil ruhların akılları potansiyel düzeyin üstüne çıkamamıştır, bu seviyedeki akıl da ölümsüz değildir. (Farabî, 2012, s. 25-26). Daha açık konuşmak gerekirse cahil nefisler, aklî yetkinliklerini tamamlayamayanlar, taklit düzeyinde kalan, gerçek anlamdaki mutluluğu tadamayan, salt maddî şeylerle haz duyan nefislerdir. Bu nefisler, bu özelliklerinden ötürü bilgiden mahrum kalmış, erdemli davranışlara sahip olmayan ve amelî yönleri noksan kalan nefislerdir. Bu cümleden olarak Farabî'nin materyalist felsefeyi eleştirdiği de söylenebilir.

İkinci gruptaki fâsık ruhlar, ölümsüzlüğü kazanma potansiyeline sahiptir. Ancak bu ruhlar, belli ölçüde nazarî kemale sahip olmalarına rağmen, amelî kemalden yani ahlaklılıktan uzak bulunurlar. Bu açıdan onlar, bir kötülük yaptıkları zaman yaptıklarının kötü olduklarını bilir. Bu durum onlara acı verir. Ancak ruh, bedende bulunduğu süre zarfında, daha açık bir ifadeyle bu dünya hayatında, bu acıyı şiddetli bir şekilde duymayabilir. Yapılan her kötü eylem, fâsık ruhların ruhuna kötü alışkanlıklara neden olur. Ölüm olgusu gerçekleştiğinde beden ortadan kalkar ve ruh, bütün bu kötü alışkanlıkların zorluklarını çeker. Bütün bunlara rağmen fâsık ruhlar ölümsüzdür. Onları ölümsüz kılan etken, nazari güçleridir. (Farabî, 1987, s. 63; Aydın, 1982, s. 127). Farabî'nin söz konusu aklî yöne vurgu yapması ve nihayetinde mutluluğu da ona bağlaması kanaatimizce felsefî açıdan büyük bir önem arz eder. Bu bağlamda

Farabî'nin akıl kavramına bu derece önem vermesi, bir yönden İslam dininin bu kavrama vermiş olduğu değerini ortaya koymakta, öte yandan ise İslâm toplumlarının rasyonel düşünme hususunda daha hassas davranması gerektiği kanaatini oluşturmaktadır.

Üçüncü gruptaki mutlu ruhlar ise aklî yetkinliğini tamamlayarak Faal Akıl tarafından kendisine verilmiş olan ilkeleri ve ilk bilgileri kullanan ve bu şekilde onunla ittisal eden, tek amacı mutluluk olan, hakikati elde etmiş ve bedensel niteliklerden sıyrılmış ruhlardır. Bu ruhlarda ferdiyetin korunduğu ve bunun ölümden sonraki hayatta devam edeceği yönünde bir birlik söz konusudur. Doğrusu Farabî'nin burada işaret ettiği birlik, bu dünyada "faziletli şehir"de kurduğu birliğin adeta bir devamı mahiyetindedir. Çünkü bu birlik sayesinde mutlu ruhlar, fâsik ruhlardan farklı olarak; ölümlerle birlikte mutluluğun kaybedileceği anlayışı hâkim değildir. Nazari yetkinliğin yanında amelî yetkinliği de elde eden mezkûr ruhlar, faziletli ve ölümsüzlüğü elde etmiş ruhlardır. (Farabî, 1987, s. 62 vd.).

Farabî'nin ölümsüzlük konusundaki söylemleri dikkatle incelendiği zaman görülüyor ki, Aydın'ın da haklı olarak belirttiği üzere, konu, teorik düzeyde, Allah'ın varlığına atıfta bulunulmadan da ele alınmıştır. Oysa dini eserler yahut İslam düşüncesinde ölümden sonrası hayat, "yaratmanın iadesi", "haşır", "ba's" vs. başlıklar altında ele alınırken sadece bir terminoloji farkını değil, kelimî bir tutumu da ortaya koyuyordu. Bu terimlerle ölümsüzlüğün ilahi takdir ve fiille gerçekleştiği altı çizilmek suretiyle belirtilmektedir. (Aydın, 1990, s. 194).

Farabî'ye göre aklî ve ahlakî melekeleri yüksek seviyelere ulaşmış, ilmi öğrenmekle birlikte bunu eylemlerine dönüştürebilen yetkinleşmiş nefisler ölümsüzlüğü kazanır. Bu nefisler, doğuştan sahip oldukları akıl yetisini, felsefî olarak konuşmak gerekirse bilkuvve akli bilfiilleştiren daha sonra da müstefad akıl derecesine ulaştırarak Faal akıl ile ittisal eden nefisler olarak ifade edilmektedir. Faal akıldan ışık alan nefisler, bedenlerinin ölümüyle ölümsüzlüğe ulaşacaklar. Farabî düşüncesinde bu ölümsüzlüğün ruhun ölümsüzlüğü şeklinde olduğu da anlaşılmaktadır. Benzer şekilde, aklî yetkinleşmeyle ölümsüzlüğü açıklaması, maddi yahut bedensel bir ölümsüzlük yerine insanın ruhani aklının ölümsüzlüğünü kabul ettiği anlamına gelmektedir. Farabî'nin ölümsüzlüğü ruhun tabiatının bir gereği olarak değil de aklî yetkinliğe bağlı olarak kazanılan bir durum olarak ifade etmesinin İslam inancıyla bağdaşmadığı rahatlıkla söylenebilir. Ayrıca o, ruhun ölümsüzlüğünü aklî yetkinlik bağlamında ele almasıyla Platon ve Aristoteles'ten farklılaşarak özgün bir yaklaşım geliştirmiştir.

