

## MUHAMMED İKBÂL'İN İSLÂMÂ YAKLAŞIMI ÜZERİNE TENKİTÇİ BİR DEĞERLENDİRME\*

Çev. Prof.Dr. Ünver GÜNAY\*\*

Muhammed İkbâl, yirminci yüzyıl İslâm dünyasının şüphesiz en önemli şahsiyeti olarak düşünülebilir. O, şiirinin ve düşüncesinin oluşumunda, Doğu'nun ve Batı'nın tamamlayıcı rol oynadıkları lirik bir deha idi. Urdu dilinin bir şairi olarak, Urdu edebiyatının en büyük isimleri arasında yer alırken, Farsçanın bir şairi olarak da, her ne kadar İran dili ana dili değilse de, O'nun şiiri, Fars edebiyatının dikkate değer eserlerinin en kıymetlilerinden biri olarak mülâhaza edilebilir. Mamafih, burada biz, O'nun dehasının estetik yönüyle değil fakat, amacı İslâm düşüncesini "yeniden inşa etmek" ve müslüman milletleri ataletten ve derin uyku döneminden uyandırmak olan bir düşünür olarak İkbâl'in başarı durumuyla ilgilenmekteyiz. O, mesajı olan bir şairdi; ve şüphesiz, felsefesine hiçbir atıfta bulunmaksızın, tüm anlamı içerisinde değeri biçilebilecek olan dokunaklı beyitler yazmış olmakla birlikte, bir mesaj taşıyıcısı şeklinde ve islâmî mesajın ruhunu, ister "öte dünyaya yönelik sufizm" adına isterse Batı modernizmi adına olsun, sonraki ilavelerinden muhafaza etmek konusuyla derinden alâkalı birisi şeklinde değerlendirilmekten dolayı üzgündü. Şu halde O'nun İslâm anlayışı nasıldı? O'nun islâmî değerleri ve hayat tarzını anlayışı sarsılmaz temellere mi dayanmaktadır? Maalesef, Hint yarımadasında, O'nun ismi etrafında bir kült oluşmuştur ve adının anılması, birçoklarının zihinlerinde siyasî bir çağrışım yapmaktadır. İkbâl, amatör bir filozof değildi, tersine Avrupa düşüncesi konusunda ciddi bir eğitim görmüştü ve Avrupa geleneği ile iyi bir diyalogu mevcuttu. Hindü ve islâmî etkinin de O'nun düşüncesinin teşekkülünde derin izleri bulunmaktadır. "İran'da Metafizik" in gelişmesi hakkındaki doktora tezi, O'nun tarihî donanımına ve "Konferanslar"<sup>1</sup> da, oldukça hassas bir müslüman çevreyi hesaba katmak durumunda olan bir müslüman düşünür için kendisinin, yeterince hayret uyandırıcı hükümler formüle etme ve bizzat kendisi için tefekkürde bulunma kapasitesine şahitlik etmektedir. İslâm düşüncesinin yeniden inşası konusunda, müslüman mütefekkirler arasından biz, Cemalettin Efganî ve Mısır'ın Muhammed Abdüh'ünün isimlerine aşinayız; (bu konuda) Şah Veliyyullah Dihlevhi ise özel olarak anılmaya değer. Fakat, bağımsız bir müslüman düşünür olarak İkbâl'in pozisyonu daima rakipsiz kalmaktadır. Batı felsefesi geleneğinin bir kompetanı olarak O, ne geleneği inkâr etmek ve ne de onun tenkidinden kaçınmaksızın, İslâmî tefekkürün yeniden teşekkülünün ilkelerini belirlemeye çalışmıştır.

\* Türkçeye tercümesini sunduğumuz S. Vahidüddin'in (New Delhi) bu makalesi "Muhammed İkbâl's Approach to Islam : Some Critical Reflections" orijinal başlığı altında Recherches d'Islamologie. Recueil d'Articles Offert à G. Anawati et Louis Gardet Par leurs Collègues et Amis, Éd. Poeters, Louvain, 1977, s. 321-332 de yayımlanmıştır.

\*\* Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> The Reconstruction of Religions Thought in Islam, Lahor, 1944 (yeniden baskı). Başka şekilde zikredilmediği sürece, bütün referanslar O'nun Konferanslar adlı kitabına yapılmıştır.

Bildiğimiz gibi, İkbâl'in ataları Keşmirli Brahmanlar idiler. Ancak, Brahman menşeli olsa da, yine de İslâmın en derin gerçeklerini tanımaya kendini vakfetme arzusu, hayatı boyunca ondan ayrılmadı. Psikolojik olarak bu O'nu, Hindû Brahmanik dünya görüşünün İslâmî perspektife tamamen yabancı bir şey olduğunu zihninde daima canlı tutmaya sevk etti. O, İslâmiyeti, Arap toprağı üzerinde geliştiğı safiyetiyle meydana çıkarmaya çalıştı; İslâmiyet sonradan, bir yandan İran etkisi diğeri yandan da Brahmanik spekülasyon dolayısıyla saflığını kaybetti. Onun geleneksel Sufizme yönelttiğı tenkitlerin çoğı, İslâmiyeti kendine yabancı eklentilerden arındırma ve onu, onun gerçekliğı olarak anladığı şekil altında sunma yolunda bir denemedir.

