

Düşüncenin yapısına baktığımızda onun, sınırlanamadığını, ait olduğu sınırları aştığını, süreklilik arzettiğini, birbirinin gerek şekil gerekse muhteva bakımından bazen ayrı bazen de devamı olma niteliğini sürdürdüğünü görürüz. Bu durum düşünceye, kendi dışındaki dünyada hiç bir şeyin yabancı olmadığını ifadesidir. Dolayısıyla düşünce, temel karakteri bakımından sabit ve statik değil; aksine dinamik ve bir tohum gibi, zamanı gelince içinde varolan sınırsızlığını ortaya koyan ve dinamik bir şekilde kendini ifade eden bir bütündür.

Bu çerçevede düşünüldüğünde iki farklı dünyanın ve iki değişik kültürün insanı olan William James ve Muhammed İkbâl arasında aynı malzemeyi farklı işlevler ve kullanımlar halinde sunmada birleştiklerini görmekteyiz. Bunun içindir ki bu yazımızda iki düşünürün din, dini tecrübe ve kötülük problemlerine dair öne sürdükleri meliorizm (iyileştiricilik yolu) anlayışlarını sistemlerinde nasıl ortaya koyduklarını sunmaya çalışacağız.

William James'in Din anlayışı

William James(1842-1910), Amerikan pragmatizminin kurucularından biridir. Pragmatizm, temel görünüm olarak Amerikan hayatının bir çok karakteristiklerini yansıtan bir felsefedir.¹ Pragmatizm, bir standart olarak inanç ve fikirlerin pratik sonuçlarını, değer ve doğruluklarını belirlemek için kullanılan bir felsefe, bir metod ve bir tavidir. James, düşüncesinin genel çerçevesini oluşturan pragmatizmi, bakışı ilk şeylerden, prensiplerden, kategorilerden, farzedilen zorunluluklardan, son şeylere, semereler, sonuçlara ve olgulara çevirmek olarak tanımlar.

James, düşünce sisteminin tümünü iki temel merkez üzerine kurar. Bunlardan ilki, eğilim ve amaçlarını giderme yönünde güdülenen, çeşitli uzanımlara sahip insan anlayışı, ikincisi tüm felsefi meselelere uyguladığı tecrübi metod ve onun uzanımı olan anlam ve doğruluk teorisidir. James pragmatizminin ilk merkezi, felsefeye girişine temel olan psikolojidir. Onun düşüncelerinde bu psikolojizm yoğun bir şekilde hissedilir. O, literatürde temel psikoloji kitabı kabul edilen *The Principles of Philosophy* ile bir anlamda zihin felsefesi yapmış ve böylelikle insan anlayışını oluşturmuştur. James felsefesinin ikinci merkezi tecrübeciliktir. Ona göre her felsefi durum, eylem ile pratikte test edilerek çözümlenmelidir. Zira felsefi bir iddia veya sistem hayatta idrak edilemez sonuçlara sahipse pragmatik olarak anlamsızdır. Anlam ise, düşünürün somut ve pratik ilgilerini bağlı olduğundan ancak fonksiyonunu yerine getirirken tanımlanabilir. Dolayısıyla bir önermenin anlamı ferdin hayatında bazı etkilere sahip olduğu müddetçe doğrudur. James'in düşüncenin değerini pratik hayattaki uygulamalara bağlaması, eylem için işe yarayan aletlere, araçlara sahip olmak içindir. Bu sebepten James'e göre bir düşünceye yararlıdır demekle doğrudur demek aynıdır.

James düşüncesinin bu ana çizgileri, onun epistemolojisi; anlam teorisi, pragmatik doğruluk anlayışlarını, metafiziğe dair görüşlerini yansıttığı radikal

* Erciyes Üniversitesi Felsefe Tarihi Öğretim Üyesi

1) H. H. Titus, *Living Issues in Philosophy*, New York, 1967. s. 148.

tecrübeciliği ve onun uzanımı olan çoğulculuğu, monizmi reddedişini, meliorizmini, din anlayışını, dini tecrübe hakkındaki görüşlerini oluşturmuştur.

James'e göre din, hayata bağlı ve onun vazgeçilmez bir unsurudur. James, en temelde dinin kainatı algılayışımızla ilgili bir tavırla yakından ilgili olduğunu, diğer bir ifadeyle dinin temelinde kainatı nasıl kabul ettiğimiz yattığını ileri sürer.¹ James'e göre din, insanın en acil şahsî arzularını tatmin eder; hayatı zenginleştir, neşe katar, Hristiyanlıkta olduğu gibi, ahlaka dönüşür. Onun dinî olayları en temelde psikolojik açıdan incelemesi ve araştırması, uzmanlık alanından değil, şahsiyette dinin temellerini görmesinden ileri gelir. Zira dinî olaylar ona göre şahsiyeti değiştiren olaylar sınıfına aittirler.² Dolayısıyla James için din, esas itibarıyla şahsî bir iştir ve onun fonksiyonu fertte şahsiyetin merkezini değiştirmek, onu bencil ve maddi heyecanlar vadisinden ruhanî ve manevî heyecanlar alanına geçirmek olmalıdır. Bir insanın şahsiyeti, duygu veya mizacı inancın kabulünde ve şekillenmesinde baş rol oynadığı kabul edilirken James, hislerin ve davranışın dinî teorilerden daha değişmez olduğunu ve bu yüzden din mührüyle damgalanmış her duygunun dinî hayat için daha sağlam temel sağladığını ifade eder.³

James'e göre dinin delili, elbette, a posteriori ve pragmatiktir. Bunlar tamamen tecrübeden ve tecrübenin zorunlu doğrularından çıkarılmıştır. Dinin doğruluğunu işaret edenler; insanın algıları, arzuları ve ihtiyaçları ve ayrıca bir analogi olan, "ilahilik" postülalarıdır. Bu yüzden James, din alanında kendine tabiat üstüçülük ile tabiatçılık arasında yer aramıştır. O, insan tecrübesinde yüksek hakikatlerin algılandığını söyleyerek; "bir şey iner...bize, kendisine sadakat borçlu olduğumuz şeylerde bir Ruh olduğunu söyler;" "...inanın daimi tecrübeleriyle her zaman kendini genişletir"⁵ der.

James'e göre kainatta yüksek bir hayatın varlığına işaret eden bu tecrübeler, dünya ile ilgili olmayan, ruhanî mahiyette tecrübelerdir. Bu durumu *Pluralistic Universe*'de şöyle ifade eder; "İnanan insan, hayatının hassas parçalarının onun dışındaki kainatta işleyen parçalarla aynı nitelikte olduğunu ve aynı şekilde devam ettiğini görür"⁶ "İnananların, vizyonu vardır ve onlar, yardımın geldiği görünmeyen bir manevî bir çevrede oturduğumuzu, ruhlarımızın, daha yüksek bir ruhla gizemli bir biçimde birarada olduğunu bilirler."⁷ James, *The Varieties of Religious Experience*'inde de şöyle yazar; "insan bilincinde gerçekliğe ait bir duygu, objektif varlığın bir duygusu, oradaki bir şey diye adlandırdığımız, özel ve hususi duygulardan daha derin ve daha genele işaret eden duygu mevcuttur."⁸

James'e göre insanın istekleri, giderilmesi için manevî bir nizam ihtiyacı duyan dinî inançların varlığı hakkında bize güçlü pragmatik delil verir. O, şöyle der: "... Güvendiğimiz, görülmeyen manevî bir nizamı, fiziki aleme eklemeye hakkımız

¹ William James, *The Varieties of Religious Experience*, New York, 1985, s. 41.

² E. Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. H. Katipoğlu, M. E. B. İstanbul, 1988, s. 348.

³ James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 504.

⁴ James, "Is Life Worth Living?" *The Will to Believe*, New York, 1897, s. 42.

