

MUHAMMED İKBAL'İN MEYDAN OKUYAN HAYATI VE ELEŞTİREL DÜŞÜNCE Sİ

THE CHALLENGING LIFE OF MUHAMMAD IQBAL AND HIS CRITICAL THINKING

MUSTAFA SAİD KURŞUNOĞLU*

ABSTRACT

Muhammed İqbal's thought led to the reconstruction of the Indian sub-continental Muslims vis-à-vis colonialism and finally led to the establishment of Pakistan in 1947. İqbal's thoughts also have the qualities enabling the Muslim individuals and communities to establish and continue on their own existential platform against the Western hegemony. İqbal used the critical analytical process in his poetry and philosophy. The main purpose of İqbal is to reach current actuality and participate the creative activities of the omnipotence with the idea of continuous action and movement. His critique especially focused on the widespread applications of both Sufi topics: the unity of essence (wahdat al-wujud) and ecstasy of divine love. He also criticized the Muslim philosophers who built a kind of Greek rationality instead of the Holy Quran. According to him, Quran, permanently maintaining the current and absolute state of presence of the Universe, should be considered a source of thought and faith.

Keywords: Muhammad İqbal, Indian Sub-continent, critical analysis, self-building, Muslim Modernity

ÖZ

Muhammed İqbal, düşünceleri ile Hint Alt Kıtası Müslümanlarının kolonyalizm karşısında kendilerini yeniden yapılandırılmalarına ve nihayet Pakistan'ın 1947'de kurulmasına neden olmuştur. İqbal'in düşünceleri aynı zamanda Müslüman birey ve toplumların Batı hegemonyası karşısında kendi modern varoluşsal düzlemlerini kurmalarını sağlayacak niteliklere sahiptir. İqbal, şiir ve felsefesinde eleştirel inceleme yöntemini belirler. O sürekli eylem ve hareketle şimdiki zamana ve mutlak kudretin yaratıcı faaliyetine katılmayı öngörür. Yeniden tanımlayıp yapılandırdığı benlik ile modern bir toplum oluşturmaya çalışır. Onun eleştirileri, varlığın birliği, aşkın mestliğı, gibi tasavvufî alakalı konu ve kavramlarla Grek Felsefesi temelli bir rasyonalite inşa eden Müslüman filozoflar üzerine yoğunlaşır. Ona göre varlığın aktüel ve mutlak halini sürekli elinde tutan Kuran-ı Kerim, bu nedenle düşünce ve inançta kaynak olarak benimsenmeli ve kâinat ile birlikte okunarak, Müslüman bir birey ve ulus inşa edilmelidir.

Anahtar Kelimeler: İqbal, Hint Alt Kıtası, Eleştirel inceleme, Benlik İnşası, Müslüman Modernitesi

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Giriş: İktbal'in Hayat Çevresi

Genel kabul gören görüşe göre 1873 (V.1938) yılında Pencap eyaleti Siyalkut şehrinde dünyaya gelen Muhammed İktbal'in hayatı ve kişiliği hakkında yapılan tanımlarda onun farklı unvanları hemen dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki onu entelektüel bir şair filozof (Poet Philosopher) olarak tanımlarken, diğeri ise Müslüman halkın genel adlandırmasıyla "Allame" olarak isimlendirir. Böylece onun İslamî ilimlerin çeşitleri açısından geniş bir bilgi birikimine ve bilgelik derecesine sahip olduğu ifade edilmektedir. Ancak o aynı zamanda Doğu'nun Şairi, Pakistan'ın Mütedefekiri, Ümmetin Hakîmi, Lahor'un İktbal'i, Kral Beşinci George'un "Sir"üdür). Afganistan, Hindistan ve İran çizgisindeki Müslüman toplumların kültürel ve sosyal yapısının ürünü olan bu adlandırmalardan Batı'ya doğru uzanan bir şöhrete sahip olan İktbal, tam da bu farklı unvanların gösterdiği evrenselliğe sahiptir. Ancak temelde Doğu kültürünün ve tefekkürünün geleneksel bilgelik unvanı olan allamelikle daha çok modern bir karakter gösteren şair-filozofluğu onun hayat tecrübesinin iki ana damarını bize sunar.

Şairliği onun Müslümanların derdiyle lebalep dolmuş gönlünün ızdırabını, çilesini sunarken; edebiyat sanatlarına olan vukûfiyeti ile de hayranlık uyandırır. İktbal, gazel ve mesnevi tarzını Urduçaya adapte ederek şiiri, değişimin getirdiği ve kendisinin geliştirdiği yeni sosyal ve ideolojik içeriğin geniş kesimlere açıklanıp ulaştırılmasında bir araç olarak kullanır (Vernoit, 2005: 283). Filozofluğuyca aldığı felsefe eğitimini çok aşarak, Müslümanların sorunlarının odağa alındığı bir düşünce ortamında, Doğu-Batı mukayesesini de bırakmaksızın, içinde yaşadığı çağın idraki ve nihayet modern felsefeyle bir yüzleşme ve onu değerlendirmeye dönüşür. Böylece çağdaş tecrübenin ışığında İslâmî ilkelerin yeniden düşünülmesi sürecini başlatan İktbal, İslâm ana vatanına bağlı bir ulus fikrinin ve devamında Pakistan devletinin entelektüel öncülüğünü de yapacaktır (Ansari, 2005: 100).

İktbal'in yetişmesinde bu farklı unvanlara kaynaklık eden iki ana amil söz konusudur. Bunlardan ilki onun deruni yaşantısının temel örgülerini oluşturan geleneksel mekteplerdeki üstadı Mevlana Mir Hasan diğeri ise onu Batı'ya açan hocası Thomas Arnold (1864-1930)'tır (Aydın, 2000: 17). İktbal İslâmî gelenekler gereği henüz dört yaş dört aylıkken mahalle mektebinde Gulam Hüseyin'in yanında eğitim hayatına başlar. İlk hocası Mevlana Mir Hasan'ın yanıdaysa modern ilimleri öğrenir. Bu eğitime üç yıl devam ettikten sonra yine hocasının teşvikiyle İngilizce eğitim veren İskoçya Misyon Lisesi'ne kaydolur. Bu okuldan 1893'de mezun olduktan sonra yüksekokul kısmına devam eder. Aynı zamanda bu okulda da Arapça hocası olan Mir

Hasan (1844-1929)'dan Arapça ve Farsça dersleri almaya devam eder (Kılıç, 2007: 15). Arapçanın yanı sıra Hadis, Tefsir ve Tasavvuf gibi İslâmî bilimlerin alanında yetkin bir âlim olan Mir Hasan ya da (İkbal'in aldığı Sir unvanına karşılık olarak Britanya Krallığına hocasına verilmesini ve tanınmasını istediği unvanı ile) Şems'ul Ulema, İkbal'in erken yaşta edebiyat ve İslâmî ilimlerle tanışmasına ve bu hususlarda sağlam bir temele sahip olmasını sağlamıştır (Schimmel, 1963: 35).

İkbal gibi bir dehanın üzerinde yetiştiği zemin hiç şüphesiz her şeyden önce onun annesi ve babasıdır. Keşmir kökenli Brahman bir aileden gelen bir soy kütüğüne sahip olan İkbal'in (1963: 35), Müslüman olup Farsçaya ve ilme düşkünlükleriyle Supru adını alan cedleri, Hindu din adamlığı kastı olan Brahmanlıktan 17. yüzyılda İslâm'a girmiş ve daha sonra Pencap'ın Siyalkot şehrine yerleşmişlerdir (Soydan, 1999: 1,2).

Keşmir kumaşları satan şeyh Refik'in iki oğlundan biri olan babası şeyh Nur Muhammed, terziliğinin yanı sıra doğuştan gelen keskin zekâsı ve ilme yönelik sürekli merakıyla birlikte dış görünüşü itibarıyla de etkileyici bir karizmaya sahiptir. Akranları içinde dindar ve sufi bilgeliği ile saygı görür. Arkadaşlarının ona verdiği isim, 'diplomasız filozoftur' (un parh falsafi). Annesi İmam Bibi'ye Kuran ve ibadet fıkhnının yanında sūfî irfan eğitimi almış ve bu eğitimi üç kızıyla şeyh Muhammed Atta ve Muhammed İkbal'e titizlikle aktarmış bir hanımdır (H. Malik, L. Malik, 1971: 4).

Büyük Britanya'nın uzak iklimi altındaki Siyalkut şehrinin kültürel yapısı, değişimi öncelikle meşhur mektep ve medreselerinin kaybolmasıyla yaşayacaktır. 1846 yılında (I. İngiliz-Sih Savaşı) Britanya'nın Pencap eyaletinde Sihlerin yenilmesiyle birlikte Pax Britannica başlar. 1857'den sonra Sir Seyyid Ahmed Han (1817-1898)'ın Aligarh hareketinin Müslümanlar üzerinde hâkimiyet kurması, Batı tipi modern eğitim (nai talim) yaygınlaşır. 1889'a gelindiğinde batılı misyoner hareketlerden Scotland Church (İskoç Misyon Koleji) ve Reformed Church Netherland Siyalkut'da iki yıllık yüksekokula (Junior College) sahiptirler (1971:5). Scotch Mission College içerik olarak İngiltere'deki okullarla eş güdümlü olarak liberal sanatlar ve yanı sıra Müslüman Hindistan'ın klasik geleneklerini de içeren bir biçimde Arapça ve Farsça eğitimi de vermekteydi. Böylece bu ikili eğitim sistemi Müslüman gençlerin söz konusu okula yönelmelerinde oldukça etkili olmuştur (1971:5).