Farabî'nin bu yaklaşımı İslâmî esaslara ters düşmektedir. Ancak felsefî açıdan büyük bir öz taşıyor. Bu nedenle İslam düşüncesinde eskatolojiye yönelik anılan yorum, heterodoks bir mahiyet taşıyor. Sözelimi, cahil nefislerin ölümsüzlük hakkına sahip olmama yaklaşımı, eskatolojik açıdan kabul gören İslâmî çerçeve içerisine yerleştirilmesi imkânsız olan bir düşüncedir. Şimdi de İkbâl'in kazanılan ölümsüzlük hakkındaki görüşlerini ele alacağız.

## 2. Muhammed İkbâl Düşüncesinde Kazanılan Ölümsüzlük

Eskatolojik anlamda düşünceler üretmek için sürekli bir gayret içinde olan İkbâl, Farabî'nin kazanılan ölümsüzlük görüşüne benzer bir görüşü ortaya koyar. İkbâl,

kazanılan ölümsüzlük görüşünü ortaya koyarken, Farabî'ye yönelik ciddi bir çıkarımda bulunmaz. Ancak o, anılan meselede kendine has bir yaklaşım ortaya koyar.

İkbal, kazanılan ölümsüzlük kavramını açıklamaya, Kur'an'dan başlar. Çünkü ona göre Kur'an, kendi sade ve güçlü üslubuyla insanın bireyselliğini ve eşsizliğini önemle belirtir ve Kur'an'ın bir hayat birliği olarak insanın varacağı yere ilişkin özel bir yaklaşımı vardır. Bu yaklaşım, bir bireyin yükünün bir başkası tarafından taşınmasını imkânsız kılan yegâne birey görüşüdür ve insana yalnızca kendi şahsi gayretinin sayesinde olan şeyler hususunda hak tanır. Anılan yegâne birey anlayışının bir sonucu olarak Kur'an, kefâret (redemption) fikrini reddeder. Nitekim İkbal'e göre Kur'an'da şu üç şey açık bir şekilde ifade edilmiştir:

- I. İnsanı Tanrı seçmiştir. İkbal, bu bağlamda şu ayeti referans alır:  
*"Rabbi onu (Adem)'i seçip yüceltti; tövbesini kabul etti ve onu doğru yola iletti."* (Kur'an, Tâhâ (20): 122).
- II. Tanrı, insanın yaptığı bütün hatalarına rağmen, ondan yeryüzünde kendisinin temsilcisi olmasını istemiştir. İkbal bu hususta şu ayetlere atıf yapar:  
*"Bir zamanlar Rabb'in meleklerle "Ben yeryüzünde beni temsil edecek birini yerleştireceğim" demişti. Melekler: "yeryüzünde bozgunculuk yapacak ve kan dökecek kimseler mi yaratacaksın? Oysa bizler, seni övgüyle yüceltip kutsamaktayız" dediler. Allah, "Kuşkusuz ben, sizin bilmediğinizi bilirim" dedi."* (Kur'an, Enâm (6): 165).  
*"Allah sizi, yeryüzünde halifeler yapmış."* (Kur'an, Enâm (6): 165).
- III. İnsan, kendini tehlikeye atarak özgür şahsiyet emanetini kabul edip yüklenmiştir. (İkbal, 1996, s. 76; Türkçesi, 2013, s. 129-130). İkbal bu çerçevede şu ayeti işaret eder:  
*"Biz bu emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik fakat onlar sorumluluğu göze alamadıklarından, onu yüklenmekten çekindiler. Böylece bu yükümlülüğü insanoğlu kabul etti."* (Kur'an, Ahzâb (33): 72).

İkbal, insan şahsiyetinin merkezini oluşturan insan şuurunun birliğinin önemine ısrarla dikkat çeker. Çünkü ona göre, insan bu sayede Tanrı'nın varlığını, evrenin anlamı ile insanın neliğini bilir ve böylelikle ölümsüz olmanın insana açık olduğu anlaşılır.