⁵ James, *A Pluralistic Universe*, New York, 1909, s. 307

⁶ James, *A Pluralistic Universe*, s. 307

⁷ James görüşlerinin bir kısmını Fechner'e borçlu olduğun tasdik eder; James, Fechner'in fikirlerinin direkt tecrübi doğrulamaksızın olduğuna inanır." James, *A Pluralistic Universe*, s. 308.

⁸ James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 58

vardır, eğer hayat böyleyse, yaşamağa daha değer görünür"¹ Ona göre insanın bu istekleri, sadece dinin çözebileceği bir huzursuzlukta düğümlendiğinden dolayı insan, bir inanç vasıtasıyla felaha ereceği kurtuluşunu tabii olarak arar. İnsanın kurtuluşu işe onu, yüksek kuvvetler ile uygun ilişkiye geçiren din vasıtasıyla gerçekleşir.² James'e göre dine inanç, görünen dünyada karşılanamayan ihtiyaçlar olgusuyla da güçlenir. O, "İhtiyaçlarımız eğer görünen dünyada karşılanamıyorsa bu, görünmeyen bir alemin varlığına niçin işaret olmasın?"³ diye sorar. Diğer taraftan James, "Kainatla aslı ilişkilerde ihtiyaçların karşılanmaması ve giderilememesi, yanlış bir şeylerin işaretleri sayılabilir."⁴ der.

James'e göre dini fenomen, son analizde dahi tecrübenin tüm diğer verileri gibidir. Bu bakımdan din, kötü zihinci ataklara karşı savunulabilir. Bu noktada Perry'nin dediği gibi " James, dini bir başlangıç noktası kabul etmiş ve onu doğrulayana kadar ona sadık kalmıştır"⁵

James'in dini duygu ve tecrübe ile temellendirmeye çalışması, rasyonalizme karşı oluşundandır. O, bu noktada dinin bir müttefiki olarak tecrübeciliğe hürmet eder. O, "...böylesi bir ampirizmin, ince ve radikal diyalektikten, veya dinî hayattan daha tabii olduğuna inanırım."⁶ diyerek felsefesinin çoğulcu görünümünü, dinin müttefiki olarak ilan eder. Zira çoğulculuk, ona göre dinle ilgilerinde hürriyet ve kötülük probleminin en mümkün açıklamaları sağlar.

James'e göre pragmatik tecrübî yaklaşımdan zuhur eden din, elbette, pragmatik bir testten başarılı şekilde geçebilir. O, şöyle der: "Güvendiğimiz Tanrı, ihtiyacımız olan ve faydalandığımız Tanrıdır, Tanrının bizden talepleri, bizim de ondan taleplerimiz vardır ve bu talepler birbirinin takviye ederler."⁷

İnsan tecrübesinin yükselişinde din, James pragmatizmi tarafından hayatın bir modu olarak kabul edilir. Din, plastik çevreye en elverişli bir uyum meselesi, hayattaki bir elaman gibi kabul edilir.⁸ Bu sebepten James'e göre din, dünyayı daha iyiye dönüştürerek, ahlak alanına katkı yapar.

James'e göre dinî ihtiyaçların giderilmesi, açıktır ki, inancın kabulünü ve şüphenin reddini ihtiva eder. İnsan, "akılcının, din ikna edici kanıt bulunana dek reddedilmelidir şeklindeki ısrarını" saçma bularak, reddetmelidir. Bu yüzden, dinin mevcut olduğunu ileri süren varsayımdan korkmamalıyız; "yanlış düşmemek korkusu ile dini kabullenmek doğru olabileceği ümidinden daha akıllıcadır." James'e göre tüm tutkulara karşı olan zihin değıldir; aksine kanunun altında yatan bir tutkuyla birlikte olan, zihindir.⁹ Bundan dolayı "inanmak, hikmetin bir parçasıdır; ihtiyaçlarımızın çizgisindeki şeydir"¹⁰ Kısaca bir insan için 'istekler,

1 James, "Is Life Worth Living?" *The Will to Believe*, s. 52.

2 James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 508.

3 James, "Is Life Worth Living?" *The Will to Believe*, s. 56.

4 James, *A Pluralistic Universe*, s. 33.

5 R. Barton Perry, *Thought and Character of William James*, Boston, 1935., s. 467.

6 James, *A Pluralistic Universe*, s. 314-315.

7 James, *A Pluralistic Universe*, s. 331.

8 Perry, *Present Philosophical Tendencies*, New York, 1955, s. 268.

9 James, "The Will to Believe", *The Will to Believe*, s. 27.

10 James, "Is Life Worth Living?" *The Will to Believe*, s. 59.

güvenilmesi gerekenlerdir; onların giderilmesi, hayatta takip edeceğimiz rehberlerdir." Bu noktada inanç, "insanın yaşamındaki güçlerden biridir."²

James felsefesinin karakteristik teması, duyuşal öncelik ve manevi ihtiyaç gibi tam anlamıyla akli olmayan faktörlerin, belli inançlar için işlev görmesidir. Psikolojik açıdan James, klasik anlayışa zıt olarak insan varlığını temelde, akli olarak değerlendirmez. Ona göre insan organizmasının en temel görünümü, onun merak etme ve arzu duyma özelliğidir. Çabalama, arzulama ve gayelerini gerçekleştirme insan hayatında en tepede olan gerçekliklerdir. Eğilimlerin ve gayelerin gerçekleştirilmesi herhangi zihni bir kural ve ilkeden daha güçlüdür. Eğer hayatın merak ve arzu duyma görünümleri akıldan daha güçlü ise, insanın ihtiyaç, amaç ve arzularına değer vermeyen, onları gözönüne almayan inançla ilgili saf akli doğrulamalar uygun olmayacaktır.

Felsefe tarihinde filozoflar, akli zeminleri inançların doğrulanması için tek başına yetkin kabul ederler. Bunun zorunlu sonucu olarak, bir şeye inanan biri, uygun ve apaçık kanıtla ona inanmalı önermesi ortaya çıkar.³ James, filozofların ortaya koydukları bu standartların dışına çıkar. O, *The Will to Believe* adlı makalesiyle "inanma hakkını" savunur. Bu bakımdan "inanma iradesi" James düşüncesinin en eleştirilen kısımlarından biridir. İnanma iradesi zihni olarak karar verilemez durumlarda yapılan bir tercihtir. O, bu durumu şöyle ortaya koyar; "zihni olarak karar verilemez eşsiz bir tercih ile karşılaşan bir ferdi tahayyül edelim; o, hayati önemdeki bir mesele ile karşılaşmıştır, fırsatı biricik ve kararı geri dönülmezdir. Yine o, pragmatik zeminde septik olarak kalamaz ve bununla beraber her hangi bir şüpheli olmayan zihni tutum da açıkça kanıtlanamaz. Muhtemelen "The Will to Believe" deki en ünlü pasajında James, bu durumda hatta zorunlu olarak inancın doğrulanabileceğine inanır. O, şöyle der:

"Bizim duyuşal mahiyetimiz, önermeler arasında sadece meşru olarak değil aynı zamanda gerekli olarak tercih yapmalıdır. Eşsiz bir tercihe, tabiatı gereği zihni zeminde karar verilemez."⁴ Bu şartlar altında ferd, böyle yaparak ortaya çıkan sonuçlar sebebiyle -o, inancını uygun kanıt ile doğrulayarak- duyuşal zeminde bir inanca meşru olarak bağlanır.