İkbal hocası Mir Hasan'ın dikkatini güvercin ve keklik yetiştirmesi ve ders çalışırken bile bunlardan ayrılmamasıyla çeker. Hocası ona bunun neresini eğlenceli bulduğunu sorduğunda cevabı "onu tutun ve hissedin" şeklinde iç

dünyasındaki hassasiyeti yansıtan bir içerikte verir (1971: 6). Bu hassasiyet aslında özgürlük ile tutsaklığın ikileminde yaşamaya çalışan Hint Alt Kıtasının küçük İktbal'in ruh dünyasındaki yansıması olarak gözükmektedir. İktbal'in şairlik yönünü de keşfederek gelişmesinde ona zemin hazırlayan Mir Hasan, ona Arapça ve Farsçayı esaslı bir şekilde öğretmekle beraber, Aligarh hareketine sempati duymasına da neden olacaktır.¹ Böylece İktbal'in ailesinde yaşamış olduğu derin dini tecrübeyle, çevresindeki değişimi psikolojik yapısında güçlü hissedişine dayalı tecrübesi, onun dünya görüşünü felsefi spekülasyondan ziyade içselleştirilmiş bir yaşamışlık haline getirecektir.

İktbal'in İslâmi düşüncelerinin olgunlaşmasında bir diğer önemli kişilik ise ünlü Kelamcı Şah Veliyullah (1702-1762)'tır. Veliyyullah'ın sentezci bir geleneğe sahip Hindistan'da Tasavvufla Kelam arasında kurmuş olduğu ilişki, İktbal'in düşüncelerinin tekininde bir yöntem olarak benimsenmiş gözükmektedir. İktbal'in son büyük Kelamcı olarak gördüğü Veliyullah, çok kültürlü Hint coğrafyası ve sufi kültür çevresinde yetişmiş ve felsefi bir renge bürünen tasavvuf düşüncesini naslarla özdeşleştirmeye yönelmiştir.

1 Aligarh hareketi: Britanya'ya karşı yürütülen bağımsızlık hareketi 1857'de sonlandığında durum Müslümanlar için bir felaket halini almıştır. İngilizler Müslümanları ayaklanmadan sorumlu tutarlar. Bunun üzerine de acımasız cezalandırma yöntemlerini uygulamaya başlarlar. Bu yöntemler, eski alt kıtadaki geleneksel Babür egemenliğini sınırlayarak, onları krallığa bağlamak üzerine kurgulanmaktaydı. Bölgedeki Müslüman hâkimiyeti yıkıldığında bunun ilk dramatik sonucu eğitim alanında ortaya çıkacaktır. Buna göre öncelikle Arapça, Farsça eğitimi ile dini eğitim okullarda yasaklanacak, akabinde İngilizce öğretim dili olmanın yanı sıra resmi dil haline getirilecektir. Buna karşıt gelişme olarak da Müslümanlar arasında Batı ve modernite adına her ne varsa tümüne düşmanlık politik bir tavır olarak gelişecektir. Sir Seyyid Ahmed Han işte bu çatışma bağlamında insanlığın varoluşsal konumunun bilim ve eğitim alanında yeni bir çağa girdiğini ve ilerleme ile refahın Britanya kaynaklı bir medeniyet düzleminde bulunduğunu, bu nedenle Müslümanların kendilerini bu yeni düzleme göre yenilemeleri gerektiği düşüncelerini ortaya atacaktır. Buna göre Müslümanları içine düştükleri keskin hayal kırıklığından kurtaracak ve modernize olarak yeniden ilerleme eğilimine girmelerini sağlayacak ana eksen, Britanya kaynaklı yeni eğitimin benimsenmesidir. Bu harekete göre belirlenen temel ilkeler ise şunlardır:

1-İngiliz hükümeti ile Hindistan Müslümanları arasında karşılıklı birbirini anlamaya dayalı bir atmosfer oluşturmak,

2- Müslümanları İngilizce öğrenmeye ikna etmek,

3-Müslümanları ajitasyon politikalarından uzak durmaya ikna etmek,

4- Müslümanlar arasından entelektüel bir zümre ihdas etmek,

5-Müslüman topluluğu içinde sosyal ve kültürel bir reform inşa etmek,

6-Yabancı egemenliği altındaki bir ülkede mümkün olabildiği ölçüde Müslümanların politik ve ekonomik önemini korumak ve gelişmesini teşvik etmek. <http://www.aligarhmovement.com/> (Erişim Tarihi: 23.11.2015)

Sir Seyyid'in misyonu ile ilgili onu Müslümanların eğitim peygamberi olarak tanımlayan Gandhi'nin yanı sıra İktbal de onu İslam'ın ihtiyaç duyduğu yeni çıkış noktası ve yönelimi ilk olarak hisseden ve bunun için çalışan bir lider olarak tavsif etmiştir. http://aligarhmovement.com/sir_syed (Erişim Tarihi: 23.11.2015)

Kuran-Sünnet akılcılığına yaptığı vurgu ile bidat karşıtlığı ve aynı zamanda vahdet-i vücud görüşlerine olan bağlılığıyla İbn Teymiyye ve İbn Arabî'nin düşünceleri arasında bir sentez kurmaya çalışmış, böylece mezhep ayrılıklarından kaynaklanan sert dini yapıya esneklik getirmek istemiştir (Özervarlı, 2010: 266). Benzer şekilde İktbal de uzlaşmaz gözüken iki dünyayı, geleneksel İslâm dünyasıyla modern Batı'yı sentezleme yoluna yönelecektir.

Kolonyalizm ve İktbal'in Batıyla Yüzleşmesi

İktbal'in Batı'ya açılmasında İslâm hakkındaki ılımlı düşünceleri ile Prof. Arnold önemli bir yer tutar. Batı dünyasında İslâm ve onun takipçileri üzerine bir sempatinin oluşmasında, derinlemesine bir anlayışın gerektiğinin ortaya çıkmasında büyük paya sahip ilk oryantalistlerden biri olan Arnold'un Doğu-Batı ilişkileri ve anlamı üzerine yapmış olduğu çalışmalar İslâm tarihi, felsefesi, özellikle de sanat ve resmi üzerine yoğunlaşmaktaydı (Durrani, 1991: 11). Arnold, İslâm'ın derinlemesine anlaşılması amacıyla sanat ve resim üzerine yaptığı çalışmalarından ziyade, onun daha çok dikkat çeken yönü İslâm'ın Batı kamuoyunda bir tehdit olarak algılanmasına neden olan hızlı yayılma dinamiklerinin şiddet ve savaş üzerine değil de ikna ve barış üzerine temellendirmesidir. Bu iddia ettiği temellendirmenin ünlü eseri; *The Preaching of İslam (İslam'ın Yayılması)*'dir.²

Bir oryantalist olarak Arnold'un bu eseriyle İslâm'la kurmuş olduğu bağ, modern Batı medeniyetinin aidiyeti içinde şekillenen ve İslâm'ı derinlemesine anlayarak Doğu-Batı ilişkilerinin imkânını araştıran olumlu bir karakter sergilemektedir. Ancak nihai tahlilde onun çalışmaları Büyük Britanya Krallığının bir vatandaşı olarak ülkesinin dünyaya yönelik zihniyeti içinde şekillenmiştir. Onun İmparatorluğa olan bağlılığını İslâm'ın bir talebesi olmak ile ilişkilendirmek amacıyla olduğu anlaşılmaktadır (Troll, 1991: 31). Dolayısıyla onun önemli amaçlarından birisinin Müslümanları Britanya merkezli modern dünyaya adapte edici ve bunu örnekleyen bir çaba olduğu söylenebilir. Öyle anlaşılıyor ki onun bu stratejik ve barışçıl tavrı İktbal üzerinde,

2 Arnold'un İslâm'ın "derinlemesine anlaşılması" bağlamında yaptığı çalışmalar *The Preaching of Islam* adı altında 1896'da yayınlanmıştır. O bu çalışmasında İslâm'ın çağlar ve kıtalar boyunca yayılmasını ve Müslümanların tebliğ faaliyetlerini Müslüman misyonerliği adı altında incelemiştir. Çalışması bir din olarak İslâm'dan çok Müslümanların tarihsel konumlarıyla ilişkili olmakla dikkat çekmiştir. İslâm'ın batı kamuoyunda sanıldığı aksine bir elinde kılıç bir elinde Kuran olan misyonerlerle yayılmadığını, onun gerçekte yayılmayı ancak Müslüman olmayanları ikna ederek emreden ve fakat şiddeti ve zulmü yasaklayan bir yapısı olduğunu temel düşünce olarak önermektedir. Bkz, Thomas W. Arnold, *The Preaching of İslam, A History of Propagation of Müslim Faith*, Kessinger Publishing, Whitefish MT, 2006, s. 8-11.

Batı medeniyetinin bütünüyle reddedilen bir konumda değil de anlaşılması gereken veya tecrübe edilerek ne olduğu hakkında kesin bir kanaatin elde edilmesi çabasına yol açmıştır diyebiliriz.

İngilizlerin gerek Hindistan Alt Kıtası'na uyguladığı sömürge sistemi gerekse de hâkimiyetlerindeki diğer Müslüman bölgelerde uygulanan politikaların yeni Müslüman sınıflarının oluşmasında önemli bir etkisi olduğunu ifade etmeliyiz. İktal'in bu çok yönlü kişiliğinin meydana gelişinde şüphesiz Hint Alt Kıtası'nın Hindu/Brahman kökenlerinden, 11. yüzyılda Gazneliler'le başlayan ve Babür Şahlar ile devam eden Müslüman/Türk hâkimiyetine ve 17. yüzyıldan itibaren başlayan bir süreçle Britanya sömürgesi olmasına değin uzanan tarihi, kültürel bir süreç söz konusudur. Özellikle sömürgeci hâkimiyetinden kurtuluş için gerekli kültürel, dînî, felsefî, siyasi, toplumsal çözümlerin bulunması üzerine yoğunlaşan çabalar, 19 ve 20. yüzyıl boyunca Mısırlı Muhammed Abduh'tan (1849-1905), Cemaleddin Afgani'ye (1838-1897), Seyyid Ahmed Khan (1817-1898) ve Muhammed İktal'e değin ağırlıklı olarak İslâm'la Batı bilgisi arasında bir köprü kurmayı amaçlayan ve nihai hedef olarak bu köprü üstünden modern ulus devlette geçmeyi hedefleyen bir aydın sınıfını meydana getirecektir. Böylece bu modern Müslümanlar öncelikli hedeflerini yeni Müslüman tasavvurunu oluşturmak olarak belirlediler (Robinson, 2005: 293). İşte bu noktada İktal, özellikle şiirleriyle Müslümanlara geçmişle bağlarını koparmadan düşünce sistemlerini gözden geçirme sorumluluğu yüklemeye çabasıyla öne çıkar (Özervarlı, 2010: 266).