İkbal'in düşünce sisteminde sonlu ben olan insanın İlâhî Gerçeklik içinde bir imkân olarak var olduğu sürekli olarak vurgulanır. Yüce ve her şeyi kuşatan Sonsuz Ben, bir imkân olarak sonlu beni de kuşatmış ve ona sonsuz imkânlar tanımıştır. Tanrı, insanın somut tezahürünü ve oluşumunu fizikî varlık yoluyla ortaya koyar. Bu cümleden olarak, menşei ve zemini İlâhî amaçlı irade olan sonlu ben, bu evrendeki var oluşunu Tanrı'ya borçludur. Daha açık konuşmak gerekirse, insan Tanrı tarafından kendi halifesi olarak yaratılmıştır. Nitekim İkbal'e göre, nihai doğası ve özü itibarıyla Sonsuz Ego, sonsuz, yaratılmamış, ölümsüz ve ilâhîdir. Bu durum, sonlu benin İlâhî Ben ile sonsuza dek bir arada olmayacağını kanıtlamaz. Aksine İkbal, ışığın Güneşle, kıvılcımın alevle, dalgaların okyanusla sonsuza dek bir arada oluşu gibi, bunların arasında da sonsuza dek bir ilişki olduğunu belirtir. Bu ilişkiye rağmen, Mutlak Ego'nun sahip olduğu özellikler sonlu bende bulunmaz. Çünkü sonlu benin uzam-zamansal varlık içinde meydana gelişinin yahut da somut görünümünün zamanda bir başlangıcı vardır. Ayrıca onun yaşam yolundaki başlangıcı bu evrendedir. Bu durumda, Sonsuz

Ego ile sonlu ego birbiriyle karıştırılmamalıdır. Ancak somut şahsî ben olan sonlu benin ölümsüzlük kapasitesine sahip ve ölümsüzlük için biricik aday olduğu da hiçbir surette unutulmamalıdır. İkbâl'e göre, gelişimi milyonlarca yıl devam etmiş bir varlığın, çok kısa bir zaman aralığından sonra, kullanışsız bir şey diye fırlatılıp atılması ihtimal dışıdır. Ancak burada özellikle üzerinde düşünülmesi gereken şey, egonun evrenin anlamına dâhil olmak açısından bitmek tükenmek bilmeyen bir gelişim içerisinde olduğu gereğidir. (İqbal, 1996, s. 95; Türkçesi, 2013, s. 154). İkbâl, bu düşüncesini şu ayete dayandırır: *“Ve and olsun ki insan benliğine ve onu düzenleyen, sonra da ona kendisi için neyin iyi, neyin kötü olduğunu öğretene! Benliğini arındıran, kesinlikte kurtulmuştur! Onu karartan ise felakete uğramıştır”* (Kur'ân, Şems (91): 7-10). Burada İkbâl'e, nefsi geliştirmenin ve kötü şeylere karşı korumanın yolu nedir? şeklinde bir soru sormak yerinde olur. Onun bu soruya yanıtı, eylemle, olur. İkbâl'e göre bu hususla ilgili olarak Kur'ân'da *“Hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır.”* (Kur'ân, Mülk (67): 2) şeklinde berrak bir ifade bulunur. İkbâl'e göre hayat, ego-faaliyeti için bir alan sunar. Ölüm ise onun ilk imtihanıdır. Bunlar, egonun amellerini nasıl düzenlemesi gerektiği konusunda fikir ve imkân verir. Zevk veren ve acı veren fiiller yoktur; egoyu destekleyen ve egoyu bozan fiiller vardır. Daha açık bir ifadeyle, ameller ya benliği destekler yahut da felakete götürür. Egoyu kötülüğe sürükleyen ya da gelecekte bir görev üstlenmesine yardımcı şey amellerdir. Egoyu-destekleyen, koruyup geliştiren, hareket ve dinamizmin amel ilkesi, kendimdeki ve başkalarındaki egoya saygıdır. Bu durumda insanın ölümsüzlüğü bir hak değildir, daha ziyade şahsi gayret ve mücadele ile elde edilebilecek bir fazilettir. (İqbal, 1996, s. 76-98; Türkçesi, 2013, s. 176vd.).

Kaynağını ve varlığını Tanrı'dan alan sonlu bene Tanrı tarafından insanın en kıymetli hazinesi olan ruh verildi. Bu ruh, Tanrı'nın üflemesinden ötürü, yeryüzündeki her şeyden daha üstündür. Hatta ruh için İlâhî ihtişam, ışık yahut da Güneş demek abartılı bir ifade olmaz. Çünkü ruh, bir anlamda insanın perdesinin arkasındaki semavi aydınlanma, ihtişamlı bir güç ya da enerjidir. Ruhun kendine has bu tasviri, onun hem Tanrı hem de evren ile organik bir bütünlük içerisinde bulunduğunu gösterir. Sonlu benin ruhindaki ışık, evrenin bütün çeşitliliklerini aydınlatır. Çünkü kendini insanda gösteren ışık, Sonsuz Ben'in bir yansımasıdır. Burada, bütün bir evrene nüfuz eden ve özü itibarıyla İlâhî olan canlı bir gerçekliğin tasviri söz konusudur. Evrendeki muhteşem canlılık, yoğunluk ve ihtişam, insanda bütün yalınlığıyla kendini gösterir. Çünkü bütün bunlar ve daha nice sorumluluklar insana emanet edilmiştir. Hayat, bunların pratik anlamda gerçekleştiği bir canlılık, hareketlilik, dinamiklik ve gerginlik alanıdır. Açık konuşmak gerekirse, hayatın güçleri, insanda tamamıyla bellidir ve onun olanakları insanda uyandırılır ve gerçekleştirilir. İnsan gücü, enerjisi ve çabasıyla tabiatındaki yerleşik güçlerini harekete geçirebilir. Bütün bu güçler gerçekleştiğinde insan ölümsüzlük için bir hak kazanır ve var oluşunda miras olarak aldığı ilâhî mükemmelliğe varmış olur. Sonlu ben, ölümsüzlüğe ulaşmak için şahsi çabalarıyla kendindeki sonsuz ve ilâhî ışığı fark ederek, aktif olmayan bütün güçlerini ortaya çıkarır ve bunları dinamik bir enerji ile harekete geçirir. Daha sade bir ifadeyle, sonlu ben kendindeki olanakları gerçekleştirir. Böylelikle sonlu ben, bir yandan kendi gayretleri neticesinde varlığındaki ebedî ve ilâhî ışığa uyup, Tanrı'ya özümserken; diğer yandan ise gerçeklik şemasında sürekli bir unsur olarak yerini alır. Ancak İkbâl'e göre sonlu egonun hayatı, bir gerginlik