James'in burada temel olarak kabul ettiği durum, zihni olarak karar verilemez ve eşsiz seçim durumunda yapacağı, yapması gereken pratik bir karar ile karşı karşıya gelmesidir. Böylesi bir durumda ferdin uygun kanıt beklemesi irrasyoneldir. Bunun yanısıra böylesi bir durumla karşılaşması da ferdin dışında bir olaydır. Asıl burada dikkate değer olan, böylesi bir durumda yapılan tercihin, bir önermeye inanç durumunda inancın kendi sonucunu oluşturması, bir bakıma onu doğrulamasıdır. Bundan dolayı James, ferdin başarısının risk alarak, inancına güvenmekten geldiğini vurgular. Sözgelimi, hayatın yaşamağa değer olup olmadığı gibi meselelerde, inanç kendi sonucunu belirler. Hayatın yaşamağa değer olduğuna

¹ James, "Reflex Action and Theism," *The Will to Believe*, s. 131-32.

² James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 505. İncanın toplam yokluğu şahsiyetin çöküşü anlamındadır. Bu patolojik depresyonda olabilir. İnançhayattan bağıksız gerçeklikle doğrulanır. Çoğunluğun yaptığı gibi sunsuza inanılır ve hayat mümkünde tekrar büyür.

³ E. Kappy Suckiel, *The Pragmatic Philosophy of William James*, London, 1984, s. 72-3.

⁴ James, *The Will to Believe*, s. 20

inanan birisini bu duygu, kötülüğün, hayatında problem olan şeylerin ve kendini en iyi şekilde gerçekleştirmenin üstesinden gelmeğe götürür.¹

Muhammed İktbal'in Din Anlayışı

Muhammed İktbal(1877-1938), İslam dünyasının 20. yüzyılda yetiştirdiği önemli fikir adamlarından biridir. Doğu ve Batı'yı derinliğine bilen ender bir şahsiyettir. O, yaşadığı dönemin üç düşünce sisteminden etkilenmiştir. Bunlar etkileyici ve belirleyici olarak İslam düşüncesi, bu düşünceye uyarladığı Hint ve Batı düşüncesi. İktbal'in gayesi, İslam dininin temellerini objektif bir şekilde incelemek, modern felsefi terimlerle İslamı yorumlamaktır.² Geçekten onun asıl amacı, Batı kültür ve felsefesinin Kur'an'ın dünya görüşüyle aslı uyumunu göstermektir. O, şöyle demektedir;"Avrupa kültürü, entellektüel yanıyla İslam kültürünün bazı çok önemli safhalarının gelişmiş bir şeklidir." Fakat bununla birlikte İktbal, "Tek korkumuz, Avrupa kültürünün parlak dış görünüşünün bizim için ayak bağı olup bu kültürün gerçek içyüzünü görmemize engelleme ihtimalidir."³ diyerek böyle girişimlerin dikkatlice olması gerektiğini ifade eder. Bu fikirleri düşüncelerinde ve eylemlerinde gerçekleştiren İktbal'i, R. A. Nicholson "Doğu ve Batıyı düşüncelerinde birleştiren" ilim adamı olarak nitelendirmektedir.⁴ Fazlur Rahman da onu ana ruh ve karakterde sentezci bir mütefekkir olarak tanımlar.⁵ Ancak buradaki sentezcilik, kelimenin salt anlamıyla birbirine bitişiren anlamında değildir.

İktbal, sistemini kurarken insan-ı kamil anlayışında, Nietzsche'den⁶ Tanrı konusunda, Eucen, Lotze, Hegel'den, Ego meselesinde, Bradley ve Lange'dan⁷ din, dini tecrübe ve kötülük probleminde Whitehead ve W. James'ten⁸, gerçeklik konusunda Royce'tan⁹ etkilenmiş, fikirler ödünç almış, sistemine uyarlamıştır. İktbal, genelde din, ve kötülük probleminin üstesinden gelmeye yönelik meliorizm anlayışında, özelde de dini tecrübe konusunda geniş ölçüde W. James'ten görüşler aldığını *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Teşekkülü* adlı kitabında ifade eder.¹⁰

İktbal'e göre din, "içtenlikle kabul edildiğinde ve tam manasıyla kavrandığı taktirde karakter ve kişiliği büsbütün değiştirebilecek güçte bir genel hakikatler sistemidir."¹¹ Bu tarife göre dinin başlıca amacı insanın iç ve dış dünyasını yönlendirmek ve temelinden değiştirmektir. Ona göre temel hakikatler hiç kimse

1 James, *The Will to Believe*, s. 54-55.

2 M. İktbal, *Reconstruction Of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1977, s.7. (Bu dipnot bundan sonra (R.) ile gösterilecektir.

3) R., s. 7

4) J. Khatoun, *The Place of God, Man and Universe, in Iqbal's Philosophical System*, Lahore, 1973, s. 16

5 Fazlur Rahman, *İslam*, çev. M. Aydın-M. Dağ, İstanbul, 1981, s. 231

6 B. A. Dar, *A Study in Iqbal's Philosophy*, Lahore, 1971, s. 48

7 A. Schimmel, "Western Influence on Iqbal's thoughts" in *A. Critical Study in Iqbal* ed by, M. H. Siddiqi, Lahore, 1977, s. 139.

8 A. Schimmel, s. 139

9 J. Khatoun, *The Place of God, Man and Universe, in Iqbal's Philosophical System*, s. 34.

10 R., s. 8, 15; 17; 18; 23; 81; 82; ; 28-61; 124-125; 182-185; 193-197.

11 R., s. 2

tarafından hedefinden saptırılmaz ve hiç kimse şüphe götüren prensiplere dayanan fiil ve hareketlerde bulunmak istemez ve bu durumdan kaçar.

İkbal'e göre, dinin temel prensipleri, akli temele, müsbet ilim dogmalarından daha çok ihtiyaç duyar. Zira her iki duygu aynı kökten olup birbirini tamamlarlar. Bu iki duygu arasındaki ilişki şöyledir; "Biri gerçeği, ayrıntılarıyla kavırken (*grasp*) öteki bütünü kavrar, biri hakikatın ebediliğini diğeri geçiciliğini tahlil eder. Biri gerçeğin tümünün varlığıyla mutlu olurken, öbürü belirli bir bölümünü gözümüzün önüne sermek yoluyla bütünü enine boyuna incelemeyi amaçlar. Yeniden canlanmaları için ikisinin de birbirine ihtiyaçları vardır. Hayattaki fonksiyonları ölçüsünde gerçeği görmeye çalışırlar.¹

İslamiyette akli temelleri araştırma bizzat peygamberlerle başlamıştır. İkbal" akli hallerimizle sebep ve neticenin organik bağı öylesine sımsıkıdır ki bunun, bir durumu değer yargılarımıza göre basit veya değerli olarak değerlendirdiğimiz ölçülerle hiçbir ilişkisi yoktur."² der. İkbal, naturalist teorilerin iddia ettikleri gibi dinin insanoğlunun engel tanımayan serbest hareket için uygun bir periler diyarı bulmaya uğraşan, bu reddedilmiş muharriklerden meydana gelmiş bir masal olduğunu reddeder Bu nazariyelere göre dini inanışlar ve dogmalar, doğanın ilkel teorilerinden başka birşey değildir ve insanoğlu bunlarla hakikati ilkel çirkinliğinden kurtarmaya ve hayat gerçeklerini yansıtmaktan çok gönlünün muradına yakın birşeylerin varolduğunu göstermeye çalışmışlardır. İkbal, hayat gerçeklerinden korkakça kaçıp kurtulmaya çalışan dinlerin, sanat türlerinin bulunduğunu inkar etmez. O'nun bütün iddiası, bunun semavi dinler için doğru olmadığıdır. Zira dini inanç ve dogmaların metafizik bir anlamı vardır. Bununla beraber bunların, doğa biliminin konusu olan tatbiki verilerin yorumu da olmadığını ortaya koyar. Din ne fiziktir, ne de kimya. Dolayısıyla gerçekler ile tabiatın tahlilini, neden-sonuç ilkesine dayanarak hiçkimse yapamaz. "Dinin gerçek amacı insanoğlunun başka bir sahaya ait tecrübesini - dini tecrübesini - açıklamaktadır."³