Britanya hâkimiyeti altına giren Hindistan'da Babür Alt Kıtasının Müslümanları Aligarh Hareketi ve İktal'in düşünceleri öncülüğünde bu değişimi işgal altında olmaktan öteye, bir modernizm tecrübesi ve inşasına dönüştürme yoluna yönelecekler. Ancak bu çabanın sömürgecinin hâkimiyeti ya da yönlendirmesi olmaksızın tam anlamıyla bağımsız bir süreç olduğu söylenemez. Zira İngilizlerin Hindistan'da uygulamaya çalıştıkları sömürge metodu, sömürge valisi Cromer (1841-1917)'in sağlıklı emperyalizm modeline dayanır. Buna göre İngiltere, nüfuzu altına aldığı tabi ırkların maddi ve manevi gelişimi için elinden geleni yapmalıydı. Bu gelişim İngiltere tarafından yürütülürse sonuçta entelektüel bir sınıfa ve öz disipline sahip vatandaşlara sahip olarak bu müstemlekeler, siyasal idarenin olduğu kadar medeniyetin de ana kıtası olan Britanya'ya modernizmde kendini bulan derin bir bağla bağlanmış olacaktı (Gencer, 2012: 106). Böylece Hindistan'da sömürgecinin kaba dışsal yönetimi göz önünden kaybolacak ancak

modern paradigmaya tam anlamıyla bağlı yerli temsilcileri ve bağlıları ile İngiliz modernizmi derinlemesine işlemiş olacaktı. Ancak İngilizlerin bu tavrı özellikle Hindistan'a özgü bir sömürgecilik biçimi olarak gözükmektedir.

Buna göre İngilizlerin Hindistan'da uyguladıkları sömürge projesi, ya vali Cromer'in onları Britanya'ya bağlayacak kısmen başarısız olan modernite projesidir ya da sonuçta ana kıtayı ayırmaya götürecektir bilinçli bir yönlendirme olarak gözükmektedir. Nitekim Cromer Mısır'da yüksek eğitime dayalı aydın sınıfı oluşturmak yerine, temel vatandaşlık bilgisi almış, kendi halinde, işinde gücünde daha fazla marangoz ya da duvar ustası gibi teknik bilgiye sahip bir halk meydana getirmeye çalışacaktır (Gencer, 2012: 107). Böylece modern paradigma eğitiminden açığa çıkmış Müslüman bir ulus bilincinin Mısır gibi Ortadoğu ve Afrika'ya da etki edebilecek stratejik bir bölgede yerleşmesini ön görmedikleri de anlaşılmaktadır.

Zira modern paradigma içinde genel anlamda entelektüel aydın sınıfının meydana getirilişi, nihai olarak sömürgeci yönetimini reddedecek, ulusal devlet ve bağımsızlık gibi moderniteye ait kavramları gündeme taşıyacaktır. Üstelik modern paradigmanın öğretilmesi, İslâm gibi müstakil ve evrensel iddiaları olan bir dinin farklı koşullar altında kendi kendini var edebileceği biçimine dönüştürülebiliyorsa bu noktada, sömürgeciliğin Hindistan Alt Kıtası'nı Müslüman ulus devleti anlayışı ile ana kıtadan ayırmaya yönelttiğini görebiliriz.

Bu noktada İktbal'in İslâm'la modernite arasında kurmaya çalıştığı derinlikli bağ, sömürgecilerin İslâm hakkındaki genel görüşlerine karşı bir çaba olarak da değerlendirilebilir. E. Renan (1823-1892)'in izini takip eden vali Cromer İslâm'a yönelik eleştirileriyle aslında İslâm ve modernite arasında kurulmaya çalışılan bağları kırmaya çalışmaktadır. Renan ve Cromer'in vardıkları hüküm, İslâm'da asla reform olamayacağı, eğer olursa bunun artık İslâm olmayacağı sonucuna varmakla birlikte, Müslüman aklının sadece bir doğrulama isteğiyle, Batı aklının, mantıklı düşünenlerin yakınlığı olduğunu iddia edecektir (Bennett, 2014: 293). Nihayet Cromer uzun yıllar sürdürdüğü sömürge valiliğindeki gözlemleri neticesinde İslâm'ın bitmiş bir sosyal sistem olduğu hükmüne varacaktır (Owen, 2004: 361). İşte İktbal tam da bu noktada İslâm'ın kendi kendini yenileyebilecek canlı bir organizma olduğunu gösterme işine koyulur. İktbal'e göre böylesi bir yenilenme ve reform olmaksızın Müslümanların yattıkları uykudan uyanmaları mümkün değildir. Böylece İktbal'in modernleşme idealleri seküler ağırlıklı bir çizgiye

kaçmaksızın İslâm reformunu merkeze alan bir yapıya sahiptir (Bennett, 2005: 22).

İkbal Lahor'daki Penjap Üniversitesinde başladığı felsefe eğitimini mas-tır derecesinde tamamladıktan sonra 1905'de gittiği İngiltere'de Cambrid-ge Üniversitesi felsefe bölümüne kayıt olur. Burada yeniden fakülte eğiti-mi aldığı esnada çalışmaya başladığı *Pers Metafizikinin Kökeni ve Gelişimi* adlı doktora çalışmasını Münih Üniversitesi felsefe bölümünde tamamlayarak 1908'de Hindistan'a döner (H. Malik, L. Malik, 1971: 19). İkbal lisans düze-yinde Hindistan'da aldığı felsefe eğitiminden sonra gittiği Londra'da Schim-mel'in ifadesiyle Avrupa medeniyeti ile doğrudan ilişki kurmuş ve bu ilişki onu derinden etkilemiştir. Böylece o karşılaştırmalı bir bakış açısıyla Avrupa kültürünün başarıları karşısında İslâm kültürünün aslında bir krizle karşı karşıya olduğunu hissetmiş ve hepsinden kötüsü kendi ülkesindeyken yalnızca etkilerine şahit olduğu emperyalizm tehdidinin gerçek boyutlarını an-lamıştır (Schimmel, 1963: 39). İkbal emperyalizm eksenli bu tehditlerin yanı sıra, Avrupa medeniyetinin içinde barındırdığı yeni krizi de yakından mü-şahede imkânı bulmuştur. Üstelik İkbal, bir yandan kapitalizm öte yandan kapitalizm karşıtı sosyalist ve komünist hareketler gittikçe ivme kazanırken, Batı medeniyetinin Hıristiyan köklerindeki sevgi ve fedakârlık ahlakından hızla uzaklaşarak hedonizmin girdabına dalmakta olduğunu büyük tehlike olarak fark etmiştir (1963: 39).

İkbal'in şahsında birbirleriyle karşılaşan İslâm kültürü ve modern Batı onun için çetin bir fikrî çile dönemini de açacaktır. Köken olarak Brahman gelenekselliğinden İslâm'a dâhil olmuş bir soy kütüğüne ve Doğu kültürü-nün kadim biçimlerini içinde barındıran Hint sosyal çevresine bağlı bir mü-tefekkir olan İkbal, uzunca bir süre eğitimini aldığı ve yerinde müşahede et-tiği modern Batı'nın topyekûn düşünce hâsilasına mukabil, Doğu'nun ilim, irfan ve edebiyatının yekûnunu karşı çıkarabilme kudretine sahip bir müte-fekkir olarak kendisini gösterecektir. İkbal'in Brahman Supru olan ataları 13. yüzyılda Keşmir'i fetheden Afganistanlı Türk Şah Mîri hanedanı zamanında geçerli kılınan Farsça ve Arapça temelli İslâmî ilimlere yönelmekte kendi kastlarının ilklerinden olmaları, onun doğrudan ilme yönelmekte olan bir gelenekten geldiğini göstermektedir. Nitekim bu geleneksel tavır İngiliz hâ-kimiyeti döneminde İngilizce temelli modern bilimler ve felsefesinin öğre-nilmesinde de onun ailesinin geleneksel tavrı olarak farklı bir bağlamda ilme yönelik aynı hassasiyetin bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Bu noktada Thomas Arnold ondaki Doğu-Batı diyalektiğinin meydana gelmesinde çok

uygun bir aracı konumundadır. Bir batılı oryantalist olarak Arnold'un İslâmi ilim ve bilgilere vukufiyetiyle beraber, olumlu tavrının İkbâl'in ilme yönelik tavrında modern dünyaya bakan ilerlemeci bir etki yaptığını ifade edebiliriz.

İkbâl'in Doğu-Batı diyalektiği, modern dönemde özellikle de kolonyalist egemenliğindeki Müslümanlar için en kritik mesele; "İslam veya Müslümanlar neden geri kaldı?" ya da "modern Batı medeniyeti karşısında İslam'ın söyleyecek bir sözü, sürdüreceği bir iddiası var mıdır?" türünden politik olmaktan öte derinlemesine fikrî ve kültürel bir yenilgiye işaret eden can acıtıcı sorulardır. Britanya krallığının hâkimiyeti altına girmiş Hint Alt Kıtası'nın bir mensubu olmak itibarıyla yerel anlamda bu meydan okumanın bireysel ve toplumsal yönleriyle tanışan İkbâl, tüm İslâm ümmetinin aynı krizin değişik biçimlerinin yaşandığı küresel bir varoluş sorunuyla yüz yüze geldiğini idrak edecektir.