içerisinde geçer. Bu gerginlik, benliğin çevreye saldırması ve çevrenin de benliğe saldırmasından ibarettir. Sonlu ego, bu karşılıklı saldırıda yönetici bir güç olarak bulunur. Bu sebeple sonlu ego, karşılıklı saldırıların yapıldığı arenanın içindedir. (İqbal, 1996, s. 82; Türkçesi, 2013, s. 137). Sonlu egonun devamlılığı sözü edilen gerilim durumuna bağlıdır. Bu gerilim durumu sayesinde sonlu ego, yaşamını sürdürür; ancak bir gevşeme veya zayıflama durumu olursa dağılır. Sonlu egonun zayıflama haline girmesi durumunda, onun tamamıyla yıkımı ve yok olması demektir. Şu halde ömrümüzde gerçekten, egomuzun günden güne zayıflamasını ve eninde-sonunda pes etmesini yahut giderek daha da kuvvetlenmesini ve saygın, kutsal bir görevi yerine getirmesini belirleyecek olan yapıp-etmelerimizin kalitesidir. Bundan dolayı anılan gerilim hali bir insan için en üstün başarıdır. Şayet insan, bu gerilimi sürdürmede başarılı olur, onu olgunlaştırır, genişletir, güçlendirir ve sağlamlaştırırsa, varlığın merkezinde sonsuz bir yer elde eder. Onun gücü gerilim durumunun gücü ile doğru orantılıdır ve bu güç son seviyesine ulaştığında, insan ölümsüz olur.

Anlaşıldığı kadarıyla, hayatın özü olarak görülen fiil, insan için çok önemlidir. Çünkü sonlu ben, fiilde ölümsüzlüğü arar. Sözgelimi, İkbâl'in düşüncesinde hayatını yüksek gayeler uğruna veren şehit ya da Hz. Hüseyin'in şahadet örneği, bireyin kendi kaderini özgür bir şekilde seçmesi, anılan ölümsüzlüğün kazanılması hususunun apaçık kanıtıdır. Bunun yanı sıra İkbâl'in nazarında ölümsüzlük, yalnızca belli kişilerin kazanabileceği bir hayat olmaktan ziyade; herkes tarafından elde edilebilecek ya da edilemeyecek bir idealdir. Onu elde etmek, sadece kişisel gayret ve sürekli bir mücadele ile mümkündür. (İkbâl, 1965, s. 16-18). Değil mi ki hayat, egoya, ölümsüzlük idealine kavuşmak için geniş bir kişisel çaba alanı sunar. Öyleyse ölüm benliğin kalıcı eylemlerini, en iyi şekilde test eder. İkbâl, bunu "*Ezel sırlarını mı öğrenmek istiyorsun; kendine iyice bak, tek de sensin çok da, gizli de sensin, aşikâr da.*" (İkbâl, 1956, s. 108) ifadesiyle ortaya koyar. İkbâl'in düşünce dünyasında, bireyin yeni dünyalar yaratması için sürekli olarak girişimlerde bulunması gerekir.

İkbâl'e bu noktada şu soruyu sormak yerinde olur: Müslüman olmayanlar da ölümsüzlüğü kazanabilir mi? İkbâl'in bu soruya yanıtı, birincisi, felsefî konuşmak gerekirse, onun felsefe anlayışındaki hoşgörü ve insana yönelik sevgisi esas alındığında, cevabı "evet" olur. Ancak İkbâl'in düşünce dünyasında daha çok Müslümanların içinde buldukları derin uykularından uyanmalarına yönelik bir perspektif söz konusudur. O, Müslümanın her anlamda ancak ve ancak "eylemde" bulunarak başarılı olacağını ve görevini yerine getireceğini dile getirir. Soruyu bu açıdan ele alırsak, onun cevabının "hayır" olduğunu ifade etmek mümkündür.