İkbal dinin, insanoğlunun hususi bir tecrübesinin gerçek özüne erişmeye çalıştığını unuttuğumuzu beyan eder. Başka bir ifade ile din bizzat kendisini bir yasama tarzı olduğu için, Hakikate giden yegane yoldur. Yüce bir tecrübe şekli olarak din felsefesi, ilahiyata ait kavramlarımızı düzeltir veya hiç olmazsa bu kavramları oluşturan salt rasyonel ameliyeden şüphe etmemize sebep olur.⁴

İkbal, dinin insan şuurunu aydınlatması itibarıyla, dinin daha geniş ve kapsamlı bir hayatı aramaktan ibaret olduğunu söyler ve dini hayatın üç dönemine işaret eder. Bunlar; iman, fikir ve marifet. İlk döneminde din, ruhani bir hayatın bir disiplin şekli olarak bireylerin ve toplumun bir hükmü, o hükmün asıl anlam ve amacını rasyonel olarak anlamada kayıtsız şartsız kabul etmesi halinde ortaya çıkar. Bu tutum bir ulusun toplumsal ve siyasal tarihinde büyük önem taşıyabilir, ancak ferдин ruhi inkişafında pek önemli değildir. İkinci dönem, dini hayatın kendini bir çeşit metafizikte araması, mantık itibarıyla ahenkli bir evren görüşü kazanması. Üçüncü dönem ise Mutlak hakikat ile doğrudan temas, arzu ve hevesini beslemeye başlamasıdır. İşte bu merhalede din, hayat ve kudretin şahsi bir şekilde

¹ R., s. 5

² R., s. 106.

³ R., s. 23.

⁴ R., s. 25.

sürdürülmesi meselesini ele alır ve böylelikle fert, hür ve bağımsız bir şahsiyet kazanır. Bu şahsiyet kendini dinin kaide ve kurallarından azad ederek değil aksine kendi şuurunun derinliklerinde dinin gerçek kaynağını bulmak suretiyle kazanılır."¹

Bu anlamıyla din daha geniş ve kapsamlı bir hayatı aramaktan ibarettir. Diğer bir deyişle din insan şuurunu aydımlatan gayedir. Bu itibarla da din, tecrübeyi öne çıkarmada Naturalizmden geri kalmaz. İkbâl'in üzerinde durduğu dinin asıl yönü, şahsiyeti geliştirmesi meselesidir. İkbâl diyor ki; "Dini hayatın nihai hedefi, yani sonlu veya geçici benliğin inşasını, benliğin ebedi bir hayat ameliyesine bağlamasıdır."² Bu yüzden dinin, değerini nihai ilkesini yakalamak ve onunla insanın kendi kişiliğinin güçlerini yeniden bütünleştirmek amacıyla kasıtlı bir girişim olduğu inkar edilmez gerçektir.

İkbâl için, bu dünyada bir şahsiyet kazanma ve öteki dünyada bunu korumayı gerçekleştirecek sadece dindir. İkbâl'e göre şahsiyet kazanma ameliyesi, benliğin hakikati arama çabasının sonu olan, bireyselliğin gerektirdiği sınırlardan kurtulmak değildir.³ Bu ameliye, düşünce ve duygular dünyasında genişleterek hayat, enerji ve kuvvetin daimi kaynaklarına götüren yoldur.⁴

İkbâl, sosyal hayatın ve insanın tüm dertlerini çözebilecek devanın sadece din olduğunu vurgulayarak ancak dinin modern insanı, dini ahlak çerçevesinde modern bilimin ilerlemesinin gereği olan kendisine ait büyük sorumluluk için hazırlayacağını ileri sürer.⁵ İkbâl'in insanlık için tek kurtuluş yolu olarak din üzerinde ısrar etmesi, ruh ve madde ikilisinden oluşan insan birliğini ancak dinin gerçekleştirebileceğine inanmasındandır..

Anlaşıyor ki, İkbâl, dinin yaşantısal yönü üzerinde ısrar ederek, kişiliği değiştirici, şahsiyeti tamamlayıcı yegane öğenin din olduğunu beyan eder. Bununla beraber dinin akli temellere dayanmadığı, dogmalardan ibaret olduğu, konusuna katılmaz ve bunları reddeder.⁶

İkbâl'e göre, dinin temeli imana dayanır. İman ise, tıpkı bir kuş gibi aklın takip etmesi imkansız görülmez yolu görebilir. İmanın yalnız histen ibaret olmadığı fikri İkbâl'in ısrarla üzerinde durduğu fikirdir. Ona göre imanın idraki yönünün kelamcılar ve mutasavvıflarca yorumlanması hatta bu iki rakip gurupça yapılması, düşüncenin din ile hayati bir unsur olduğunu gösterir.

İman, İkbâl'e göre ilahi hükümlerin kayıtsız, şartsız kabulüdür.⁷ Bu manada imanın ilk görünümü itaattir. Zira iman kişinin kendisini dinin kaide ve kurallarından azad ederek değil, bu kuralların gerçek kaynağını bulmak sayesinde kazanılır. Dolayısıyla iman, ferdin dini hayatı bütün zerrelerinde yaşamakla gerçekleşir. Bu hayat ise insanın mutlak varlığa bağlanması, O'nu anlamaya çalışması, O'na dayanması, O'na güvenmesi, O'na teslim olmakla özgürlüğüne, bağımsızlığına ve varlığına kavuşmasıdır. İnsanın yaratılış anlamı, zaten Kur'anı Kerim'de ifade edildiği gibi evrenin gerçeğini, varlığın anlamı ve sonuçta Tanrı'yı

¹ R., s. 181

² R., s. 182.

³ R., s. 194.

⁴ R., s. 184

⁵ R., s. 185

⁶ M. İkbâl, Bang-ı Dara, *Doğudan Esintiler*, çev. A. Asrar, İstanbul, 1981, s. 84.

⁷ R., s. 181

tanımaktır. Böyle bir iman sayesinde insan kendini bulur ve bu hayat sayesinde evrene hakim olur.

İkbal'e göre insanın yokluktan varlığa çıkışı iman sayesinde. İman ise kalbin bir eylemi durumundadır. İkbal hayırlı işleri, diğer deyişle amelleri ve ruhun yüceltilmesini imanın zarureti olarak görür. Böyle bir iman yüksek derecede bir imandır. İman saf ve katışıksız olduğu için onda hiçbir şüphe veya vesvese yoktur.

İman İkbal'in ifadeleriyle benliğini Mutlak Ben'e bağlamaktır. Bu bağlanma sayesinde de ferd, mutlak hürriyete kavuşmaktadır. Ferdin mutlak hakikatle doğrudan temas kurması ise şahsiyet kazanmasıdır. Bu şahsiyet ise dinin kaide ve kurallarını suurun derinliklerinde duyarak kazanılır.

William James'e göre Dini Tecrübe

James, dinî tecrübenin, köklerini ve merkezini şahsın mistik duygularında bulduğunu ifade eder. Ona göre "*mistiklik*" ve "*mistik*" kelimeleri çoğunlukla müphem, geniş ve duyusal içerikte anlaşılır. Bazı yazarlar, ruhun geri dönüşüne veya düşünce transferine inanan kişiye mistik derler. Bu amaçla kullanıldığında kelime az bir değere sahiptir. Fakat James'e göre mistisizm, dindar şahıslarda görülen hakikatın özel bir tarzını tasvir etmek için kullanılan isimdir.¹ James'e göre mistik hakikatleri görmek isteyen birisi, mistik olmayan birinden farklı olarak manevi bir yönelişe sahip olmalıdır. Bu yönelme veya adanma, ihtidanın ani veya tedrici sürecinin bir sonucu olarak gelebilir, fakat insanda hiç bir surette nasıllığı ve ne zamanlığı görünmez. O, beden ve dünyanın reddini ve manevi eğilimlere teslimiyet ve derin bir içine çekişi içerir. Nüfuz ve teslimiyet, iki kere doğmuş olmaktadır, mistiğin duyusal hayatı düşünüldüğünde, manevi derecede yeniden doğmak, ölmesi anlamına gelir.