Bu yüz yüze gelişte İkbâl, İslâm'ı yorumladığı şekliyle yalnızca bir din ve inanç olmaktan ötede algılayarak, onu kendine özgü bir ideoloji ve politik duruşun adı olarak kabul eder (Sevea, 2012: 94). Bu kabul ediş, yapılan mukayese sonrasında bir medeniyet politikası ve ideolojisi olarak İslâm'ın gerçek yorumunun Batı'nın politik ve ideolojik konumundan kesin üstünlüğüne ve Müslümanlarca modernleşme için esas alınması gereken doğru İslâm yorumunun ne olduğunu gösterme üzerine teksif olacaktır. Üstelik o İslâm ümmetini bu bağlamda tüm geleneklerin kendisinde toplandığı Doğu'nun yeni ve modern olan Batı'yla en önde yüzleşen ve cepheleşen bir parçası olarak kabul edecek, bu politik tavrıyla yalnızca İslâm'ın değil, aynı zamanda Doğu'nun bu kadim coğrafyasının konuşan dili de olacaktır.

Doğu tümüyle yol başında uçuşan toz misali
 Suskun bir inilti, etkisi olmayan bir ah sanki
 Donup kalmış bir bakış bu toprağın her zerresi
 Hint'ten, Semerkant'tan, Irak ve Hemedan'dan kalk
 Ağır uykudan, ağır uykudan, ağır uykudan uyan
 Uyan derin uykudan uyan (İkbâl, 2015b: 20)

Yukarıdaki mısraları 1911 Nisan'ında Lahor'daki Encümen-i Himayet-i İslam adlı derneğin toplantısında "Şikâyet" adı altında dile getiren İkbâl, ölümün kardeşi derin uykuyu ya da bir tür bilinç kaybına girmiş Doğu'yu tasvir etmekte, karşısında olunan felaketiye en az bu derin uyku kadar vahim bir içerikle tanımlamaktadır.

Batı ve Batının çekiciliğinden aman
Batının Şirin'liği ve Perviz'liğinden aman
Bütün dünya Batının Cengiz gibi saldırganlığından viran
Ey Harem'in mimarı! Dünyayı yeniden imar etmek için kalk
Ağır uykudan, ağır uykudan, ağır uykudan uyan
Uyan derin uykudan uyan (2015b: 21)

Böylece modern Batı medeniyetinin henüz kendisini yenileyerek modernleşmemiş geleneksel kültürler karşısında cazibesi ölçüsünde tahripçi olduğu tehlikesine dikkat çekmektedir.

İkbal'in Eleştirel Bakış Açısı

İkbal uyandırmak istediği İslâm ümmetinin bu ağır durumunun altında yatan ana amilleri bulmak için önce ontolojik bir sorgulamaya girişir. Buna göre son peygamberin ümmeti olan Müslümanların varoluş biçimleri Allah'a olan mensubiyetleridir. Bu mensubiyet iddiası ümmeti var kıldığı gibi İslâm ve Müslümanların doğru olduklarının da yegâne dayanağıdır. Eğer Müslümanlar Allah ile şahsî ya da toplumsal bir bağ kurmuş iseler o halde neden tüm gücün ve bilgeliğin sahibi olan Allah'ın yüceliği onlarda artık gözükmemektedir? Ya da büyük medeniyetlere ve asırlar boyunca süren görkemli devlet ve toplumlara sahip olan Müslümanlar bir ümmet olarak tarihsel varoluşlarını gerçekleştirirken, ne olmuştur da böyle sahipsiz ve fırlatılmış bir halde ortada kalıvermişlerdir?

İkbal, *Esrar-ı Hodî ve Rumuz-u Bîhodî* adlı eserlerinde İslâm toplumunun ana unsuru olan şahsiyetin teşekkülü ve Ben'in yeniden inşasını öncelikle ele alıp, bu noktadan milletin tüzel şahsiyetinin inşasına geçer. Güçlü toplum yapısının ön plana çıktığı, 'ben' olmanın ve benlik ayrımı ile varlığa yabancılaşmanın yadsındığı Doğu kültürleri ve gelenekleri içerisinde öncelikli bir teşhise girişen İkbal, yeniden İslâm medeniyetine ait bir varlık inşasının, başlayacağı yer olarak uyutulmuş ve bastırılmış ben' duygusunu görür. Köken olarak Hindu gelenekselliğinin içinden gelen İkbal, aynı zamanda tasavvufa olan derinlikli yönelimiyle İran sufiliği, özellikle de Sadi-i Şirazi (1210-1291) tarafından işlenen biçimi, aşk mestliği ile İbn Arabî (1165-1240)'nin "vahdet-i vücüt" yaklaşımının Hint kültürüyle karışmış yaygın kullanımına yönelik eleştiriler getirmekle işe başlar.

İkbal'in atalarının da geldiği bölge olan Keşmir'deki Hindu anlayışı ya da diğer bir ifadeyle Keşmir Şhazivmi'ne göre bireysel ruh evrensel ruhla

birdir. Buna göre bizim her birimiz kendimizde evrensel ruhu keşif ve tecrübe ederiz (Chitkara, 2002: 35). Dolayısıyla bireyselliğin tekliği evrensel ruhun yansıması olarak tanımlanmaktadır. Grek felsefesinde benzer şekilde Platon (MÖ.427-347) tarafından temsil edilen bu insan anlayışı, elimizde olmayan, bizden ayrı ve uzakta olan idelerden müteşekkil, mükemmel bir gerçeklik âleminin ruhsal yansıması olarak insan olduğumuzu ve bu yansımanın tüm var oluşlar boyunca azalarak devam ettiğini söylediğinde (Devlet: 597b,d,e) bu, aslında bizim olmadığımız şey olduğumuzu yani, meşru ya da doğru olmadığımızın da bir ifadesidir. Zira yine Platon tarafından verilen mağara alegorisinde de belirtildiği gibi, mağara içindeki insanlar ancak dışarının yansımaları olan gölgeler hakkında bilgi sahibi olabilirler. Mağaradan dışarı çıkan bilge ise gerçekliğe ulaşır ancak geri dönüp gerçekliği anlatmak istediğinde ise sorunla karşılaşır (Devlet: 514a-517e). Dolayısıyla gerçekliğin bir imitasyonu olmamızla birlikte, mağara içinde kendiliğimiz ve benliğimiz hakkındaki bilgimiz de aslında mağara koşullarının sonucu olan bir yanılsama olmaktadır. Gerçekse benliğimizin evrensel ruhun bir yansımasından ibaret oluşudur.

İnsan bedeninin bir mağara olarak düşünüldüğü bu teşbihte ‘ben’ duygusu gerçekliğin değil de gerçeklikten kaynaklanan bir yansımanın adı olmaktadır. Platon’un bu dualist gerçeklik anlayışındaki yansımayla gerçeklik arasındaki boşluğu Plotinus (MS.205-270), ruh ve ruhun ikili eylemiyle kapayan ruhsal bir sistem geliştirecektir. Buna göre mutlak bir’den sudur ile inen varlık, ruh aracılığıyla kendini bilmekte ve yine ruhun temaşa fonksiyonu aracılığıyla yeniden mutlak bir’e yönelmektedir (Kılıç, 2014: 130). Plotinus’un özde ve sonuçta varlığın birliği (vahdet-i vücut) anlayışına dayalı olan bu ruhsal felsefe, sudur anlayışı itibariyle Ortaçağ Hıristiyan felsefesi ve İslâm filozoflarınca benimsendiği gibi, tasavvuf ekollerince de varlığın birliği anlayışı çerçevesinde kabul görmüştür.

Tasavvuf Eleştirisi ve Benlik Düşüncesi

İkbal, bu noktada eleştirisini özellikle tasavvuftaki vahdet-i vücut yaklaşımına yönelir. Ona göre bu yaklaşım Plotinus’un sudur felsefesinin tamamlayıcı unsurudur. Ancak özü itibariyle İslâm kaynaklarında bulunmayan bir yapıdır. Bu dış düşünce İslâm inancındaki ilahlık anlayışını içsel bir şekilde var oluşun, kâinatın içine taşımış, böylece insan benliği, özgür iradesi, var oluşu gibi alanlar zayıflayarak belirsizleşmiştir. “Bana göre Allah Teâlâ, kozmik sistemin içerisinde değildir; bu sistemin yaratıcısıdır ve onun Rabliği sayesinde

bu sistem kurulmuştur... Üzücü olan şey bu meselenin İslam edebiyatının ayrılmaz bir unsuru haline gelmiş olmasıdır..." (İkbal, 2015a: 111). Varlığın birliği düşüncesi ve bu hal ile kendinden geçmişlik, mestlik, esrime gibi haller de bu eleştiriden nasibini alacaktır. "Acaba sekr hali İslam öğretilerinin bir ürünü müdür? Hz. Peygamber (s.a.v) ve sahabenin hayatları, Müslüman bir kalbin daimî keyfiyetinin ayık olmak olduğuna, uyku veya kendinden geçmişlik olmadığına kesin kanıttır. İlk dönem Müslümanları arasında herhangi bir meczup görünmemektedir, hatta ilk dönem İslâm edebiyatında da diğer sufi terimleri gibi meczup terimi yer almaz (2015a: 113). Görüldüğü gibi eleştirisini özellikle tasavvuftaki vahdet-i vücud anlayışına yönelten İkbal, bu anlayışı felsefi açıdan ele almaktan ise kaçınır. Ona göre buradaki yanlış, asıl mahiyeti itibarıyla aslında felsefenin konusu olan bu gibi meselelerin tasavvufun konusu sanılmasıdır (2015a: 112). İkbal eleştirisinin özünü oluşturan yaklaşımını Sadi-i Şirazi'nin şiir dilini eleştirirken şöyle ifade eder: "Bir şairin şiirleri hayatın amacına hizmet ediyorsa o şair iyidir; hayatın amacına ters veya yaşam gücünü zayıflatma ve azaltma eğiliminde ise o şair özellikle milli anlamda zararlıdır" (2015a: 114). İşte benliğin ve bu benliğe dayalı toplum bilincinin oluşması aslında İkbal'in asıl meselesidir. Ona göre Plotinus'cu varlığın birliği anlayışının tasavvuf aracılığıyla İslâm toplumunda yayılması özellikle de Hindu ve Budist kökenli Doğu kültürlerine mensup Müslüman topluluklarda bu anlayışın ivme kazanması, İslâm'ın başlangıcında kâmil bir biçimde bulunan bireyselliğe dayalı eylem gücünü ve hayata, harekete dayalı bir ilerlemenin devamlı mevcudiyetini engellemiştir.