İkbâl'in İslâma yaklaşımı, ilk önce bizzat bizim, İkbâl'in dinden ne anladığını değerlendirmemizi gerektirmektedir. O'na göre, dinin temeli inançtır. O, "saf duygu" dan daha fazla bir şeydir ve (bu konuda İkbâl) bizzat duygunun kongnitif bir referansının bulunduğunu öne süren Hocking'den esinlenmektedir. Şu halde din, kısmî bir iş değil, fakat insanın bütünüyle bir anlatımıdır. Fakat oldukça garip bir şekilde İkbâl, ekseriya bir düşünür olarak yine de -şüphesiz bir şair olarak değil- dinin yani İslâmın ruhunu ve Hz. Peygamber'in hayatını ihmal etmiş görünüyor. O, şöyle diyor : "İslâmiyette rasyonel temellerin araştırılması, bizzat Hz. Peygamber'le birlikte başlamış olarak düşünülebilir. O daima şöyle dua ederdi : Ya Rabbi! Bana eşyanın nihâ mahiyetinin bilgisini ihsan et!" (sh. 3) Öyle ise bu, Hz. Peygamber'in misyonunu tamamen yanlış anlamak ve kendisinin Kur'an-ı Kerim'in fikirden çok pratiğe önem verdiği şeklindeki önceki ifadesini tamamen inkâr etmek demektir.

Hz. Peygamber'in eşyanın gerçeğini görme duası ile dinin rasyonel temeli arasında ne tür bir anlamlı ilişki bulunmaktadır? Gerçekte Hz. Peygamber'in duası, ampirik anlama manâsında bir bilgi değil, nihai idrak ihsanı amaçlı bir yakarmaydı. Yorum yoluyla bilgi sağlayan gerçeklikler olarak dinî tecrübe hallerini muhafaza etmekle birlikte, onları rasyonel bir tahkike tabî tutma teşebbüsünü de tamamen haklı diye tasdik ediyor. Fakat, garip bir ustalıklarla O, İslâm Peygamberini, sadece O'nun dikkatini çeken ve bir psişik olduğu farz olunan bir yahudi genç olayına bakarak, psişik fenomenin ilk tenkitçi gözlemcisi olarak adlandırıyor. İkbâl, aslında bilimsel araştırmanın başlangıcı ile hiçbir ilgisi bulunmayan, Hz. Peygamberin yahudi gence ilgisi olayını açıklamak üzere, burada gereksiz olarak mistik ve peygamberî şuur ayırımını yapıyor.

Fakat, bizim dikkatimizi çeken şey O'nun, zaman problemine duyduğu daimî ilgidir. Bununla birlikte O'nu, "zamanda süre" fenomeni üzerine mükemmel incelemesi konusunda Bergson'a kredi bahşederken bulmak daha da gariptir. Gerçekte, Bergson'un incelemeyi amaçladığı şey, "zamanda süre" değil fakat "süre olarak zaman" dır ki, O'na göre bu, gerçek zamandır; ve o, zihnin bir manevrası vasıtasıyla uzaysal zamana çevrilmektedir. İkbâl, Bergson'un geleceğin önceden bilinmezliğı konusundaki ısrarından büyük ölçüde etkilenmiştir; ve O, Bergson'u Kur'an'ın "Takdir" kavramıyla mutabık kılmaya gayret etmektedir. "Kader" diyor O, "imkânlarının ızharına tekaddüm ediyor olarak görülen zamandır". Sonra ilâve ediyor : "O halde bir şeyin kaderi, bir angaryacı gibi yoktan hareketle işğören bir amansız talih değildir; o, bir şeyin içten çıktığıdır, onun tabiatının derinliklerinde yatan ve harici bir zorlama duygusu olmaksızın, kendiliklerinden seri halinde kuvveden fiile geçen, gerçekleşebilir imkânlarıdır" (sh. 51). İkbâl'in "Takdir" anlayışı bizim dikkatimizi onun üzerinde toplamamıza lâyıktır ve çok daha fazla övülmelidir, fakat Bergson'un büsbütün farklı zaman telâkkisi ile anlaşılabilir hiçbir ilişkiye sahip değildir. Kuşkusuz İkbâl, müteakip görüşleri öne sürmek suretiyle, Bergson'cu zamani yeniden değiştirdiğinde, karışıklık yaratmaktan başka bir şey yapmıyor :

"Eğer zaman gerçekse ve şuurlu tecrübeyi bir illüzyon kılan homojen anların katıksız bir tekrardan ibaret değilse, o halde gerçeklik hayatında her bir an, mutlak surette ve önceden bilinemez olan şeyi doğuran orijinaldir" (sh. 51).