James'in pragmatizmi ve tecrübeciliği, mistik tecrübe alanında ahlaki meselelere dair en yüksek ve en son sözü arar. Gerçekten bu, hiç bir şekilde tuhaf değildir, çünkü mistik tecrübenin şahitliği, tecrübenin diğer tiplerini test etmede kullanılan aynı pragmatik ve tecrübi ölçütlerle test edilebilir. Eğer onlar, bu testlerden geçerlerse, mistik bilginin doğrularının, tüm diğer doğruların yanında yer almasına izin verilmelidir. James'in ortaya koyduğu gibi, "*Eğer mistik tecrübe, kişinin yaşamıyla bir güç olmayı kanıtlamak için gelirse, biz ona başka türlü yaşamasını veya böyle yaşamamasını istemek için hangi fermana sahibiz?*"² der. Tüm diğer hakikatlerin olduğu gibi, mistik olarak oluşmuş hakikatlerin doğrulanması, onların somut tecrübeden kaynaklandığını ve gerçekle verimli ilişkilerde bize bir yer açması gerçeğinde yatar. Mistik tecrübenin geniş kayıtlarında biz, mistik bilginin gerçekten tecrübi bir temele sahip olduğu kanıtına sahib³ olduğumuz için böylesi bilginin, bizi gerçekle verimli ilişkiler içine sokma kabiliyeti, mistisizmin ahlaki

¹ Doğruya bakmanın bu özel yolu, mistisizmin tek bir görünümüdür. James, buna ilave olarak üç özelliğe işaret eder: tarif olunamazlık, aşkınlık ve pasiflik. James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 380-82.

² James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 423.

³ James, gizemli mistik tecrübenin geçerli tecrübi mahiyeti hakkında şüphesi yoktu. (gizemlilik meyveleri ile test edilmişti). O, "*The Varieties of Religious Experience*" da görüşlerini ayrıntılı olarak ifade etmişti. Aşağıdaki satırlar bunu temsil eder. ; Bizim daha "aklı" kanaatlerimiz diğerleri için mistik aktarımın mahiyeti ile benzer açıklığa dayanır. Duyularımız, yani olguların belli durumları ile ilgili olarak bizi inandırır, fakat mistik tecrübeler olguların direkt algısıdır zira onlar, bizim için herhangi bir duyu gibidir" James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 423-24.

skalasını tahlil etmek ve onun ışığında yaşayanlara sağladığı ilhamlarını tesiri vasıtasıyla görülebilir. Bu durum James'e göre iyi Hıristiyanların hayatlarına özellikle de azizlerin yaşantılarına bakılarak yapılabilir.

James'e göre mistik tecrübenin sınırları, çok geniştir ve imkanları onu çevreleyemeyecek nispettedir. Bununla beraber James, metodlu, seri çalışmaların onun yorumu için gerektiğini kabul eder. Zira mistik tecrübenin en basit seviyesi dahi bir ilkenin (*maxim*) veya formülün işaretiyle ilgili derin bir duyumdur.

Diğer taraftan dinî tecrübe ışığında bakıldığında dünya, daha geniş ve daha zengindir. Bu tecrübeler "tabii tecrübelerimizin, tam manasıyla ahlakî ve sağ duyulu tecrübemizin, gerçek insan tecrübesinin bir parçası olabileceğini gösterir. Onlar, tabiatın dış çizgilerini yumuşatır ve en acıip imkan ve perspektifleri açar. James, mistik hallerin din duygusunun bozulmuş bir şekli olarak değerlendirilemeyeceğini savunarak bunların yaşanan dinin özünde yer alan, yani dinde daha büyük bir varlıkla birleşme ve kaynaşmadan doğan bir büyüme hissini ulaşılabileceği en son şekli olduğunu ifade eder..

James'e göre mistik hallerin araştırılması ve incelenmesi, dinin her şeyden önce bir his olmakla beraber, bir takım zihni unsurları, inanç ve fikirleri içinde taşıdığını ortaya koyar. Dini tecrübeye en temelde olan zihni unsur inançtır. Fakat böylesi bir tecrübeye zihin, tecrübe edilenleri temsil etmekte ve göstermekte tesirsizdir. O, bu yüzden dinî tecrübenin dört özelliğini tarif eder:

1- Tarif edilemez oluşu (*Ineffability*): Mistiğin zihni durumunun negatif olduğu, sujenin doğrudan ve ani olarak yaşadığı, içeriğinde kelimelerle aktarılabilecek uygun bilgisi olmayan; başkasına aktarılmaz ve paylaşılmaz durum.¹

2- Akli faaliyette ilgisinin az oluşu (*Noetic quality*): Zihni durumun çıkarımsal olarak faaliyette bulunamaması. Zira bu tecrübeye kişi ilham, vahiy alır.²

3- Mistik durumun uzun sürmemesi (*Transiency*): Mistik durumlar uzun sürmez. Bazı durumlar hariç yarım saat, en çok bir buçuk veya iki saat sürer.³

4- Pasiflik: Mistik durumda iradi ısrar, dikkati belli yöne çekme varsa da bilinç daha üstün güç tarafından kaplanır.⁴ Bu noktada James'in mistik tecrübenin yetkisi ile ilgili görüşleri ise şunlardır: 1) Mistik durumlar, iyice geliştiğinde daima fertler üzerinde otoriterdir ve otoriter olmaya hakkı vardır. 2) Mistik tecrübe dışında hiç bir otorite, bu durumlardan çıkmaz. 3) Onlar, sadece anlama ve duyuma dayanan ve mistik olmayan, akılcı bilincin otoritesini yıkar. Onlar, bu tecrübenin bilincin bir çeşidinin olabileceğini gösterir. Onlar, hakikatın diğer örgülerinin imkanını açar, onlara hayati cevabımızda, inanca sahip olmayı özgürce devam ettirebiliriz.⁵

James, pragmatik olarak dinî tecrübenin değerini de savunur. Ona göre iki çeşit hüküm vardır: varlık ya da kaynakla ilgili hükümler, manevi yahut değer hükümleri. Ona göre bir fikir yahut bir duygu nereden gelirse gelsin, eğer olgular fikrin doğruluğunu isbat ediyorsa ve duyguda yararlı sonuçlar doğuruyorsa, değer kelimesinin gösterebileceği mükemmelliğe sahiptir. Tüm diğer inançlar gibi,

¹ James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 380.

² James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 380-381.

³ James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 381.

⁴ James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 381.

⁵ James, *The Varieties of Religious Experience* s. 422-423.

mistikler tarafından kabul edilen bu inançlar, orijinleri ile değil sonuçları ile yargılanmalıdır. James'e göre pragmatizm, bir hakikatin nereden ve nasıl geldiğine dikkat etmez. Sözgelimi o, hakikatin gerçekten, teistik veya ateistik bir varsayımaya dayanıp dayanmadığına bakmaz. Bu sebepten bir inanç, somut problemlerimize uygulandığında işlev görüyorsa o, en yüksek derecede doğrudur. Bu anlamda mistik tecrübeden neşet eden bir çok inancın gerçekten doğru olduğu görülebilir. Dolayısıyla James için dinî tecrübenin oluşu, şartları önemli değil; önemli olan pratikte yararlı sonuçlar sağlamasıdır. Dini hayatın meyvesi kabul edilen kutsallık, dinî esaslardan mülhem olduğu durumlarda, ahlakî gücün, iyiliğin, ahenk ve mutluluğun miktarını artırır.