İkbal özellikle Şirazi'nin şiirlerinde anlatılan aşkla kendinden geçmişlik ve mestlik hallerinin aslında ayıklık halinde yazıldığını aksi halde bu şiirlerin yazılamayacağını ifade eder. Buna göre Şirazi, ahlaki ideal olarak kasten mestliği telkin etmektedir (2015a: 114). Oysaki bunları telkin ederken ayıktır. O halde bu durum ahlaki bir soruna temel teşkil etmektedir. Böylece tasavvufu ilgilleyen çoğu kimse yaşamadığı bir durumu anlatmayı, tam aksine o durumu yaşamak zannetmektedir. İkbal'e göre bu ahlaki açıdan yaygın bir dürüstlük sorunudur.

Nitekim düşünce boyutunda yaşanan mestlik ya da sarhoşluk ile ilgili olarak Duralı, şu tanımlamayı yapmaktadır: Dışarıdan ve içerden gelen akımlar zihinde buluşurlar. Ancak dışarıdan gelen duyular içerde düzenlenmiş kavramlarla karşılaşır. Bu kavramlara eklenemeyen, yuvasını bulamayan duyu verileri serseri mayın misali içerimizde dolaşırlar. İşte bu sarhoşluk hali giderek bir bedende birden fazla kimliği aynı anda bulma ya da vicdan

dediğimiz bölünmüş benin sesini Allah'tan yahut öteki olandan geldiğini sanmamız biçimine dönüşür. O halde duygu-düşünme karışıklığına dayalı sarhoşluğa kendi isteğim zemin hazırlamaktadır. Delilik ya da meczupluk ise irade dışı gerçekleşen bir olaydır (Duralı, 2011: 100). Buna göre İkbâl'in Şirazî'ye ya da varlığın birliği öğretisini savunanlara yönelttiği eleştirinin temel noktasında bu halin bilinçle ve ayık olarak yaşanmasının çelişikliği vardır. Kişi kendi ben'liği ve var oluşundan iradi olarak soyunduğunu ve varlığın bütünlüğüne katılıp kaybolduğunu düşündüğünde ya da bunu açıkladığında bu düşünme eylemini yapan benliği, dolayısıyla ikiliği devam etmektedir. İşte İkbâl'e göre burada da ahlakî bir sorun vardır. Zira varlığın birliğine katılarak kendinden geçme ya da varlığın teklüğünde mahvolma kendisinden bir zihin ve dille dem vurulabilecek bir durum değildir.

İkbâl'in bu eleştirisi ilk bakışta yaşamadığı ve tecrübe etmediği bir hali zihnen ve zekâyla anlayarak yaşanmış ruhsal bir tecrübeymiş gibi etrafına anlatan ve bu sayede gerçek yaşanmışlıklar üzerinden bir çıkar sağlamak isteyen sahte tasavvuf ehilleri ya da kişilik bozuklukları gibi psikolojik rahatsızlık sahipleri için daha uygun gözükmektedir. Ancak İkbâl kendi yaşadığı geleneksel muhitte bu tavrın edebiyat ve kültür alanında yüksek bir ideal olarak konumlandırılmasına özellikle itiraz etmektedir. Ona göre bu sorun kökleşmiş, yapısal bir sorundur.

Şirazî'nin dünyasındaki hayatın akışı ile İkbâl'in dönemindeki dünya algısının farklılığı göz ardı edilmektedir. Şiraz'ın bağ ve bahçeleri etrafında sabit geleneksel zaman akışının yerini çoktan endüstriyel dünyanın hızla yükselen basıncı ve kendini varoluşsal boyutta İslâm Dünyasına dayatan modern paradigmanın gerçekliği almıştır. Bu öldürücü meydan okuma karşısında Şiraz'ın güzellikleri ve ruhani aşkın mestlikleri ile vakit geçirmek kabul edilebilecek bir şey değildir. Bu noktada İkbâl, artık uyutucu olmaktan başka bir etkisi kalmadığını düşündüğü bu yaklaşımlara ve bu yaklaşımların egemen olduğu İslâmî anlayış ve yaşayış tarzına itiraz hatta isyan etmektedir; "Hafız'ın şiirinin Müslümanların çöküşünde bir etken olarak işlev gördüğüne inanıyorum" (İkbâl, 2015a: 119). İkbâl'in Şirazî'ye yönelik bu öfkeli eleştirileri genelleşerek Fars edebiyatı ve düşüncesi üzerine de yönelmektedir. Bu noktada onun milli bir toplum ve devleti hedeflediği düşünceleri doğrultusunda bilinçli bir şekilde Hint Alt Kıtası üzerindeki Fars etkisini kırmaya çalıştığını da söyleyebiliriz. Zira Buna göre İranlı zihni, detaylara ve somut inceliklere ulaşarak buradan bir başlangıç noktası oluşturup hayatın tamamını sistematik olarak kapsayacak bir düşünce üretmekten hep uzak

kalmıştır. Bir mukayese olarak Hint düşüncesiye alabildiğine detaya inme-ye çalışarak nesnelere paylaştıkları varlık bütünlüğüne ulaşabilmiş, ancak o da öznel yönelişlerden ayrılmış, saf akıl yürütmeye dayalı bir felsefi sisteme ulaşamamıştır. İran düşüncesi ayakları yere basmayan, hayalci ve uçuk bir mestlik eseridir. Bu haliyle o metafiziğin bile farkına varmaktan uzak kalmış, ancak edebiyat ve şiir alanında bir güzelliğe ulaşabilmiştir (İkbal, 1971: 58, 59). İkbal neredeyse sistematik haline getirdiği eleştirisini akımı oluşturanların çoğunun Acem olması nedeniyle Acem tasavvufu olarak adlandırdığı mistik düşünceye de yöneltmektedir. Ona göre kesinlikle İslâm'ın bir parçası olmamasının yanı sıra Müslüman uluslarda amel gücünün yok olmasına sebep olmuş bir ruhbanîyet olarak Acem tasavvufu, yavaşça meydana getirdiği ahlakî ve toplumsal sistemle sonunda Müslümanların çöküşüne sebep ya da sebeplerden biri olmuştur (2015a: 122).

İkbal'in vahdet-i vücud anlayışının insan benliğini hiçe sayıcı bir şekilde kullanılmasına ve böylece onu eyleme geçmekten uzaklaştırmasına yönelik eleştirileri Hallac-ı Mansur (858-922)'un ünlü "Enc-l Hak" iddiasında de-ğişir. İkbal bu sözü kaba anlamı ile Hallac'ın veya kendini Hallac'a benzeten birilerinin tanrılıklarını ilanı olarak değerlendirmez. Ona göre bu söz aslında benliğin bir yanılsama ya da hata olmadığı aksine ilahi varlığa dayalı hak bir sır olduğu noktasına yapılmış bir işaretten ibarettir.

"Eğer 'Ben' de bir vehim ve zandan ibarettir, onun zuhuru da diğer şeylerin tecellisi gibidir, dersin; bana cevap ver, şüphe eden kimdir? Benlik ise gizlidir; fakat delil ve hüccete ihtiyacı yoktur. Bir düşün ve nasıl bir sırdır, anla. Benliği hak olarak kabul et; batıl sanma. Benliği mahsul vermeyen bir tarla telakki etme. Benlik olgunlaştı mı zeval bulmaz. Âşıkların ayrılığı, visalın tâ kendisidir... Dağın, çölün, şehrin varlığı hiçtir. Cihan fânidir, benlik bakidir; başka bir şeyin bekaşı yoktur. Artık Mansur'dan filan bahsetme. Allah'ı yine kendi yolunda ara" (İkbal, 2014c: 96).

Böylece benlik hak varlığından bir varlık olmakla beraber, maksadına erişmesi erişememesinde, vuslatı ayrılığında olan ve gücünü bunlardan kaynaklanan güçlü arzudan alan, ulûhiyet nuruyla aydınlanmış bir sır olarak tanımlanır (2014c: 69). Üstelik bu sırda ayrıca gizli bir başka sır da vardır. O da İkbal örneğinde olduğu gibi kendisinden başkalarının acılarına ve sevinçlerine ortak olarak benliği bencillığe düşmeksizin bir ahlak erdemi halinde taşıyabilmektir diyebiliriz. Böylece Schopenhauer'in ancak metafizik spekülasyonların kendisinden bahsedebilmeye cesaret edebileceği bir sır olarak bahsettiği bu durum ve varlığı varlıktan ayıran ara perdenin kalkmasıyla ben olmayanın ben olduğu büyük gizem olarak tavsif ettiği 'Benlik' olgusu (Çilingir, 2009: 92) İkbal tarafından benzer şekilde keşfedilmektedir.

Varlığın her şekli benlikten eser,

Gördüğün şey, benliğin sırrıdır meğer (İkbal, 2014a: 24)

İkbal Ene'l- Hak sözünün bir kişi tarafından iddia edilmesinde onu sigaya çekici bir yön olabileceğini, ancak iki cihanın da işini yürütebilen bir millet içinse bu sözün söylenmesinin gerçek bir hak olacağını belirtir.

“Ene'l- Hak sözü, her dalın üzerinde, kanından çiy daneleri bulunan bir millete layıktır. Onun kahredici azameti içinde öyle lütfedici bir güzellik vardır ki, onu dokuz felek aynasında aksettirir... Milletler arasında makamı yüksektir. İki dünyada liderdir o millet ki yaratma işinden bir an boşalmaz, ona uyku ve yorgunluk haramdır” (2014c: 53).