İkbâl, değişik zaman kavramlarıyla işigal ediyor ve onlar birbirlerinden tamamen farklı öncüllere dayandıklarından dolayı, O'nun zaman mefhumu hakkındaki herhangi bir yorum, özellikle O'nun şiiri göz önüne alındığında, ciddi güçlüklerle karşılaşılıyor. Zaman Allah olduğu için dehre küfretmeyi yasaklayan Hz. Peygamber'e matuf hadis sadece, insanın ve onun dünyasının maruz bulunduğu tahavvüller ve değişmelerin Tanrı'da yerlerini buldukları ve Dehre sürülecek lekelerin Tanrı'ya düşeceği anlamına gelir. Zamanın Allah'la özdeşleştirilmesi veya ona yaratıcı güç atfedilmesi meselesi yoktur. Zamanın Allah'la ve zamanın hayatla özdeşleştirilmesi nasıl aynı şeye erişebilir? Kur'an-ı Kerim, Dehr'in gerçek bir kozmik güç olarak mülâhaza olunması şeklindeki İslâm öncesi alışkanlığı açıkça yeriyor. "Ve derler ki : Hayat ancak bu dünyadaki hayatımızdır; ölüyoruz ve yaşıyoruz ve bizi ancak zamanın akışı yokluğa sürükler; oysa ki, onların bu konuda hiçbir bilgileri yoktur; onlar sadece öyle zannederler" (XLV-24). İkbâl, İranî perspektifin zaman ve mekânın ruhu olan "Zervan"ı, Cavidnâmesinde dünyayı büyüleyen bir sihirbaz olarak konuşturuyor ve sadece bizzat Hz. Peygamber'in beyan ettiği şeklindeki rivayete nazaran, Peygamberin veya meleğin aracılığı olmadan Tanrıyla buluşabilen Zervan'ı onun sihri dairesine nüfûz edebilir kılıyor.<sup>2</sup>

İkbâl'in zaman görüşünde, yalnızca olumsuz vechenin, Bergson'un etkisi altında geliştirildiği açıktır. Gerçek zamanın, düz bir hat üzerinde idrak olunabilecek ve gece ile gündüzün münavebesi vasıtasıyla ölçülebilecek olan seri zaman olmadığı kolayca anlaşılabilir. Fakat, gerçek zaman nedir? Yaşanan şekliyle gerçek zaman, değişik perspektiflerin çatısı altında idrak olunabilir. Bazen o, "ona sahip olanın, ümit ve korkudan azade olduğu"<sup>3</sup> şeklindeki İmam Şafî'nin keskin kılıcıdır; bazan Allah'la aracısız mistik karşılaşma anıdır; "yahut bazen gerçeğin asli bir unsuru" veya bizzat gerçektir (sh. 59). İkbâl, kendisinin gerçeği telâkkisinde, Leibniz'in düşüncesi ile hayret verici bir benzerlik sunuyor. Ve, düşüncesinin personalistik eğilimine büsbütün uygun olarak O, "Bergson'un en büyük hatasını ona sadece katıksız sürenin yüklenilebileceği saf zamanı kendi özüne mukaddem adetmesinde" buluyor (s. 57). İkbâl, hem şiirinde ve hem de felsefesi düşüncelerinde, Tanrı'nın zau üzerinde ısrar ediyor ve Tanrı'yı "nihâî Ben" olarak tanımlıyor ve evreni sadece, "Onun yaratıcı aktivitesinin sonsuz dahili imkânlarının" kısmî bir anlatımı şeklinde telâkki ediyor. Kuşkusuz bu, Allah'ı âlemlerin Rabbi addeden Kur'an'ın öğretimi ile tetabük etmektedir. Ayrıca o, uzay, zaman ve maddenin, düşüncenin, Tanrı'nın hür yaratıcı enerjisine atfettiği yorumlar olduklarını öne sürüyor (sh. 66). O şöyle diyor : "İlâhî enerjinin her bir atomu varlık mertebesinde aşağı bir derecede de olsa, bir ego'dur. Fakat ego'lüğün anlatımında dereceler mevcuttur. Tüm varlık serisinde bir baştan öte başa, egoluğun tedricen yükselen notası, insanda kemâliyetine erişinceye kadar uzanıp gider (sh. 72). Fakat ne kadar tuhafur ki, ferdiyet üzerine olan bütün ısrarına rağmen İkbâl, tüm detayları içerisinde dünyanın, "Büyük Ben' (I am) in bizatihi ızharı" olduğunu beyan ederken, Panteistik bir anlatım tarzından kaçınmadı. Bu sadece, Tanrı'nın bizzat kendini sonlu ego'lüğün değişik seviyelerinde ızhar ettiği anlamına gelir. Bununla birlikte, daha

<sup>2</sup> "İslâmın İranîleştirilmesi" konusunda oldukça tenkitçi olan İkbâl'in bizzat, kendisi zaman kavramında İran etkisine yenik düşmüş bulunması kaderin cilvesinden başka bir şey değildir.

<sup>3</sup> İkbâl, *Secrets of the Self*, Çev. R.A. Nicholson, (sh. 135).

Önce o nur âyetinin panteistik yorumunu tartışmıştı. Tanrı'nın, göğün ve yerin nuru olduğu şeklindeki Kur'anî telâkki, İkbâl'e göre, O'nun her yerde hâzır olduğuna değil fakat yalnızca mutlak varlığına delâlet eder. Fakat, eğer varolan her şey bizzat Tanrı'nın kendini izharı ise, herhangi bir seviyede O'nun "yokluğu" nasıl anlaşılabilir?