Görüldüğü üzere İkbâl kendine has üslubu ve fikirleriyle kazanılan ölümsüzlük hakkındaki görüşlerini öne sürer. O, bu bağlamda kendine, maddî dünyadan öte dünyaya nasıl erişilir? Buna bağlı olarak bedeninin zincirlerini nasıl kırmalı? gibi sorular sorar. O, bu tür sorulara yönelik olarak şu yanıtı verir: Eğer insan, benliğini ilâhî nurda gerçekleştirirse, bu durumda bu kâinat da yönlerden, zaman ve mekândan kurtulmuş olacak. Başka bir ifadeyle, insan bu dünyadayken bile dünyevî nizamdan kurtulup ilâhî nizamın zaman ve mekânsızlığına ulaşmış olacaktır. Zira insan Allah'ın kudretine katılmazsa, hayvan ve bitkiden yüksek olan yetisini kazanamaz. Yani insan hakiki insanlığı bulmasa hayvan gibi ölür ve bu durumda ölümsüzlüğü kazanamaz. İkbâl, ölümsüzlüğü kazanmak için ortaya konulan mücadele sonunda elde edilen

ölümsüzlüğü bazen “doğmak” olarak ifade eder. Söz konusu bu doğum, bir anlamda bir tercih meselesi şeklinde görülür. Çünkü bu doğum, arayarak, gayret gösterilerek elde edilen ve bedensel doğumdan farklı bir doğumdur. Anılan doğuma büyük bir önem atfeden İkbâl'e göre bu doğum, insanın serbest bir hareketidir; cesur insan, bu dünyanın karanlığından kurtularak ilâhî nura kavuşur. İlk etapta insan, bu doğumdan korksa da daha sonra hiç beklemediği ve tasavvur etmediği bir âleme gelecektir. Dolayısıyla mücadele eden ve sürekli olarak bir arayış içinde olan insan, ölümsüzlüğü bir hak olarak elde etmiş olacaktır. (İkbâl, 1958, B. 135-149, s. 30-32). Nitekim İkbâl'e göre insan farkında olursa, onun değeri paha biçilemeyecek ve olanakları ise bu evrene sığamayacak kadar büyüktür. Bu durumda insan, başka evrenlerin varlığı hususunda sürekli olarak araştırmalar yapmalıdır. İkbâl'in burada kast ettiği şey, çağdaş bilimsel verilerin başka evrenlerin olduğunu kanıtladığı yönündeki bilgiden ziyade, bir öte âlemin varlığını ve ona ulaşılabilirliği hususunu izah etmekten ibarettir. Bu yaklaşımını, “*İnsana sığın âlemdir; âleme sığınmayan, insandır!*” (İkbâl, 1958, B. 591, s. 134) ifadesiyle özetler.

İkbâl, kazanılan ölümsüzlük ile kader görüşü arasında doğrudan bir ilişki olduğuna işaret eder. O, klasik anlamda ileri sürülen kader anlayışından ziyade, kendine has bir kader görüşü ortaya koyar. Fikirlerini öne sürerken daha çok Kur'ân'ı temel referans olarak kabul eden İkbâl, bu hususta da Kur'ân'a başvurur. O, kader görüşünü temel olarak, “*Bir toplum kendi özündekileri değiştirmede, Allah onların durumunu değiştirmez.*” (Kur'ân, Ra'd (13): 11) ile “*Her insanın hayat defterini boynuna astık.*” (Kur'ân, Ra'd (17): 13) mealindeki ayetlere dayandırır. İkbâl'in düşünce dünyasında bu ayetler, önemli bir yer işgal eder. O, aşırı bir yoruma gidilmeden, Tanrı'nın iradesinin insanın iradesinde yansıdığına ilişkin bir düşünce biçimi ortaya koyar. Konumuzun gidişatı açısından bu yorumu burada noktalararak, İkbâl'in söz konusu kader görüşünü izah edelim.

İkbâl'e göre, her şeyi “kısmet böyle imiş, değiştirilmez” perspektifiyle değerlendiren insan, hem Allah'ın nihayeti olmayan takdir imkânlarını anlamamış, hem de kendi yaratıcı kuvvetlerinin farkına varamamış demektir. Daha belirgin bir ifadeyle İkbâl, “*Kaderin manasını anlamamışsın; ne Ben'i ne Allah'ı görmemişsin.*” (İkbâl, 1958, B. 1128, s. 220) der. Nitekim kendi imkân ve kuvvetlerini bilmeyen ve bunların farkında olmayan insan, sürekli olarak geçmişini düşünür, geçmişin geleneklerinden, onun sönmüş ışığından bugünkü gıdasını, yarınki geleceğini almak ister. Ancak çoktan sönmüş bir ateş, geleceğe yol gösteren bir ışık olamaz. (İkbâl, 1958, B. 1304, s. 266). Bu sebeple insan, kendi imkânlarının farkında olmalı ve gerek rasyonel gerekse pratik açıdan neler yapabileceğini kendine kanıtlayarak, kendi gerçekliğini ifşa etmelidir. Daha açık konuşmak gerekirse, insan mukadderata bağlı değildir, kendi takdirini değiştirebilir, hayatına başka bir yön verebilir. İnsanın en büyük serveti, kendini değiştirebilme kabiliyetine sahip olması değil midir? İkbâl'in ifadesiyle, “*Kara topraktan yetiştim de gül şekline büründüm.*” (İkbâl, 1971, s. 51). Bu durumda bir anlamda, zengin ve fakir, yönetici ve yönetilen Tanrı'nın takdirinden ileri geliyorlarsa bile, bugün fakir olan ya da yönetilen kişi, mukadderatını değiştirip hayatına daha iyi bir şekil verme olanağına sahiptir. İkbâl, kişinin mukadderatını değiştirebileceği hususunu “Karınca ve Kartal” şiirinde ortaya koyduğu metafor ile ifade eder. Bu şiirde, yolda karşılaşılan bir karınca ile kartalın konuşması ileri sürülür. Karınca, tozun toprağın arasında gezerken insanların