İkbal'e göre Dini Tecrübe

İkbal, dinin gerçek amacının insanın tecrübesini -dini tecrübesini- açıklamak olduğunu ileri sürer.¹ Bu noktadan bakarsak İkbal'in din felsefesinin büyük bir kısmını dinî tecrübenin teşkil etmesi, muhtemelen onun inanç sahibi biri olarak dinin yaşantısal yönünü ele almasından ve buna inandığından ileri gelmektedir.

İkbal eserinde dini tecrübeyi anlatırken bir çok yerde mistik tecrübe (mystic experience) ifadesini kullanmıştır.² O'nun bu ifadeyle anlatmak istediği İslam düşüncesindeki "tasavvufi hal" veya sufilerin "vecd", "zevk" gibi dini hayatları olduğu için İkbal, bu ifadeyi İslam düşüncesiyle sınırlamıştır.

İkbal, fertteki dinî tecrübenin ilahi bilginin kaynağı olma bakımından öncelik arz ettiğini ileri sürer. Ona göre tecrübenin manevi yaşantıdaki önemini kabul eden Kur'an, insanın her safhasında geçirdiği tecrübelerle aynı derecede önem vermekte, bunlarla "ilme-l yakin"e varılabileceğine Mutlak Hakikatin öğrenilebileceğini vurgular. Kur'an Hakikatin gerek dahili gerekse harici sembollerle ortaya çıktığını bildirmektedir. Hakikatle dolaylı bağlantı kurmak için gözlem ve düşünceden başka, his ve idrak aracılığıyla bilinen sembollerini kontrol etmek gerekir. Diğer bir yol da insanın araçsız olarak ve keşf yoluyla gerçekle doğrudan ilişki kurmasıdır. Bu da fitratla verilen doğa güçlerine hakim olarak manevi hayatta yükselmekle gerçekleşir. İkbal'e göre ilham yoluyla hakikatin tam olarak bilinmesi için Kur'an'ın deyişiyle "fuad" veya "kalbe"³ ihtiyaç vardır.

"Kalp" iç dünyada oluşan bir sezgi, bir kavrayıştır. Nitekim Kur'an'a göre kalp, her şeyi görendir. Kalbin bildirdikleri tam anlamıyla yorumlarsa asla yanılma olmaz. İkbal, bu durumun esrarengiz bir yetenek olmadığını, bununla beraber bunun hakikatle uğraşmanın yeğane yolu sayılmaması gerektiğini ileri sürer. Bu, öyle bir yol ki fizyolojik anlamda bunu takip ederken insan hiçbir heyecan duymaz. Yine de bizim için bu şekilde açılan tecrübe yolu herhangi bir tecrübe kadar gerçek ve müsbettir. Dini tecrübenin, psişik, mistik, tabiat üstü olduğunu söylemek değerini eksiltmez.⁴

İkbal'e göre dini tecrübe insanlık tarihinde en kalıcı ve en hakim unsur olarak kendini göstermiştir. O halde, ona göre normal insani tecrübeyi bir gerçek olarak kabul etmek ve bunun mistik ve duygusal olduğu sanılan diğer seviyelerini

¹ R., s. 25.

² R., s. 124-126, 127.

³ Kur'an, 32/Secde, 7-9.

⁴ R., s. 15-16.

reddetmek için herhangi bir sebep yoktur. Dolayısıyla dini tecrübe gerçekleri, diğer insani tecrübe ve gerçeklerin birer parçasıdır ve yorumlama yoluyla bilgi sağlama kabiliyeti bakımından bu gerçeğin diğer gerçeklerden farkı yoktur. Üstelik beşeri tecrübenin bu kısmını araştırmanın sakıncalı veya saygısız bir tarafı da yoktur. İktbal bu durumun İslam peygamberi tarafından da desteklendiğine işaret eder.¹

İktbal, İslam düşüncesinde dini tecrübenin değerini ilk idrak edenin İbn Haldun olduğunu söyler. Ona göre İbn Haldun, mistik şuurunun muhtevasını tenkitçi bir tavırla ortaya koyarak çağdaş şuuraltı kişilik varsayımına yaklaşmıştır. O, İbn Haldun'un bu incelemeleriyle W. James'in "Dini Tecrübenin Şekilleri" isimli kitabındakiyle yaklaştığını da beyan ederek, modern psikolojinin mistik şuurunun muhtevasının incelenmesinin önemini henüz kavrayamamış olduğunu, dahası bizim, akıl üstü şuur muhtevasını inceleyecek bir bilimsel yöntemi hala bulamadığımızı da ileri sürer.²

Ona göre dini tecrübenin özellikleri de şunlardır;

1- Bu tecrübenin dikkate alınması gereken ilk özelliği tarafımızdan yakinen bilinmesidir. Tıpkı normal tecrübe gibi bilgi için gereken verileri ve bulguları veriyor. Bütün tecrübeler doğrudan vuku bulurlar. Nasıl ki normal tecrübenin sahaları, dış dünyadaki bilgimizle ilgili soruş ve verilerin yorumlanmasına bağlıdır, mistik tecrübesinin kapsamı da Tanrı hakkındaki bilgimizin açıklanmasına ve yorumlanmasına bağlıdır.

Mistik tecrübenin doğrudan ve araçsız olmasındaki anlam, sadece diğer şeyler gibi Tanrı'yı da bilmemizdir. Allah matematiksel bir olgu değildir, aynı zamanda tecrübeye dayanmayan yalnız karşılıklı ilişkilerde bulunan bir takım kavramlardan oluşan bir sistem de değildir.³

2- İkinci özellik, mistik tecrübenin bütünlüğünün tahlil edilemez olmasıdır. Ben bir masayı görünce, başka bir deyimle, ben bir masayı tecrübe olarak yaşarken o tek masa deneyi aracılığıyla sayısız deney verilerini elimde toplamış oluyorum. Önüme gelen bu çok sayıdaki verilerden sadece belirli bir zaman ve mekan düzenine girenleri seçip masa ile ilgili olarak bir arada topluyorum. Mistik durumda fikir, her ne kadar canlı ve zengin olursa olsun, fikir asgari seviyeye iniyor ve böyle bir analize imkan kalmıyor. Ancak, mistik hal ile alalade mantığı şuur arasındaki bu fark, şuurdan ilginin kesilmesi anlamına gelmez. Zira her iki şıkta da bize hakim olan Mutlak Hakikattir. Mistik hal bizi Mutlak Hakikat'in külli kısmıyla temasa getirirken alalade mantığı şuur çevremize uymanın pratik ihtiyaçları nedeniyle, bu hakikati inceden inceye ele alıp karşılık vermenin tek tek muharriklerini bir biri ardınca seçmeye koyulur. Mistik halde birbirine zıt olan muharrikler birleşerek bir birlik oluştururlar. Böyle bir birlikte suje-obje farkı tamamıyla ortadan kalkar.⁴

3- Mutasavvıfın mistik halinin, her şeyden üstün, her şeye egemen ve bir an için tecrübeyi yaşayanın ferdi şahsiyetini aşan yegane ve olağanüstü bir zat ile yakın ve içten temas kurmasıdır. Muhtevasına bakılırsa mistik hal, hayli afakidir ve yalnız subjektifliğin sisli dünyasına çekilme hareketi olarak görülmemelidir. "Ama siz bana : "Allah'ın vasıtasız bir şekilde diğer bir zat olarak yakinen ve şahsen tecrübe