İkbâl, Sufiliğin hayata karşı tutumunun, İslâmın ruhuna yabancı olduğunu göstermeye çalıştığı halde, bizzat onun açıklaması Kur'anî anlayışa ve espiye (stimmung) karşı garip aldirışsızlık sergiliyor. Bir yandan açıkça O, açık evren, yaratıcı aktivite, büyüyen âlem gibi bazı modern fikirlerin etkisi altında kalırken, öte yandan "sınırsız bir kaprisli kör güç" şeklindeki, Kur'anî Kadir-i Mutlak Tanrı anlayışına itiraz eden yabancı eleştirmenlerin tenkitlerine karşı oldukça uyanık davranıyor (sh. 81). Daha sonra O kendini Kur'an-ı Kerim'in "insanın sonunda kötülüğe galip gelecek ümidi ile canlandırıldığı" şeklindeki kanaate götürülmüş bulur (sh. 82). Kur'anî perspektife nazaran ümit, insanın dinî suurunun aslı parçasıdır, fakat şüphesiz ilâhî suurun değil. İkbâl, Kur'anî kıssaları itibarî kıymetleri altında kabul etmiyor, fakat oldukça teşvik edici bazı gözlemleri sunuyor. Bununla birlikte, esatirden arındırma (demythologisation) konusundaki iştiyakında O, Kur'anî motifleri tamamen dünyevileştirmekte ve onların transandantal boyutu gözden kaçırılmaktadır. O'na göre, Kur'an-ı Kerim'in "Cennet" diye adlandırdığı şey, oradan insanın bu dünyaya tardolunduğu fazolunan duyumüstü Uçmak değildir. İkbâl, Kur'an-ı Kerim'e göre insanın bu dünyada bir yabancı olmadığını düşünüyor ve Kur'anî açıklamada Cennetin "orada insanın pratik olarak çevresine olan bağımlılığının olmadığı ve bunun sonucunda beşerî istek ve ihtiyaçların acı ve dürtülerini hissetmediği bir ilkel durum kavramı" olduğu sonucuna varıyor. Bu durumda, Kur'anî Cennetten kovulma "kıssası"nın İkbâl'e göre, "insanın bu gezegende ilk olarak zuhuru ile hiçbir ilişkisi bulunmamakta"; o yalnızca hiçbir ihtiyacın duyulmadığı ilkel vaziyeti ifade etmektedir (sh. 85).

İnsanın kaybettiği cennetin, dürtülerin gidecekleri cennetle aynı olup olmadığını sorusunu sormak tamamen meşrû olduğu halde, onu dünyevî bir ikâmetgâha tahvil etmek meşrû değildir. Cennet ve Cehennem, Kur'an-ı Kerim'e göre - gerçi onların tasviri de kelimesi kelimesine alınmayı değil fakat birinin bizzat kendi manevî tecrübesinin sağladığı bir şey anlamının onlara verilmesine ihtiyaç gösterirse de- ölüm-ötesi hayatın farklı duraklarıdır. Her halükârda deney ötesi referanstan yalnızca, bizzat Kur'anî referans çatısını terk etme riski altında vazgeçilebilir. Hakikaten, dinî tecrübenin kaynağından uzaklaşma, değişik dinî tecrübe geleneklerine referansla birlikte, tüm mitolojiden arınma gayretlerinin karşılaşmaları tehliktir. İkbâl cesaretle tasdik ediyor ki, alternatif eylem tarzları arasında seçim yapma hürriyeti ile birlikte, sonlu bir ben'in zuhuruna izin vermekle Tanrı, büyük bir riski göze almıştır. "Tanrı'nın riske girmesi, onun insana olan sonsuz inancını gösterir, şimdi bu inancın haklılığını ispat etmek insana olabildiğince ters düşüyor. Gerçi bu "inanç Tanrı'ya atfolunabilir, ancak Tanrı'nın hür bir fert meydana getireceği şeklinde bir "risk" ten söz etmek, evvel ve ahir olan ve varolan herşeyi ihata eden ve aşan, Kur'anî Tanrı telâkkisi ile pek uyuşmaz. Kur'anî Tanrı, İkbâl'in yorumunda tanınabilir durumda değildir. Hakikaten O, Kur'anî kimliğini kaybediyor. Yer ve göğün kabule cesaret edemedikleri: "emânet"i insanın kabulünü anlatan, gayet anlamlı Kur'an ayetlerine atıfta bulunmak suretiyle o onları, ego'lüğün veya hür fakat sonlu kişiliğin kabulü anlamında alıyor.<sup>4</sup>

4 Seçebilme ehliyeti zaten kişiliği farzettirir ve kişilik seçilebilecek bir şey değildir. Tanrı beşeriyete, onun varoluşsal ferdileşmesine ontolojik olarak tekaddüm eden ve tekil olmayan asliyeti içerisinde hitap ediyor.