ve hayvanların ayaklarının altında ezilmekten ve perişan olmaktan şikâyet eder. Buna karşın kartal göklerde uçarak avının peşinde koşar. Karınca, bir anlamda, bunu kendisine yapılan bir haksızlık olarak değerlendirir. Kartal ise, bunun sebebinin yaratılıştaki bir haksızlık değil, karıncanın kendisinin kendini küçük görmesinden ve başkalarının bıraktığı kırıntıların peşine düşmesi olduğunu söyler. Kartalın ise gözü yükseklerde ve bu sayede makamı da yücedir. Kendine güvenen ve yüce amaçlara sahip olanlar her zaman yükselirler. (İkbal, 2014, s. 123). Dolayısıyla, insan, bulunduğu konumdan daha iyi yerlere gelebilmek için mücadele etmeli, daima aktif bir yaşam içerisinde bulunmalı ve bu doğrultuda kendisi için verilen bir takdirin değişmesini arzulu bir şekilde istemelidir. İkbal'in haklı olarak belirttiği üzere, *"Bu takdirden ciğerin kan olursa, Allah'tan başka bir takdirin hükmünü dile."* (İkbal, 1958, B. 981, s. 188). Çünkü Allah'ın ebediliği, onun içinde sonsuz imkânların mevcut olmasından gelir; bizim gördüğümüz imkânlar, bunun yalnızca ufak parçalarıdır; yani O'nun takdirleri bitip tükenmez. Bu nedenle İkbal'e göre, insan kendi musibetlerini, başına gelen kötülükleri "nasip böyle imiş" diyerek kabul edip kadere boynunu bükmemelidir; çünkü durumunu değiştirmek kabiliyeti kendisine verilmiştir. İnsan kendi imkânlarını bildikten sonra yol istikametini de değiştirebilir. Başka bir deyişle insan, dünyayı kendi iradesine göre değiştirebilir; hep o içinde bulunduğu seviyede kalırsa kabahat kendisindedir. İnsan toprak gibi değersiz, alçak, önemsiz olunca takdir onu rüzgârlara verir, her yel, onu başka bir yere atar. Ancak taş gibi olduktan sonra zayıfları kırıp başkalarının hayatına tesir icra edebilir. (İkbal, 1958, B. 982-985, s. 188-190).

İkbal'e göre, insan kendi benliğini tanımayınca, birtakım manasız sabit fikirlerin esiri olmaktan kendini alıkoyamaz ve böylelikle ölümsüzlüğünü nasıl kazanacağından bihaber olur. Bu bağlamda, ölümsüzlüğü kazanmak doğrultusunda, insanın yaratıcı kuvvetlerini engelleyen şey, eğer bir din ise; bu din, şeytanî bir aldaniş yahut afyondan başka bir şey olamaz. Değil mi ki, insanın bütün iyi ve yaratıcı kuvvetleri kendisine Allah'tan verilen bir emanettir. Bu anlamda hakikî bir din, insanın yeryüzünde yapmakla mükellef olduğu vazifeleri unutturmaz. Aksine anılan meselede nasıl mücadele etmesi gerektiği konusunda doğru yolu gösterir. Daha belirgin bir ifadeyle İkbal bunu şöyle ifade eder: *"Vay o dine ki seni uyutuyor, seni derin uykularda bırakıyor. Bu, sihir ve afsun mudur, afyon hapı mıdır, din midir?"* (İkbal, 1958, B. 991-992, s. 191).

İkbal, Müslümanların dünyayı terk ve insanlardan uzaklaşma şeklindeki kuramlara inanarak zavallı bir duruma düştüklerini vurgular. Dünyadan uzaklaşma, maddi ve fani olan dünyadaki mal-mülk-makam, heves ve hırstan kurtulmak olarak anlaşılır. Ancak Müslümanlar bunu, yanlış anlayarak, her konuda mücadele edip, çalışıp çabalayarak her alanda ilerleme ve gelişmeyi terk etmek olarak algıladılar. Bu durum, İslâm dünyasında başta birey ardından da toplumsal olarak zayıflama ve gerilemeye sebep teşkil etmiştir. İkbal, haklı olarak, bu durumun Kur'ânî bir dayanağının olmadığını ileri sürer. Zira Müslümanların eski görkemli zamanlarından uzaklaşmalarının temel sebeplerinden birinin kaderlerine boyun eğme anlayışından ileri geldiği ifade edilir. İkbal'in yaptığı tespite göre, Müslümanların bu duruma ve daha da kötüye gitmesine sebep olacak olan şey, kader anlayışının algılanma şekline kaynaklanır. Bütün insanlığın ve özellikle de Müslümanların sorunlarını kendine dert edinen İkbal, bu probleme yönelik çözüm önerisi olarak, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, ölümsüzlükle bağlantılı farklı bir kader anlayışı geliştirir.