Bu noktada İkbal benliğe meşru ve güçlü bir temel bulduğu gibi, ulusçuluğa da aynı zaviyeden atıf yapmaktadır diyebiliriz. Daha sonra Pakistan'ı netice verecek olan İkbal'in ulusçuluğu “Yeni kadehe testiden eski şarabı dök. Kendi nurunla her tarafı aydınlat. Mansur'un dalından meyve almak istersen, gönlüne ‘La galibe illallah’ tohumunu ek” mısraları ile çerçevelenir (2014c: 53, 54).

İkbal'in eleştirileri her ne kadar ilk bakışta oldukça sert ve acımasız gibi gözükse de onun yaşadığı dönemin şartları düşünüldüğünde bu eleştirilerin yıkılmak ve çökmekten öte varoluşsal bir krize girmiş İslâm dünyasının derdiyle alakadar bir mütefekkinin aslında ihtiyat ve hassasiyetle düşüncelerini yapılandırması olduğunu ifade edebiliriz. Böylesi kriz durumlarında genellikle geliştirilen savunma mekanizması dış etkenlerin ya da tarihsel düşmanların buna neden olduğu şeklindedir. Buysa tıpkı içi çürümüş bir ağacın çöküşünün nedeni olarak rüzgâr ve fırtınanın gösterilmesine benzemektedir. Görünüşte bu doğru bir cevaptır. Oysaki derinlemesine yapılacak bir incelemede ağacın hayat dolu köklerine değin ulaşan bir çürüme ve iç hastalığın bünyeyi sardığı gerçeği görülür. İkbal'e göre bünyeyi saran ana hastalık ruhbanıyettir ve bu hastalık her faal ulusun ameli olarak çöktüğü dönemde ortaya çıkmaktadır. “Onu ortadan kaldırmak imkânsızdır zira bazı ruhban tabiatlılar daima varlığını sürdürmektedirler. Benim yapabileceğim tek şey sadece dinimizi korumak ve onu ruhbanlığın zehirli etkilerinden uzak tutmaya çalışmaktır. Ben vahdet-i vücütçuları Müslüman yapma peşinde değilim; aksine Müslümanları onların düşünce tuzağından korumak istiyorum” (İkbal, 2015a:123). Görüldüğü gibi İkbal oldukça hararetli bir biçimde mistik düşüncenin ve buna bağlı ruhbanıyet eğilimlerinin yaygınlaşmasının İslâm dünyasını hayattan kopararak, fiili güçten ayırdığını ve üstelik bunun bir tuzak olduğunu da ekleyerek ifade etmektedir. Dolayısıyla yukarıdaki alıntıda ‘vahdet-i vücütçular’ olarak isimlendirdiği grubun kimler olduğu ya da

asıl amaçlarının ne olduğu gibi ucu açık şüphe ve sorulara ya da kanaatlere sahip olduğu da anlaşılmaktadır. Tüm bunların yanı sıra Hint Alt Kıtası'nın yoğun bir Hindu-Brahman gelenekselciliği üzerine yükselen kültürel yapısının ve zihin dünyasının özellikle vahdet-i vücud ve mestlik üzerine kurulu ruhsal gerçeklik dünyasının Müslümanlar arasında derinlemesine kök salmasına sebebiyet verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Hindistan'da yaşamış ünlü mutasavvıf İmâm-ı Rabbani Ahmed Sirhindi de (1564-1624) *Mektubat* adlı ünlü eserinde bu görüşe yönelik eleştiriler getirmekte ve kendisinin de doyasıya yaşadığı tasavvuf yolunda mestliğe dayalı bu halin bir kemal değil de geçiş süreci olduğunu belirtmektedir (Rabbani, 2014: 53). Yine ona göre bu hali tasavvufi tecrübeye dayalı keşifle elde etmek kabul edilebilir bir şey olmakla beraber, bu halden yoksun olarak bundan bahsetmekse açıkça yoldan çıkmışlık anlamına gelmektedir. Zira böylesi kişiler kendi yanlış itikatlarınca insanın iradesini ve seçme hakkından kaynaklanan sorumluluğunu hiçe sayarak neredeyse her türlü kötülüğü de ilahi varlığa yıkmaktadır (2014: 73). Görüldüğü gibi vahdet-i vücud düşüncesinin Hindistan'daki Müslüman düşünürlerce algılanış biçimi tarihsel olarak sorunlu olmuştur. Hiç şüphesiz bunda en önemli etkenin Hinduizmin tanrı (Brahma) anlayışının panteist bir çizgide olması olduğunu söyleyebiliriz.

Tanrı Brahma evrenin içkinidir, o evrendeki her şeyde ve yasalarda bulunmakla beraber, her şeyin ve yasaların katılımıyla oluşan ontolojik bir sonuçtur. Buna mukabil yaşanan hayat ise bir illüzyondan (Maya) ibarettir. Kurtuluşa ulaşmaksa ancak Brahmaya katılmaktan ve onunla aynileşmekten geçmektedir. Bununla birlikte Veda'lara dayanan Hinduizm, Brahma'nın liderliği altında Vişnu, Şiva tanrısal üçlemesine sahiptir. Sonuçta bu anlayış, ulûhiyetin yaratımı olan bir evren anlayışının tam tersine, evrenin yaratımı olan bir tanrısallık inancına ve tanrı oluncaya değin ruhların tenasühü doğmasına sahiptir (Demirci, 1998: 115). İktbal'in eleştirileri böylesi bir kültürel, dini tarihsel geçmiş ve çevresel zeminde gerçekleşmektedir. Hindistan Müslümanlığının zihniyet sorunları sömürgecilikle mücadele bağlamından öte, Hinduizm'le İslâm arasındaki bir mücadele ve etkileşimle de yakından alakalıdır. Böylece İktbal, gerçek hayatı hafife alan, mestliği salık veren, yüksek ruhlarla temas etmeyi hedefleyen, varlığın birliği anlayışını dillendiren tasavvuf anlayışlarını Brahmanist ve Pers kökenlerle alakalı bulduğu gibi, aynı zamanda sömürgeci tarafından işletilmeye çok uygun bu damara İslâmi anlayışı çerçevesinde bütün varlığıyla karşı çıkmaktadır.

İbn Arabî'nin "vahdet-i vücüt" anlayışının gerçekte ne anlama geldiği ya da ne tür bir yaşanmışlık olduğu sorusuysa ruhsal tecrübenin öznelliği içinde kalan bir konumda gözükmektedir. Ancak bu öznelğin sınırları dışında yaygınlaştırılarak nesnelleştirilmesi İktbal'in de şikâyetinin konusu olduğu üzere geniş yığınlara tasavvuf aracılığıyla Grek felsefesinin veya Brahmanist düşüncelerinin aktarılmasından öte, varlığın teklifi anlayışıyla İslâm topluluklarındaki birey üzerinde eylem gücünü azaltıcı bir benlik kayması veya çoğalması sorununa neden olmaktadır.

Bu noktada İbn-i Arabî'nin varlığın teklifi anlayışıyla gerçekte neyi yaşayıp tecrübe ettiği ucu açık bir soru olarak kalmaya devam edecek gibi gözükmektedir. Ancak İktbal'in pek girmek istemediği felsefi yönüyle bu yaklaşımı ele alacak olursak, Parmenides'ten İbn Arabî'ye Spinoza'dan Leibniz'e değin bu meselenin metafiziğin temel konusu olarak ele alındığını görürüz. Zira bu konu sanıldığı gibi aksine yalnızca mistik geleneklere ait değildir. "Vahdet-i vücüt" telakkisi realist felsefi düşüncenin kendisine bir şekilde ulaşabileceği bir konuma sahiptir. Bu noktada felsefi düşüncenin "vahdet-i vücüt" nasıl ulaşabildiğiyle ilgili Duralı'nın görüşleri dikkate değerdir. Buna göre idealar ve kavramların kendisi olmayanla sınırlandıkları bir zihin dünyamız söz konusudur. İdealar ve kavramlar kendi kendisi olanlardır. Örnek verecek olursak iyilik, güzellik veya adalet idelerinin sınırlarında kendileri olmayan olarak kötülük, çirkinlik ve zulüm vardır. Ancak iyilik varsa, güzellik varsa, adalet varsa bunların kendileri olmayan yani zıtları yoktur. İşte bu noktada 'varlık' tüm idea ve kavramların özünde olan olarak açığa çıkar. Varlığın idea ve kavramlar gibi kendi kendisi olan ve kendisi olmayanla sınırlanan bir yapısı yoktur. "Tüm olmuşların, olanlar ile olacaklar yahut olabileceklerin mutlak kuvvesidir. Onun dışında bir şey düşünmek imkânsızdır. Şu durumda idealardan farklı olarak Varlığa sınır had hudut düşünülemez. Giderek, Varlığa karşıt olarak tasavvur edemediğimiz mutlak manadaki yokluğa Hiçlik denir... Varlık, varlık dışına yer tanımaz. İşte 'Vahdet-i Vücüt'la İbn Arabî'nin kastettiği de budur" (Duralı, 2011: 101). Görüldüğü gibi varlık oluşla kavram olarak varlık arasında önemli bir fark söz konusudur. Allah'ın var olma durumu karşıtlığı olmayan bu nedenle de karşı tarafına yokluğun konulamayacağı bir bütünlük olmaktadır. Allah'ın karşıtlığının olmayışı hiçlikle ifade edilirken, insanın var olma durumuysa yaratılmış bir varlık olarak kendi olmayan duruma karşıtlığında belirlenir. İnsanın var olmasında karşıtlığın bir tarafında var olma varken, öbür tarafındaysa yokluk düşünülebilir (2011: 101). Buna göre benlik duygusu insanın kendi sınırlı varlığını duyumsamasıdır. Karşıtıdaysa ben olmayan ya da kendi yokluğu olmaktadır.