İnsan ego'su ve onun ölümsüzlüğü konusundaki İkbâl'in fikirleri felsefî açıdan ilgi uyandırıcı, fakat İslâm düşüncesinin yeniden teşekkülüne katkı olarak oldukça tartışılmalıdır. Onun, insana emanetin taşıyıcısı pozisyonunu bahşeden Kur'an ayetini yorumunu daha önce sorgulamıştık. Hem şiiri ve hem de felsefesinde, O'nun düşüncesinin başlıca odağı, insanın ego'luğu ve onun bir fert olarak benzersizliği konusundaki ısrarında yatmaktadır. Sonluluğu içerisinde ego'nun mükemmel bir teklik düşüncesini gerçekleştiremeyeceği ve karışıklığa itilmeye müsait bulunduğu konusunda tamamıyla bilgi sahibi olmakla birlikte O, bizim benlik duygumuzun nihâliği hususunda ısrar ediyor. Benim şartlarım benimdirler ve yalnızca bana aittirler. Ego, "benim tecrübemin üzerinde ve yukarısında değildir, fakat tecrübe, "iş yapan ego"dur. Bağımsız bir varlık olarak madde hipotezi kanıtlanamaz. İkbâl maddeyi, Leibniz'in düşündüğü tarzda, aşağı seviyeden bir ego'lar kolonisi şeklinde düşünüyor. Her ne kadar o "müteâl bir Tanrı'yı duyusal ve zihnî alana bulaştırma fikrine kuvvetle karşı çıksa, görünüşe göre panteistik bir meyli tamamen reddetse bile, yine de O, nihai ego'ya zahirleri zuhur ettirme fonksiyonunu atfediyor ve onu, ilk ve son, görünür ve görünmez olarak tabiata içkin şekilde" düşünüyor (sh. 106).

Şurası da oldukça dikkati çekicidir ki, Vahdet-i Vücutu tenkidinde Ahmed Serhindî'nin desteğini arayan İkbâl, onun tenkit edildiği temelin değerini de takdir edemiyor. Serhindî'nin fevkalâde müteâl Tanrısı yerini, onun hayatında tabiatın ancak "geçici bir an" olduğu bir İlâhî İçkin Ego'ya bırakıyor.

Kur'an-ı Kerim'in metafizik perspektifinin Ego veya "Ben" e değil "O" (hû)na öncelik bahşetmesi son derece manidârdır. Ego olarak Tanrı'ya tüm güzel isimleri verilmiştir. O, yaratıcı ve besleyip büyütücü olması bakımından daimi huzurunun dünyayı zevkli kıldığı Tanrıdır. Orada insan ve Tanrı bir "Ben" ve "Sen" diyalojik ilişkisi içerisinde dirler. Ancak, O'nun yüce aşkınlığında O, namevcuttur; varlığa doğru yönelmiş değildir; fakat, kendisine atfolunan herşeyin ötesinde bilinmez ve bilinemez bir sır olarak kalır. Mutlak Ben'in ancak izafi bir nihâliği mevcuttur. Mutlak surette aşkın olan şey, anonim bir sırdır. Kur'anî "hû" (O) zamiri bir ismi değil, isimsiz ve isimlendirilemez olan gerçeği, "O'ndan başka Tanrı yoktur"u temsil eder.

Şimdi, İkbâl ölümsüzlük meselesini mütalaa ettiğinde, belli ölçülerde İslâmî dinî düşüncenin en gerçek temsilcisi olarak alınan bir düşünürü yorumlamada hakikaten güçlüklerle karşı karşıya kalınmaktadır.<sup>5</sup> İkbâl'in, İbn-i Rüşd'ün ölümsüzlük düşüncesini tenkidi ne kadar anlamlı olursa olsun, bizzat O'nun kendi yorumu, Kur'anî anlayıştan oldukça farklıdır. İkbâl'in, Kant ve Nietzsche'nin ölümsüzlük düşüncesine yaklaşımı hakkındaki tenkitçi düşüncelerini bir kenara bırakarak- ki onlar özellikle Nietzsche'ninkiler konusunda gayet isabetlidirler-, dikkatimizi biz hemen "Kur'anî Görüş" hakkında İkbâl'in düşüncelerine çevirelim. Gerçektir ki, Kur'an-ı Kerim'e göre ego'nun zamanda bir başlangıcı mevcuttur ve o, gerçi benim bu konuda, şimdilik tartışma ile doğrudan bir ilgisi bulamaması hasebiyle geçilebilecek olan bazı ihtiraz kayıtlarım bulunmakla birlikte, önceden mevcut değildir. Yine gerçektir ki, bu dünyaya geri dönüş meselesi yoktur ve "sonluluk bir talihsizlik değildir" (sh. 116). Ölüm-ötesi mevcudiyet, ferdiyetin kaybedilmesi manâsına gelmemektedir ve kurtuluş fanilikten azâdelik değildir. O şöyle diyor : "Hattâ

<sup>5</sup> İkbâl, kendisinin ölümsüzlük görüşü üzerinde, yalnızca Konferanslar'ında değil fakat aynı şekilde muhtelif yazılarında da ısrarla duruyor. O'nun Dr. Nicholson'a yazdığı mektubuna ve McTaggart's Philosophy (93, 122) hakkındaki denemesine (Thoughts and Reflections of İkbâl, Lahore, 1964) bakınız.

hemen Yargı Gününe tekaddüm eden evrensel yıkım sahnesi bile, kemâle erişmiş bir ego'nun mükemmel huzurunu etkileyemez". Sonra şöyle sürdürüyor : "Ve bu gelişmenin zirvesine, kâmilan ihata edici Ego ile doğrudan temas halinde dahi, ego tam bir mülkiyeti elinde tutmaya muktedir olduğunda erişilir. Kur'an-ı Kerim'in, Hz. Peygamber'in Mutlâk Ego'yu teması konusunda buyurduğu üzere : "O'nun gözü ne kaydı ve ne de şaşı" (LIII : 17) (sh. 118).