Kazanılan ölümsüzlük, İkbâl'in felsefe sisteminde merkezi bir konumda yer alan benlik kavramı ile bağlantılı olarak ifade edilmektedir. Bu mesele ele alınırken kendi felsefî sistemine bağlı kalan İkbâl, benlik felsefesinin önemini ve değerini sürekli olarak pekiştirmekte ve bu vesileyle faaliyet/pratik felsefenin yolunu ve yöntemini ileri sürmektedir. Bu bakımdan kazanılan ölümsüzlük kavramı, son derece kayda değer bir öz taşımaktadır.

İkbâl'in bu hususta ortaya koyduğu tespit ve çözümlenelerde ileri sürdüğü fikirler, kimi noktalarda paradoks olarak anlaşılabilir, organik bir bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde bir tutarlılık arz ettiği görülmektedir. Onun kazanılan ölümsüzlük kavramı bağlamında öne sürdüğü ufuk açıcı olan kader görüşü, klasik kader yaklaşımından farklı, insana mücadeleyi, hareketliliği, dinamikliği öğreten bir görüş şeklinde aktarılmaktadır.

Sonuçta İkbâl'e göre, insan, mevcut durumda kalmamalı, mücadele ile dinamik bir yapı içerisinde bu kâinattaki zincirlerden kurtularak ölümsüzlüğü arzu etmeli ve kazanmalıdır. O, bu fikirlerini *"Binlerce sene yaratılışla beraber bulundum. Ona bağlanıp kendimden geçtim. Lakin bütün maceram şu iki kelime içindedir: yonttum, taptım, kırdım."* (İkbâl, 1956, s. 31) ifadesiyle özetler.

Görüldüğü üzere, İkbâl, kazanılan ölümsüzlük konusunda, Farabî'den farklı olarak daha çok İslamî anlayışa bağlı kalmaktadır. O, bu konudaki düşüncelerini insanların yapıp-etmelerine dayandırarak, insanın dinamik, güçlü, aktif bir yapıda olması gerektiğine ve eylemlerinin erdemli olup olmadığına bağlar. Bu perspektif hem felsefî hem de sosyolojik tespitlerin bir yorumudur. İkbâl'in bu görüşü, temel esaslar itibarıyla İslami düşünceye yakın olsa bile, heterodoksal bir yorum içermektedir.

## Sonuç

Eskatolojik söylemler ışığında ortaya konulan yaklaşımlarda ölümden sonraki hayatın aydınlatılması amaçlanmaktadır. Nitekim bu hususta düşüncelerine başvurduğumuz filozoflardan Farabî ve İkbâl'in eskatoloji içinde öne sürdükleri ölüm sonrası hayata ilişkin farklı felsefî yorumlar, bir yandan içeriğiyle öte yandan işleviyle anlamlı bir öz taşıyan temel varoluşsal ifadelerdir. Bu bağlamda kazanılan ölümsüzlük, Farabî için daha çok aklın yetkinleşmesi ve eylemlerin olgunlaşması iken, İkbâl için ise Tanrı'ya inançtan sonra gelen, insanın nihai konum ve kazanımı ile iç içe olan bir değerdir. Ayrıca Farabî cahil ruhlardan söz ederken, bu nefislerin ölümsüzlüğü kazanamamasına "bir yok oluşa" işaret eder. Ancak bu yok oluş bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü gerçek anlamda din, her kişinin hesaba çekilip bunların hepsinin karşılıklarını bulacağını ifade etmektedir. Ancak Farabî, yetkinliğinden tamamen uzak olan insan nefisleri için karşılık olarak yok oluşu en kötü ceza olarak kabul etmektedir. Onun bu yaklaşımı İslamî görüşe ters düşmekle birlikte, felsefî açıdan konu itibarıyla heterodoksal bir yorumdur. Öte yandan İkbâl ise benliğin zayıf ve güçlü olması durumlarına dikkat çekerek, kişinin ölümsüz olup olmayacağına karar verir. Doğrusunu söylemek gerekirse, Farabî'nin ifade ettiği cahil ruhlar ile İkbâl'in ortaya koyduğu benliği güçsüz olanların aynı kişilere tekabül ettiğini söylemek mümkündür. Çünkü hem cahil ruhlar hem de benliği zayıf olanlar, bu varlıklarını salt bu dünyaya adamaktadır. Bu bakımdan hem Farabî'nin hem de İkbâl'in kazanılan ölümsüzlük kavramlarını ahlak felsefesi bağlamında temellendirmeye çalıştıkları

görülmektedir. Doğrusu, Farabî'nin dile getirilen görüşlerinin felsefenin değerine atıf olarak aktarıldığını söyleyebiliriz. O, felsefeye verilen değer sayesinde kişinin hem bu dünyadaki hem de diğer dünyadaki hayatının anlam kazanacağını ve istediğini elde edebileceği vurgusunu ifade etmektedir. İkbâl ise daha çok bir "eylem felsefesi"ne dikkat çeker. Onun düşüncelerinden hareketle, bir kimsenin bu hayattaki yapıp-etmeleri, mücadelesi, amacı ve dinamikliği bir öte hayatın hazırlayıcı niteliğindedir. Başka bir ifadeyle, insanların etik ilişkilerinin ve ahlâklı yaşamlarının ölümden sonraki hayat ile doğrudan bir bağlantı kurduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca Farabî kazanılan ölümsüzlüğü, Tanrı'ya atıf yapmadan ifade ederken, İkbâl ise Tanrı'ya ve Kur'ân ayetlerine dayandırmıştır. Ancak yine de her iki filozofun kendi inanç sistemlerinden ödün vererek, bu konuda paradoksal bir tavırla bir olsa, felsefe disiplininin önemine dikkat çekmeye çalıştıkları görülmektedir.