Bu tıpkı kavram ve idelerin zihinsel durumuna benzemektedir. O halde varlığın zorunlu olarak bütünsel ve karşıtı olmayan konumunu insanın kendi sınırlı ben idrakinin yerine koyması bir bakıma kendini tanımlamasına da neden olacaktır. Böylece yokluk aslından gelen bir insanî var oluşla kendisi dışı olmayan gerçek varlığın ya da ulûhiyetin tecrübesine kalkışmak gibi anlamsız bir durum açığa çıkmaktadır. Ancak ne yazık ki bu kavramsal ve özsel ayrımı idrak etmeksizin varlığın birliğinden bahsetmek de kendi insanî var oluşuyla ulûhiyetin mutlak var oluşu arasındaki sınırları karıştırmak anlamına gelmektedir. Bu durumda da İktbal'in eleştirisinde ele aldığı, tanı gibi davranamayan ya da eyleyemeyen insanın acizliğini yaşamayı ve ümitsizlikle ataletle yönelmesine yol açmaktadır denilebilir. İktbal benliğin varlığın birliğinden dolayı tanrısallıkla sınanması sorununu şöyle değerlendirir:

“Ben mutlak hakikatı bir 'ego' veya 'benlik' olarak düşünüyorum... Mutlak egodan ancak egolar doğar. Mutlak zat ve Ego'nun yaratıcı kudreti ki- onda amel ve fikir aynıdır- 'ego' birliği olarak çalışır. Dünya, madde atomu dediğimiz mekanik hareketten, insan kimliğindeki serbest fikir hareketine kadar, bütün ayrıntılarıyla, büyük benliğin kişiliğinin belirtisidir. İlahi kudretin her zerresi, vücut terazisindeki yer, ister yüksek ister alçak olsun, bir 'ego'dur. Vücut gamının başından sonuna kadar benliğin giderek tizleşen namesi tâ insan kişiliğinde kemâlini buluncaya kadar yükselir. Bundan dolayıdır ki, Kur'an-ı Kerim'de, mutlak hakikat insana şah damarından daha yakındır, diye buyrulmuştur” (İktbal, 2014b: 87).

Görüldüğü gibi İktbal, insan benliğinin varlığın birliği denizinde kaybolup yitimi yerine, onu durağan varlık fikrinde değil de aktif yaratma fiilinin birliğinde mutlak hakikate bağlayarak daha da sağlamlaştırmaktadır. Ancak bu sağlamlık mutlak hakikate yani Allah'a olan bağlılık ya da nispetle sağlanmış olmaktadır. Böylece insan yapıp etmelerinin sorumluluk ve meşruiyeti kendisine bırakılmış olmaktadır. Bu aynı zamanda izafiyet teorisinin akaide ait bir konuya uyarlanması olarak da değerlendirilebilir.

Kültür Eleştirisi

İktbal'in eleştirileri onun modern Batı medeniyeti karşısında ilk defa ciddi olarak test edilen ve mağlup duruma düşerek varoluş mücadelesi veren Müslümanların çıkış yolu olarak vahye dayalı kendi kökenlerinin zamanlar üstü konumundan yola çıkmaları ve şimdiki hayata ya da tecelli eden yaratma fiiline dayalı olan modern paradigmaya katılmalarıyla mümkün olacağı şeklindedir. Kur'an'ın bir medeniyet ve toplum oluşturma noktasında yeniden tenzili denilebilecek bu çaba, kendi tarihsel sorgulamasını yaparak, kendi kendini yeniden var etme olarak da değerlendirilebilir.

Batı dünyası, Hıristiyan ruhbanlığının hayattan kopardığı dünyasını ruhbanlığı ve kültürünü terk ederek, yeniden kazanmak yoluna dönerken; bu dönüşü felsefi olmaktan çok ağırlıklı olarak ameli bir biçimde gerçekleştiren Anglo-Sakson tarzı kültürel değişimi modern dünyanın öncüsü olarak ortaya çıkacaktır. Aynı süreçte Kıta Avrupa'sı ise Fransız Devrimi (1789) ve Avrupa Komünist İhtilali (1848) gibi sosyo-politik süreçlerin ideolojik ağırlıklı baskısı altında ikincil bir konuma düşecektir. Özellikle Fransa bağlamında Kıta Avrupa'sı Katolik dualiteye uygun olarak laik ve dini olan ayrımını derinleştirecektir. İlki anayasal monarşi diğeri ise cumhuriyet biçiminde olan bu ve benzeri örnekler modernleşme çabası içinde olan Doğu toplumları ve devletleri üzerinde sömürgecilik bağlamı göz ardı edilmeksizin etkili olacaktır. İktbal'in hararetle ele aldığı ve özellikle kültürel paradigmaya yönelik getirdiği eleştiriler, sürekli olarak İngiltere eylemci modernliğiyle tamamlanmaktadır. İktbal ısrarla örnek alma noktasında Kıta Avrupa'sının kavram ağırlıklı felsefi dünyasından uzak durmaktadır.

Bir mukayese olması açısından ülkemizde özellikle Fransa üzerinden yürütülen modernleşme çalışmaları düşünüldüğünde yaklaşık iki yüz yıllık derin kavram kargaşasının da nedeni anlaşılmaktadır. Ülken'in de belirttiği gibi bizde modernleşme denilen süreç, yanlış olarak çoğu kere medeniyetle kültür arasında bir tefrikin mümkünlüğü anlayışına ya da Batı'yla Doğu arasında bir uzlaşmanın, gelenekle modernite arasında bir uzlaşının imkânı düşüncesine dayandırılmıştır. Oysa moderniteye geçiş tam anlamıyla kültürel bir paradoksu iktiza etmektedir. Üstelik bu derin kültürel paradoks, asıl modern kültür seviyesine erişmedikçe ve bu faaliyete katılmadıkça elde edilemeyecektir (Ülken, 2005: 22). Ülken'in bu ifadeleri bağlamında İktbal'in düşüncelerini yeniden değerlendirecek olursak, onun edebiyat ve dünya görüşleri üzerine yönelik eleştirilerinin onları donmuşluk ve hayattan kopmuşlukla suçlaması ile bir kültür eleştirisi olduğunu da rahatlıkla görebiliriz. İktbal açısından Müslümanların modern medeniyete katılamamalarının nedeni kültürel bir soruna sahip olmalarıdır. İktbal bu kültürel sorunu belirlerken öncelikle hayatın gerçekliğinden kopmuşluğu, daha sonra da buna sebebiyet veren hal ve düşünceleri tespit etmektedir. Yine İktbal bu kültürel sorunun çözümünde Müslümanların kendi kökenlerinden hareket etmeleri gerekliliğini temele almaktadır. Bu tavır ise modern Batı medeniyetinin kendi Grek kökenlerinden yola çıkarak kültürel değişim ve devrimini gerçekleştirmesine yapısal olarak benzeyen bir tavidir. Nitekim Ülken'e göre de kültür "her çağda ve her bölgedeki yaratıcı, üretici faaliyet" in adıdır ve her çağda bu faaliyetlerden en güçlüsü ötekilere rehberlik eder. O halde bir

ülke ya da bir millet için modernleşmek, bu yaratıcı-üretici faaliyet seviyesine erişmekten ibaret olduğu gibi, hiçbir zaman yaratıcı milletlerin eserlerini almak, kültürünün ürünlerini benimsemek, kısaca şekillerini almakla mümkün olmayacağına da anlamak gerekmektedir (2005: 22). Bu noktada Ülken de İktbal'in yaratıcılık ve orijinallik gibi kavramlarını kullanmaktadır. Ancak İktbal bu kavramları aynı zamanda ilahi fiilin birliğine bağlayarak İslâmi diyebileceğimiz bir konuma taşımaktadır.

Ancak burada kendini tekrarlayan bir sorun söz konusudur. Örnek alınan modernleşme biçimine ulaşmada başarılı olursa bile bu sonuçta bir adım önde olan ilk örneğin periferisi olmaktan kurtaramayacağı gibi, kendi olmaktan çıkarıcı ve artık ne ileri ne de geri dönülemeyecek bir girdaba düşürücü de olacaktır. Ülken'e göre kültürün hammadde ve folklor, medeniyetin öncü medeniyetin şekil taklidi olarak kalmaya mecbur olduğu kısır bir düzlemde kurtulmak için kültür ve medeniyet birlikteliğini sağlamak; böylece kültürü kendi formunu yapan gerçek yaratıcı güç haline getirmek kaçınılmazdır (2005: 22). Bu noktada Yakıt, kültürü meydana getiren ana unsurun ait olduğu toplumun maddî ve manevî değerleri olduğunu belirterek, böylece doğal olarak kültür derken aslında millî kültürden bahsettiğimizi ve bunun millete millet dediren en büyük kavram olduğunu belirtmektedir (2002: 22). Yine Yakıt'a göre "medeniyet ise bir toplumun inanç, düşünce ve sanat hayatına ait temel niteliklerinin ilim ve teknolojiyle evrenselleşmesidir" (2002: 23). Kültürün ağırlık merkezi geleneklerken medeniyetin nirengi noktasını ise endüstri ve teknoloji oluşturmaktadır. O halde kendi endüstriyel ve teknolojik formunu yaratabilen milli bir kültür olmalıdır. Bu iki unsur arasında birini diğerine tercih eden bir yapılanmaysa şüphesiz o ülkeyi geri bırakacaktır. Medeniyette geri kalırsa taklitçilik, kültürde geri kalırsa toplumsal yozlaşma açığa çıkacaktır. Buna göre bu iki unsur bir ve beraber götürülmelidir (2002: 25, 26).