Hom şiirinde hem de felsefî tefekküründe İkbâl, hücumunun başlıca hedefi olarak daima, Advaita Vedanta'ninkine benzer bir doktrin olan ve Panteistik Sufizmin ta'lim ettiği söylenen, ferdi ruhun Mutlak tarafından massedileceği fikrini göz önünde bulundurmıştır. Öte yandan İkbâl' göre : "Ben O'ndan farklıyım ama, hayatım ve bakımım için bağımlı olduğum o şeye içten içe bağılıyım". Şimdi, bu zararsız, makûl ve daha ilerisine götürülmedikleri yerde muteber fikirlerle O şu sonuca ulaşıyor ki : "Kur'an-ı Kerim'e göre, evrenin anlamına ait olmak ve ölümsüz hale gelmek insana açıktır" (sh. 118). Başka bir deyişle ölümsüzlük insanın seçimi ve çabasına bağlıdır. Bundan sonra zikredilen ayetlerin, Kur'an-ı Kerim'in öğretimine tamamen aykırı olan sonuçla hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. Şüphesiz O, insanın hiçbir işe yaramaz olarak atılamayacağını beyan ediyor; fakat O, ölümsüzlüğün seçkinlerin imtiyazı olduğunu ve eyleme bağlı bulunduğunu kesinlikle söylemiyor. Şayet İkbâl'in yorumu konusunda halâ şüphe mevcutsa O, bulanık olmayan terimlerle şöyle beyan ediyor : "Kişisel ölümsüzlük, şu hale göre, bir hak olarak bize ait değildir : O, şahsî gayretle elde edilebilir. İnsan ona yalnızca bir adaydır" (sh. 119). Ölüm sadece bir geçittir, "fizikî çözümlenin beraberinde getirdiği şoka karşı" eylemi yeterince güçlendirilmiş olanlar için o, yalnızca bir geçittir. İkbâl'e göre, Kur'anî Berzah, pasif bir ümit dönemi değildir; o, ego'nun, kendini ona uydurmaya çalıştığı gerçeğin yeni vechelerine büründüğü bir merhalelidir. Yeterince olgunlaşmış ben için o yalnızca "psikîk dengersizlik" anlamına gelirken, "daha az talihliler için o çözülmeyi ifade edebilir" (sh. 120). Fakat, oldukça hayret uyandırıcı bir biçimde, onun ölümsüzlük beyanı sonunda, selektif vurgulama yerine yalnızca "bedenin çözülmesi ile birlikte onun kariyerlerinin sona ereceğinin ziyadesiyle ihtimal dışı olduğunu" varsayıyor (sh. 123). Şimdi, Kur'an-ı Kerim'de bu kadar tasvirî biçimde betimlenen Cennet ve Cehennem nedir? İkbâl onların mahaller değil, yalnızca hâller oldukları kanaatinde; Cehennem, ebedî olmayan bir ıslah tecrübesidir. Ve eğer yalnızca "tamamen kâmil ben'ler" ölümden sonra bâkî olacaklarsa, Cehennem kimin içindir? Kur'an-ı Kerim, ölümsüzlük fikri konusunda hiçbir uzlaşmaya açık kapı bırakmıyor. Hiçbir ayırım gözetmeksizin, insan ölümsüzdür. İnsanın eylemi tarafından belirlenen şey, haddi zatında onun ölümden sonraki mevcudiyeti değil, öte dünya hayatındaki statüsüdür. Şüphesiz, Cennet ve Cehennem ve Ahiretle ilgili tüm kavramlar anoloji yoluyla veya hattâ sembolik biçimde anlaşılabilirler. Fakat, yorum ne olursa olsun, dünya-ötesi varlığa bir atıf mevcuttur ve bu, yalnızca tamamen kemâle ermiş ben'lere tahsis edilmiş değildir. İnsan, ölümsüzlüğe bir aday değildir; fakat, Kur'an-ı Kerim'e göre o, Tanrı'ya yakın olmaya, O'nu görmeye bir adaydır ve bu, O'nun olanlara bahşolunur. Birçok sufi'nin kabûl ve tasdik ettiği üzere, geriye kalanların da kurtuluşa erişip erişemeyecekleri hususu, Hz. Peygamber'in bir hadisinde beyan edildiği üzere, Tanrı'nın lütûf ve inayetinin O'nun gazabına üstün geleceği ilkesinden hareketle kabûl edilebilir. Fakat, ölümsüzlüğün mücadelenin meyvesi olduğunu düşünmek Kur'an-ı Kerim'e, onda bulunmayan ve ne felsefî ne de dinî bir değeri olan bir görüşü sokmak olur. Bu görüş, her ne kadar burada ölümden sonraki hayatın şartını yaratan ahlâkî iyilik değil, fakat şahsî gayret ve dinamizm ise de, sadece iyilerin ölümsüzlüğe seçilebileceğini düşünen Farabi'ninkine benzemektedir.