1 R., s. 16-17.

2 R., s. 17-18.

3 R., s. 18

4 R., s. 18

etme, yaşama imkanı var mıdır?" diyeceksiniz" diyor İkbâl.¹ Buna cevap şöyledir: Sadece mistik halin pasif oluşu, zatı ile ilgili tecrübeye konu olan Zatin gerçek, diğerlerini kesin olarak kanıtlamaz. Bu sorunun sebebi, bizim hiçbir itiraz etmeden dış dünya ile ilgili duygu-seziş aracılığıyla elde ettiğimiz verilerin, bilginin her çeşidini teşkil ettiğini sanmamızdır. İkbâl, bu durumu günlük yaşantımızla kıyaslayarak 'günlük yaşantımızda ve toplumsal ilişkilerimizde başkalarının düşüncelerini nasıl anlayabiliyoruz?' diye sorarak, 'gayet tabii ki kendi kişiliğimizi ve huyumuzu, öz eleştiri ve duygu-seziş vasıtasıyla öğreniyoruz' der. Fakat öteki insanların kafalarından geçenleri, onların yaşadıkları olayları bilmek için elimizde herhangi bir imkan yoktur. Kuşkusuz cevap veya tepki şuurlu bir varlığın mevcudiyetidir. İkbâl'e göre Kur'an-ı Kerim'de aynı görüşü belirtiyor; "Rabbimiz şöyle buyurdu, bana dua edin, size icabet edeyim "Çünkü bana ibadetten büyüklük taslayanlar hor ve hakir cehennemde gireceklerdir."², "kullarım (Habibim) sana beni sorunca (haber ver ki) işte ben muhakkak yakınımıdır..."³

İster fiziksel ölçek ister fiziksel olmayan ölçeklerle olsun, Royce'nin daha tatminkar standartlarıyla, başkalarının kafalarından geçenler hakkındaki bilgimiz, bir tahmin, bir akıl yürütmeden ibarettir. Yine de diğer insanların kafalarından geçenler ile ilgili bilginin dolaysız olduğunu düşünürüz, toplumsal tecrübelerimiz hakkında aklımızda bir şüphe geçmez. İkbâl'in bu noktada anlatmak istediği, mistik durumda tecrübelerin dolaysız niteliğinin emsalsiz oluşu, bunun olağan tecrübelerimizle bir çeşit benzerliğinin olması, belki de aynı sınıfa ait olmamalarıdır.⁴

4- Mistik tecrübenin doğrudan yaşanıyor olması sebebiyle, başkasına naklin mümkün olmamasıdır. İkbâl'e göre mistik durumlar düşüncelerden çok duygularla ilgilidir. Bir peygamberin mutasavvıf veya kendi dini tecrübesinin muhtevasıyla ilgili yaptığı açıklama ve yorum başkalarına mantiki önermeler şeklinde ulaştırılabilir, ama muhtevanın kendisi ise bu yolla iletilemez.⁵ Bu durum, İbn Arabî'nin gözü görmeyene kırmızıyı nasıl tarif edemezseniz, vecdi de onu yaşamayana anlatamazsınız ifadelerindeki gibidir.⁶ İkbâl, bu özelliği Kur'an-ı Kerim'in Şuan 51 ve Necm 1-18 ayetlerinde belirtilen durum ile ifade eder.

İkbâl'e göre mistik tecrübenin başkalarına naklinin mümkün olmamasının sebebi, aslında onun mantık kurallarına dayanamayan anlaşılabilir bir duygudan ibaret olmasıdır. Bununla beraber o, diğer bütün duygular gibi mistik duygunun akılla ilgili bir unsur taşıdığı da göz önünde bulundurulması gerektiğini ve bu unsur sayesinde mistik tecrübeye de düşüncenin belirtilerinin görülebileceğini beyan eder. O, "..hakikaten de duygu, kendini ifade edebilmek için her zaman düşünceye başvurur. Daha derinliğe inildiğinde, duygu ve düşüncenin aynı iç tecrübenin zamanla ilgili olan veya olmayan iki yanı olduğunu görürüz"⁷ der. İkbâl bu hususta Profesör Hocking'in görüşünü nakleder: "Duygunun sona erdiği o duygu dışı şey

1 R., s. 19.

2 Kur'an 40/Muminun, 60

3 Kur'an 2/Bakara, 186.

4 R., s. 19-20.

5 R., s. 20.

6 M. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987, s. 72.

7 R., s. 21.

nedir? Cevabım şudur: Bir nesnenin idraki. His tam şuurlu zatın istikrarsızlığıdır. Bu zatın istikrarını kazandıracak şey de sınırların içinde değil, ötesindedir. Duygu dışarıya itişir. Düşünce dışarıya haber vermektir. Hiçbir duygu kendi hedefini bilmeyecek kadar kör değildir. Zihnimizde bir duygu belirir belirmez duyulan şeyin düşüncesi de onun ayrılmaz bir parçası olarak bu duyguya katılır. Yönü belirsiz bir duygunun gerçekleşmesi, istikameti olmayan bir hareketin gerçekleşmesi kadar imkansızdır. Dolayısıyla bir istikamet, bazı amaç ve hedeflerin işaretidir. Ancak bazı durumlarda istikametsiz gibi görüldüğümüz belirsiz şuur halleri vardır. Böyle durumlarda duygunun da aynı şekilde etkisiz ve durgun olduğuna dikkat edilmelidir..."¹

İkbal serimlediği fikirlerden çıkarımlar yaparak duygunun temel niteliğinin düşüncüyü içerdiğini ve dinin de bu duyguyla başladığını beyan eder. Ancak din, hiçbir zaman kendisinin bu duygudan ibaret olduğunu kabul etmemiş, aksine metafiziği de sürekli olarak elde etmeye çalışmıştır. İkbal, duygu-düşünce arasındaki organik bağı şöyle görür: Belirsiz bir duygu kendisini her zaman düşünce aracılığıyla ifade etmek çabasında olur. Düşünce ise bizzat kendi vücuduyla gözle görülür varlığını buluverir. O sebeple, fikir ile kelimenin aynı anda duygunun rahminden çıktığını söylemek yanlış olmaz.²

5- Mistik tecrübenin İkbal'e göre sonuncu özelliği Tasavvuf ehlinin, sonsuzlukla birleşme ve buluşması sebebiyle daimi zamanın gerçek olmadığı kanısına varınca, o kişinin daimi zamanla ilişkisinin kesildiğini sanmak yanlışlığıdır. Zira kendi birliğine rağmen mistik hal ve günlük duygularımız arasında mutlaka bir ilişki vardır. Bunun kanıtı mistik durumların sürekli olmayışıdır. İster mutasavvıf, ister peygamber olsun, her ikisi de eninde sonunda normal tecrübenin tabii derecelerine dönerler. Demek ki bilgi edinmek bakımından mistik tecrübe sahası, herhangi bir tecrübe sahamız kadar gerçek ve güvenilirdir. Bu nedenle, bu tecrübelerin sezgi-duyguyla başlamadığı gerekçesiyle reddedilmesi veya gözönüne alınmaması doğru bir yol değildir. Aynı şekilde, mistik durumu tayin eden organik keyfiyetleri açıklamak yoluyla bu durumun manevi değerini ihlal etmek mümkün değildir. Hatta, modern psikolojinin beden ile zihin arasındaki ilişkilerle ilgi ve dolayısıyla öneminin küçümsenmesi, mantık dışıdır. Psikolojik açıdan açıklayacak olursak, muhtevaları ister dini, isterse başka bir şekilde olsun, bütün haller organik olarak tayin edilebilirler. Akıl ilmi yapısı, dini akıl kadar organik keyfiyetlerle belirlenebilir. Akli hallerimizle sebep ve neticenin organik bağı öylesine sınıksıdır ki bunun, bir durumu değer yargılarına göre basit veya değerli olarak değerlendirdiğimiz ölçülerle hiçbir ilişkisi yoktur. O, James'in ifadelerini aktararak "Bazı keşf ve ilhamlar gayet açık biçimde anlamsız ve saçma gelir. Aynı şekilde, vecd, kendinden geçme ve murakabe gibi durumlarda karakter veya ahlak için yararlı bir şey yoktur. Bunların ilahi ya da manevi herhangi bir yanı da bulunmayabilir. Bunlar, şeytanın ilhamları olabilir. Bu noktada insana düşen zeka, akıl ve hünerlerini kullanmaktır"³ diyerek bu durumun gerçekliğin kabul eder.