## KAYNAKLAR

- ARİSTOTELES, (2011), *Ruh Üzerine*, (trc. Zeki Özcan), Ankara: Birleşik Yay.,
- AYDIN, Mehmet, (1982), "Farabî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslami İlimler Enstitüsü Yayınları*, Ankara, S. 5.
- \_\_\_\_\_, (1990), *Din Felsefesi*, İzmir: D.E.Ü. Yayınları.
- \_\_\_\_\_, (2000), *İslâm Felsefesi Yazıları*, İstanbul: Ufuk Kitapları.
- AYDINLI, Yaşar, (2008), *Farabi'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz Yayınları.
- AZ, Mehmet Ata, (2017), "Farabi'de Ruhun Ölümsüzlüğü Meselesi", *Karşılaştırmalı Dini Araştırmalar/Turkish Studies*, Volume 12/20, Ankara, Summer.
- FARABÎ, (1987), *Fusulü'l-Medeni*, (trc. Hanifi Özcan), İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- \_\_\_\_\_, (2001), *El-Medinetü'l Fâzıla*, (trc. Nafiz Danışman), Ankara: MEB Yayınları.
- \_\_\_\_\_, (2012), *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, (trc. Mehmet S. Aydın ve diğerleri), İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- GÜNDOĞAN, Saim, (2017), *Muhammed İkbâl'de Ölümsüzlük Düşüncesi*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- HICK, John, (1976), *Death and Eternal Life*, London.
- <https://www.vocabulary.com/dictionary/heterodox/04.02.2019>.
- IQBAL, Muhammad, (1996), *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Institute of Islamic Culture.
- İKBAL, Muhammed, (1956), *Şarktan Haber*, (trc. Ali Nihat Tarlan), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

\_\_\_\_\_, (1958), **Cavidnâme**, (trc. Annemarie Schimmel), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

\_\_\_\_\_, (1965), **Cavid'e Hitap**, (trc. Hüseyin Perviz Hatemi), İstanbul: Yeni Matbaa.

\_\_\_\_\_, (1971), **İkbal'den Şiirler Şarktan Haber ve Zebûr-u Acem**, (trc. Ali Nihat Tarlan), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

\_\_\_\_\_, (2013), **İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşâsı**, (trc. Rahim Acar), İstanbul: Timaş Yayınları.

\_\_\_\_\_, (2014), **Bir Şahinsin Sen Muhammed İkbal'den Gençlere Şiirler**, (trc. Halil Toker), İstanbul: Demavend Yayınları.

JENNİNG, Herbert Spencer, (1980), "A Biological View of Life After Death", **Death and Dying**, (ed. David L. Bender and Richard Hagen), New York.

### **Kur'ân-ı Kerim**

KOÇ, Turan, (1991), **Ölümsüzlük Düşüncesi**, İstanbul: İz Yayınları.

MACCULLOCH, J. A., (1981), "Eschatology", **Encyclopaedia of Religion and Ethics İçinde**, James Hastings (Ed.), Vol. V, Edinburgh: T. & T. CLARK LTD.

PLATON, (1997), **Timaios**, (trc. Erol Güney-Lütfi Ay), İstanbul: MEB Yayınları.

RAHMAN, Fazlur, (1996), **Ana Konularıyla Kur'an**, (trc. Alparslan Açıkgenç), Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

RIES, Julien, (1987), "Immortality", **The Encyclopedia of Religion**, (ed. Mircea Eliade), New York: Macmillan Publishing Company, Collier Macmillan Publishers, London.

RUSSELL, Bertrand, (2006), **Neden Hıristiyan Değilim**, (trc. Ender Gürol), İstanbul: İlke Kitap.

TILLICH, Paul, (1962), "Discussion by Paul Tillich", **The Nature of Man in Teolojical and Pyschological Perspective**, (ed. By Simon Doniger), New York: Harper and Brothers Publishers.

UNAMUNO, (1986), **Yaşamın Trajik Duygusu**, (trc. Osman Derinsu), İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

YASA, Metin, (2001), "Ölümden Sonra Hayatın Psikolojik Değeri", **Tasavvufi İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Ankara.

\_\_\_\_\_, (2012), "İslâm Öncesi Felsefede ve İslâm Felsefesinde Eskatolojiye Yönelik Bazı Temel Görüşler", **Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi**, İstanbul, S. XVI.

YAZOĞLU, Ruhattin, (1999), "Ölümsüzlük İnancının Dayandığı Temeller", **EKEV Akademi Dergisi**, C.2, S. 1, Kasım.