Tasavvufu tenkidinde İkbâl, Peygamberî ve mistik suurlar arasında radikal bir biçimde varolduğunu düşünerek ayırma büyük bir önem atfediyor. Peygamber, "tarihîn

güçlerini kontrol etme görüşü ile birlikte zamanın dönemecine kendini yerleştirmeyi" amaçlarken; mistik, "bölünmez tecrübenin sükûnuna" bağlanır. Fakat daha sonra o, "bir Peygamberin bile, orada bölünmez tecrübenin kendi sınırlarını taşmaya temayül gösterdiği bir mistik şuur tipini temsil ettiğini" de ikrar eder. Bundan sonra mistik tecrübenin, kalite bakımından Peygamberin (sh. 125-126) tecrübesinden farklı olmadığını kabul ediyor. O, İslamiyetin ezoterik bir boyutu olarak Sufizme o kadar karşıydı ki, onun öğretiminde kesinlikle batını hiçbir şeyin bulunmadığını beyan etmişti. Kur'an'ın herbir ayeti "varlığın aydınlığı ve hazzı ile dolup taşmaktadır"<sup>6</sup> (sh. 82). Batınlık adına her çeşit fantazinin oraya sokulduğunu serbestçe kabul etmekle birlikte, Kur'an'ın ezoterik vurgularını, konuyla ilgisinin bulunmadığı gerekçesiyle reddetmek mümkün değildir. Hz. Peygamber'in vahyi batını bir tecrübenin tüm özelliklerini haizdir; dolayısıyla, eğer başka herhangi bir şeyden yoksunsa bile, - her ne kadar hevesli biri, "Tefsir ve Tevil İlimi" adına, anlaşılabilir bir açıklama sunmaya meyledebilirse de- Kur'an-ı Kerim'deki Hurufu Mukattaa herhangi bir gelişigüzel zahiri açıklamaya izin vermemektedir.

İkbâl'in insan-ı kâmil kavramını, İslâmî perspektifle bağdaştırmak çok güçtür. Bu açıdan İkbâl'in görüşleri, tekâmülcü eğilimli tüm felsefelerin sınırlamalarını sergiliyor. İnsan-ı kâmil, yalnızca geleceğin bir hülyası mıdır? Geleneksel İslâm düşüncesi, tüm modellerini ve manevî örneklerini geçmişte bulduğu halde, bir müslüman düşünürün, beşerî kemâliyetin bütün ümitlerini geleceğe bağladığını görmek hakikaten gariptir. Mükemmel insanlık düşüncesi, gerçekleşmesini el'an bulmak durumunda olan bir fikir midir? İkbâl, dünyada ilâhî Varlığa doğru bir çabayı takdîr-kârlıkla bulması sebebiyle Samuel Alexander'a atıfta bulunuyor. Bununla birlikte İkbâl, ıstırapı ve elemi aracılığıyla dünyanın, mükemmelliği içerisinde insana doğru hareket ettiğini düşünüyor.<sup>7</sup> Alexander'ın ilâhî varlık hülyaları halen zuhur edecek olarak kalırken; İkbâl de, üstün insanın doğuşunu şevkle bekliyor. R.A. Nicholson'a mektubunda O, kendi pozisyonunu ziyadesiyle açıklığa kavuşturuyor. İnsan, şimdiki zamanda yalnızca "(Tanrı'nın Yeryüzündeki) halifelığının tohumlarına" sahiptir; ancak yine de o el'an kendisinin tam bir gelişimini gösterecek durumdadır. Evrimde ne kadar mesafe katedersek, kendimiz olmaya o kadar yaklaşıyoruz diyor. İkbâl ve "insanlığın evriminin, kendisinin itibarı ebeveynleri olacakları, az çok bonzersiz fertlerden oluşan bir ideal ırk üretimine doğru yöneldiğini" ilâve ediyor. Kur'an-ı Kerim, bir vakia olarak Tanrı'nın halifelliğini insana atfederken, İkbâl onu halâ evrim süreci aracılığıyla gerçekleştirilecek olan bir ideal şekilde düşünüyor. Bu mükemmel insan kavramı Sufî kavramından çok farklıdır.

Vecdî insan görüşü İkbâl'in oldukça hayranlığını çeken Rumî'ye göre dünya, Tanrı'yı tutsak edebilen ve Peygamberlerle melekleri kendi hükümleri altına girmeye mecbur tutan insanlarla daima iftihar edebilir. Rumî'nin anladığı şekliyle tekâmülün, modern anlamdaki evrim kavramıyla pek ortaklaşa bir yanı bulunmamaktadır. O pek öyle, derecelenmesi itibarıyla varlığın evrimsel sürekliliğini öne sürmüyor. Onunki, İnorganik âlemden başlayıp, bitkiler ve hayvanlar âleminden geçerek kendini idrak eden şuur ışığı mertebesine ulaşıncaya kadar farklı âlem düzeylerinden geçen, insan ruhu düşüncesidir. Bu ruhun tekâmülünden ziyade dünyevî tezahürüyle birlikte sona erebilecek olan bir yükselişidir. İleriye doğru olan hareketinin görünürdeki kesintisiyle birlikte ruh kendisinin tecrübi şartlarını aşar ve kavrayışın ötesine geçen bir varlık safhasına adım atar. İşte bu, varlığın farklı seviyeleri içerisinden ileriye doğru hareket eden beşerî ruh fikrini içerir ve bizzat bu

<sup>6</sup> Thoughts and Reflections of Ikbâl, VI, Stray Thoughts.