İkbal, Freud taraftarlarının dine yaptıkları hizmetin ilahi duygu ve tecrübeleri şeytani duygu ve tecrübelerden ayırmaları olduğunu ama bu modern

¹ R., s. 21.

² R., s. 22.

³ R., s. 23-24.

psikolojinin tezi, deney ve gözlem yoluyla doğrulanmadığını da belirtir. İktbal'in anlatmak istediği olgu, bastırılmış muharrrik kuvvetler zihnimizin bilinç altı bölgesi dediğimiz noktaya yerleşiyor, yakaladıkları ilk fırsatta saldırıya geçip nefsten intikam almak için beklemesidir. Bu sebeple o, dini tekamül sırasında hareket ve davranışların bozulabileceği, bu sinsi muharrriklerin bize rüya ve fantaziler yaratabileceği, hatta ilkel davranışlara götürebileceği durumların olabileceğini de inkar etmez.

İktbal, dini tecrübenin verilerinin bilimin istatistik ve rakamlarıyla mukayese edilemeyeceğini, gerçekten de dinin hakkını verebilmek için bilimin bu işi öğrenmesinden daha önce dini yaşantıda somut tecrübenin varlığının kabul etmesi gerektiğini ileri sürer.

Yine İktbal'e göre, dini şuur muhtevasının içeriğinin cinsel muharrrikten kaynaklandığını söylemek yanlış bir tutumdur. Zira şuurun bu iki şekli(dini-cinsi), birbirine zıt olmasalar da nitelikleri, nicelikleri, amaçları ve doğruladıkları hareket bakımından birbirinden kesinlikle ayrılırlar. Hakikat şudur ki dini vecd ve heyecan halinde kendi kişiliğimizin dışında bir pratik gerçeği öğrenebiliriz. Dini cezbe bir şuur altı olayı gibi psikologlarca gözlenebilir.¹ Kişiliğimizin bütün yapısını güçlendiren ne ise bizim için en hakiki şey odur. İktbal, Prof. Hocking'in bugün birinde bu şuuraltı olayının bir gün açıklanacağını ancak psikolojinin bugün bu durumu çözemeyeceğini aktarır.²

İktbal, " dini tecrübe akli ve mantıki yanı ağır basan bir duygu halidir," demekle bu duygunun muhtevasının, sadece doğrulanması amacından başka diğer birine aktarılamadığını öne sürer. Dolayısıyla hiç birimiz, insani bir tecrübenin belirli bir sahası olmak iddiasında bulunan ve bizim için erişilmesi mümkün olmayan bir hüküm onayımıza sunulsa bizim de "Bunun gerçek olduğuna dair güvenceniz nerede" diye sormaya yetkimiz yoktur diyemeyiz. Zira bunun doğruluğunu ortaya koyacak bir ölçümüz yoktur. Bu çeşit bir hükmün kabulü için kişisel deney yegane temel olsaydı, din ancak birkaç ferдин malı olurdu. Çok şükür ki, der İktbal, bilimin başka şekillerine uygulanabilen ölçülerden farklı ölçülerimiz vardır. Bunlar akli ve ameli ölçülerdir. İlki, akli test yani tenkidi yorum. İkincisi pragmatik test. Bu testlerden birincisi filozof tarafından ikincisi ise peygamber ve resul tarafından kullanılır."³

İktbal, dini tecrübenin tek başına bir muamma olmadığını, bunun yanısıra heyecan uyandırıcı bir şey de taşımadığını öne sürer. İktbal, bu heyecanlı durumu İslam tasavvuf tekniğinin duygusal olmayan bir tecrübeye ulaşmak için ibadet sırasında müzik ve şarkıyı yasaklayarak yaptığını, bunun yanısıra dinin ferdi murakabelerin muhtemel toplum aleyhtarı etkilerini ortadan kaldırmak amacıyla her gün cemaatle namaz kılma zaruretine işaret ettiğini belirtir. Dolayısıyla bu şekilde elde edilen tecrübe ona göre tamamen tabi bir tecrübedir ve benlik için son derece ehemmiyet taşıyan biyolojik bir mana ihtiva eder. Bu durum, insanoğlunun benliğinin salt düşünce ötesine çıkması ve ebedi hayatı benimseyerek, kendi geçici durumunu telafi etmesidir. Benliğin nihai amacı bir şey görmek değil " bir şey olmaktır "Tecrübe esasında benliğin bir şey olma gayreti Descartes'in

¹ R., s. 25-26.

² R., s. 26.

³ R., s. 26-27.

"düşünüyorum" felsefesinde değil Kant'ın "yapabilirim" teorisinde kendini bulur. Bu hareket zihni bir amel olmayıp bütün benliğin varlığını derinleştirici ve iradesini geliştiren hayati bir harekettir ve ego için en yüce mutluluk anı ve aynı zamanda en çetin sınav anıdır.¹

İkbal, Gazali'nin "*Ben*, bizim nefsi durumlarımızın kütesinden tamamen ayrı ve zaman sürecinin etkisinden bütünüyle uzak kalan sade, bölünmez ve değişmez ruhani cevherdir ve bizim şuurlu tecrübemiz bir birliktir" görüşünü vurgulayarak bu birliğin, yani dini tecrübenin yorumlanmasının gerektiği üzerinde durur. O, şeyh Sirhindi'nin dini tecrübe yorumunu aktararak tecrübenin iç evreni hakkında bilgi verdiğini söyler.²

İkbal, dini tecrübenin yorumlanması meselesinde, dini tecrübenin bölünmesi veya parçalanmasının onun tahrir olup, kaybolacağı manasına gelmeyeceği kanaatindedir. Zira gözlemin bize gösterdiğine göre tecrübe, herhangi bir şeyi vurgulayan ve kanıtlayan fiillerdir ve bu bakımdan kendine mahsus bir varlığa sahiptir.³

İkbal, nihayetinde Kur'an-ı Kerim'in üç ilim kaynağını zikrettiğini beyan eder. Bunlar: Tarih, Tabiat ve İç tecrübedir. Ona göre iç tecrübe sadece tasavvuf tarafından anlaşılmalı çalışılmıştır. Hallac'ın "Ene-I Hak" haykırıları ile zirveye ulaşan olayı İkbal, Massingnon'un değerlendirmesinden aktararak, Hallac'ın hayat tecrübesinin gerçek izahının, bir su damlasının denize akıtılması değil, insani egonun, daha derin bir kişilik içinde devamının anlaşılıp takdir edilmesi ve cesaretle tasdikinin ifadesi olduğunu beyan eder. İkbal'e göre bu olayın çıkarımı; dini tecrübenin gelişme döneminde şuurun bilinmeyen mertebelerinin olması ve bu tür tecrübelerin ilim kaynağı olmalarına rağmen yararlanamadığımız tecrübeler olmasıdır.⁴

İkbal, sonuç olarak dini tecrübenin ancak modern bilimin verileri sayesinde anlaşılabilirliğini ve hatta İslamın öğretilerinin de aynı şekilde incelenmesi üzerinde durur ve ancak bu çalışmalar sonunda açıklamaların ancak etkileyici ve değerli olabileceğini savunur.

1 R., s. 198-199.

2 R., s. 195.

3 R., s. 97.

4 R., s. 94.