<sup>7</sup> Thoughts and Reflections of Ikbâl. Onun Dr. Nicholson'a mektubu, sh. 94 (Lahor, 1964).

âlem seviyelerinin bir evrim sürecine tâbî olduğunu öngörmez. Bu nedenle, öteki yazarlar gibi İkbâl'in de hatası, Rumi'yi "tekamülcü bir düşünür" kılmasıdır.

İkbâl'in İslâmiyete olan temel âlâkası, onun bir medeniyet ve tarihte bir güç olması itibariyledir ve "mümin"e de tarihi gücün taşıyıcısı olması bakımından ilgi duymaktadır. Bu sebepten ötürü O, eylem veya "amel"i vurgularken onu, Kantiçi anlamda ahlâkî veya pratik manâsıyla değil fakat tarihî önemi açısından anlamaktadır. Zaten işte bu nedenle O, bir hayat tarzı olarak "Öte dünyaya yönelik Sufizmi" kusurlu buluyor. Yine işte bu nedenledir ki, Hafız'ın şiirinin mistik boyutu onda yankı uyandırmadığı halde, Nadir Şah ve Mussolini gibi aksiyon adamları onu cezbetmiştir. Şu halde O'nun, Peygamberliğini icrasında, tarihe Peygamberî "müdahale" yi temsil eden Peygamber olarak Hz. Musa'ya hayranlık duyması doğaldır. Fakat Kur'anî Tanrı adamları anlayışı, tarihin Peygamberî kahramanlarıyla ve tarihî şöhetle olduğu kadar, Ashab-ı Kehf gibi tarihte dikkati çekmeyen narın ruhlarla da bağdaştırılabilir. İslâmiyet, medeniyetin değerini büyük Müslüman fatihlere ve dünyayı sarsan kimselere değil fakat Hz. Muhammed'in kendi yalnızlığında Allah'la karşılaşmasına, Hz. Peygamberin "alıcılığına" (receptivity) ve O'nun faaliyetinden ziyade "mülâkatına" (audience) atıfta bulunarak takdir edebilir. İkbâl, İslâma göre, hattâ insanın en yüksek tecrübesinde bile kişinin bir zat olarak silinmediğini fakat çok daha uyanık bir hale büründüğünü gerçekten de haklı olarak vurgulamıştır. Her ne kadar bu, şu hayattaki görüntüler ve tecrübeler için geçerli olsa da, insanın nihâî kaderi hakkında herhangi bir sonuç çıkarmak acelecilik olacaktır. Kişinin ilâhî hayatta manevî gelişmesi, massedilmesi ve ifnasının veya onun muhafaza edilmesinin hedefi ve gayesi nedir? Manevî hayatın zirveye erişmesi konusundaki soru, ölüm-ötesi mevcudiyetin ne olabileceği meselesinden ayırılmazdır. Aşikârdır ki, Kur'an'a göre, ölümden sonraki hayat seçkinlerin imtiyazı değildir. Ahiret hayatı evrensel olmakla birlikte, öte dünya hayatında insanların makamı onların manevî donanımlarına göre değişecektir. Kuşkusuz en yüksek makam yalnızca seçkinlere bahşolunacaktır. Bununla beraber, eğer bazıları için, manevî hayatın en yüksek mertebesi "fena" ve ötekiler için de "beka" ise, mesele yalnızca semantik açıklamayı gerektirdiğinden biz aynı gerçeğin veya gerçek üstünün farklı terimlerle tanımlanıp tanımlanmadığını merak edebiliriz. Herhalükârda, Kur'anî perspektife sıkı sıkıya bağlı olan bir görüş için insan, hiçbir mertebede Tanrı ile özdeşleştirilemez; o sadece O'na yakın olmaya talip olabilir. Fakat yine de, insanın manevî yükselişinin sonunda bakı kalabilecek olan ferdiyetin türü hakkındaki soru sorulabilir. Keza biz, "Fena" dan söz eden Sufilerin bizatihi "fena" nın değil fakat yüksek bir seviyede muhafayı hariç tutmayan Fenafillah'in üzerinde ısrar ettiklerini hatırdan çıkarmamalıyız. Şu halde eğer ferdiyet korunuyorsa, İkbâl'in düşündüğü gibi o, bütünüyle iyice belirlenmiş ve kesin hatlarla ifade edilmiş değil fakat bizim hakkında hiçbir fikre sahip olamayacağımız bir tarzda yeniden belirlenmiş ve başka bir kalıba sokulmuş olabilir.

Netice olarak, İkbâl'in büyüklüğü, bize göre, kendisinin felsefî tefekkürü ve düşüncelerinde değil fakat O'nun, Müslümanların önüne tarihi kapanışa geçmek yerine gelecek için şimdiden açılmayı bekleyen imkânları haiz Tanrı'yla "işbirliği içerisinde çalışmaya kendini adanmış" bir mümin idealini koymuş olmasındadır. Onun dinî düşüncesine içeriden meydan okunabilirken, tarihî bir güç olarak İslâmın yeniden dirilişine katkısı sarsılmaz olarak kalmakta ve "yeniden insanın" kaynaklarını bizzat kendi tarihî kimlikleri içerisinde aramaları hususunda O'nun Müslümanlara yaptığı ateşli çağrı tüm aciliyetini korumaktadır.