Görüldüğü gibi Batı karşısında Osmanlı ve bakiyesini, Türkiye üzerinden Müslümanların içinde bulunduğu krizi bir modernleşme sorunu olarak tespit ettiğimizde; modernleşme, kültür ve medeniyetin dengeli ilişkisine, kültürün geleneksel doğasına rağmen, zamanı yakalayacak bir verimliliğe sahip olması gerektiğine bağlı olduğu görülmektedir. Ülken'in Tanzimat'tan Cumhuriyet'e uzanan çizgide Türk modernleşmesi diyebileceğimiz sürecin içyapısının ve sorunlarının temellendiği noktaları ifade eden bu düşünceleri, aslında İktbal'in "Gerçek şudur ki, Müslüman milletler arasında dogmatik uykusundan uyanıp kişisel bilince erişmiş tek ulus Türklerdir. Zihni hürriyet

hakkını talep eden yalnız Türkiye’dir. İdeal olandan gerçeğe geçmiş olan sadece odur ve bu değişim kolay olmamıştır.” İfadelerini de açıklamaktadır (İkbal, 2014b: 194). İktbal, hilafetin TBMM’ye devredilmesini onu nihayet Müslümanlar arası bir parlamentoya devredecek bir içtihat olarak makul bulmakta ve hatta Türkçe’nin Arapça yerine ibadette ikame edilmesine bile modernleşme yolunda avam halka dinini öğretmekte gerekli bir adım olarak sempatiyle bakmaktadır. Ancak İktbal, Türk modernleşmesinin aynı tarihsel kökenden gelmediği halde Hıristiyan gelenekselliğinden gelen Batı tipi bir laiklik ilkesini benimsemekle hata yaptığını da belirtmektedir (2014b: 186-194).

Felsefe Eleştirisi ve Gerçeklik Anlayışı

İktbal’in bir diğer önemli eleştirisi konusu Müslümanların felsefeyle olan ilişkilerine yöneliktir. Ona göre, Pers kökenli edebiyat ve vahdet-i vücudçuluk gibi Platoncu çizgideki Grek felsefesi de İslâm kültürünün başlangıçtaki verimliliğinin ve kendi kendini yenilemesinin zamanla önüne geçerek, her şeyden evvel onu gerçek dünyadan ve zamandan kopardığı gibi, kendi olamama sorunuyla da yüz yüze bırakmıştır. Bu noktada İktbal’in eleştirilerinden nasibini almayan aslında yok gibidir. İktbal, Farabi (872-951) ve İbni Sina’nın (980-1037) felsefi tavırlarını da neredeyse bir Gazali (1058-1111) olarak eleştirdiği gibi, Gazali’ye de yönelttiği eleştirilerinden İbn-i Rüşd’de payına düşeni almak durumunda kalacaktır.

İktbal’in tabiata ve gerçekliğe yönelik düşüncelerinin İslâm’daki referanslarından belki de en önemlilerinden biri Hz. Peygamberin (S.A.V) bir hadisinde ifade edilen “ Ey Rabbim, bana eşyanın hakikati ve mahiyeti hakkında bilgi ver” duasıdır (İktbal: 2014b: 10). Bu duada peygamberin eşyanın gerçekliğini öğrenmek istemesi ve bu isteğin tekrarı söz konusudur. Bir peygamber olarak mutlak olan Cenabı Hak ile olan ilişkisi onu bu istekten uzak tutmamakta aksine mutlakla irtibat kurmayı sağlayan sınırlı durumların gerçeklikle yani mutlakla olan ve zaman sürecinde yenilenen ilişkisinin bilgisi istenilmektedir. Şimdi sınırlıyla sınırsız arasında böylesi bir başlangıç tavrına sahip olan İslâm’la Müslümanların ilişkisi -belki de hızlı büyümenin bir sonucu olarak- çok çabuk bir şekilde zemin kaybına uğrayacak ve aslında dönemi itibarıyla unutulmaya yüz tutmuş Grek felsefesinin sınırlıyla yine sınırlı olan arasında bir ilişki kurmaktan öteye gidememiş gerçeklik iddiasına tutuluvrecektir. Böylece yüzü geleceğe dönük bir şimdi olan İslâm düşüncesinin yüzü geçmişe dönecek ve sonuçta şimdide de kalamayacaktır.

İkbal'e göre Grek felsefesi Müslüman düşünürlerin görüş açılarını oldukça geliştirmesine rağmen, onların Kuran'la alakalı görüşlerini karartmıştır. Sokrates (MÖ. 469-399)'in tamamen insana yönelmiş felsefesiyle hareket ettiğinizde sürekli doğadan ve içindeki varlıklardan ilahî ayetler olarak bahsedilen Kuran ile buluşma imkânınız azalmaktadır. Duyu organlarına dayalı algıyı doğru kabul etmeyen Platon'dan hareket ettiğinizdeyse görmeyi ve işitmeyi Allah'ın en büyük nimetleri olarak açıklayan ve gözün gördüğüyle kulağın işittiğinden hesaba çekileceğini açıklayan Kuran ile ters düşmekte-sinizdir. İlk dönem kelamcılarının Kuran'ı Grek felsefesi ışığında okumaları 200 sene sonra bir fikir ihtilaline neden olacaktır (İkbal, 2014b: 11).

İmam Gazali bu ihtilalin üstesinden gelmek için dini, felsefi şüpheciliğe dayandırmakla Kuran ruhuna tümüyle uymayan bir konuma düşmekteydi. İbn-i Rüşd ise Kuran'daki insan benliğinin değeri ve kader anlayışına tam anlamıyla zıt olan Aristo'nun "Faal Aklın Ölümsüzlüğü" düşüncesine bağlanmıştır. Böylece o insanın kendine, yaratıcısına ve dünyasına olan bakışını karartan temeli zayıf bir düşüncenin yayılmasına neden oldu (2014b: 12). Genel tablodan ayrılamayan Eş'âriiler ise Grek diyalektiğini bir savunma silahı olarak kullanmaktaydı. Bu çerçevede Mutezililer hakikate kavram dünyasının dışında bir yol alabileceğini inkâr etmekte, dini mantıki mefhumlara indirgenmiş bir nizam olarak kabul etmekteydiler. Böylece gerek ilim gerekse de din sahasında bilginin müspet tecrübeden bağımsız olamayacağı gerçeği göz ardı edilmekteydi (2014b: 12). Dikkat edilecek olursa İkbal'in felsefe noktasında ortaya koyduğu bu eleştirilerin esas noktasını özgünlük sorunu meydana getirmektedir. Zira Kuran vahyini temele alan yeni ve orijinal bir düşünce ve eylem birlikteliği olarak doğan İslâm, kısa bir süre içerisinde Grek felsefesinin gerçeği ya tamamen insandan ayırarak doğaya yönelen ya da tamamen insana dayandıran savruluşlarıyla okunmak durumunda kalmıştı. Platon ya da Aristo takipçiliği şeklinde kendini gösteren bu iki yaklaşımın da özünde filozofun ulaştığı seviyenin akromatik buyurganlığı ve tahakkümü söz konusu olmaktaydı. Bunun en önemli sonucuysa başlangıçtaki Kuran vahyine doğrudan yönelişin konumunu kaybetmesi olacaktır.

İkbal, her ne kadar metodik şüpheciliği düşüncesine esas yapan Gazali'nin bu tavrını tam anlamıyla Kuran'a uygun bulmasa da onun 18. yüzyıl Avrupa'sında Kant'ın yaptığıyla eş değer bir iş olduğunu belirtir (2014b: 12). İkbal'e göre Kant (1724-1804) "Saf Aklın Tenkidi" adlı eseri ile aklın sınırlarını belirlediği gibi, gittikçe artan bir dinsizliğe neden olan rasyonalist şımarıklığa da darbe vurdu. Ülkesi Almanya için "Allah'ın en büyük armağanı" olarak

hatırlanan Kant'tan beş asır önce Gazali, gururlu ve yanlış temele dayanan Grek akılcılığının had bilmezliğinin belini kırmıştır. Hatta Gazali, kendi ilkelere bağlı olarak hareket ettiğinde Allah'ı tanıma imkânından mahrum kalacak olan Kant'tan daha ileri giderek; din hakkında mistik tecrübeye başvurur. “Ancak ne var ki mistik tecrübesi sırasında keşfettiği Mutlak (Cenabı Hak) gerçeği, kendisini düşüncenin yetersizliği ve tatminsizliğine inandırdı. Böylece düşünce ile sezgi arasında ayırım yapmasına yol açtı. Gazali düşünce ile sezgi arasında organik bir bağ bulunduğunu ve düşüncenin daima hareket halindeki zamanla bağlantılı olması nedeniyle yetersizlik ve tatminsizliğe mahkûm olduğunu anlayamadı” (2014b: 13). İkbâl'e göre düşüncenin esas itibariyle sınırlı olduğu ve bu nedenle Cenabı Hak'a ulaşamayacağı görüşü, birbirinin zıddı olan faaliyetlerin çokluğu ve bunların bir birliğe yönelerek azalmaları imkânını ön göremeyen mantıksal acziyete dayalı yanlış bir görüşün sonucudur (2014b: 13). Bu anlayış metot olarak analogilere dayalı tümevarımları kullanmakta bu genellemeler de eşyanın gerçeğini etkilemeyen hayali birliktelikler oluşturmaktadır. O halde düşünce zaman kaydındaki sınırlı durumu ifade ederken, sezgiyse her düşüncenin ya da sınırlı durumun içinde bulunan sınırsız bütünü idraki olmaktadır. Sezgiyle düşünce mutlaksınırlı ilişkisinden ibaret olmaktadır.

Allah'ın kendini açığa vurma hareketinde sınırlı kavramlar sabit ve statik olmayıp, birer an gibi gelip geçicidirler. Bu sürekli geçicilik içinde saklı tohumsa sınırsızlıktır. Dinamik düşünce sınırsız bir bütündür. Her bir tohumun kendi içinde ağacın bütünü taşıması gibi her statik düşünce durumu da dinamik bütünlüğü kendi sınırlılığı içerisinde taşır. Bu bütün, Kur'an'ın ifadesiyle “Levh-i Mahfuz” olarak tarif edilebilir. Böylece bilimin küçümsemediği tüm ihtimaller, bu bütünlük içinde kendine yer bulabilir (2014b: 14). İkbâl'e göre düşüncenin bu sınırsız dinamikliği yerine Grek felsefesinin statik bilgi ve kavram anlayışından hareket etmek, İslâm düşüncesinin de bir süre sonra bütünden bir parçanın durağanlığında kalmasına neden olmuştur.

İkbâl'in kendi kültürüne yönelik bu eleştirel tavrı onun düşüncesinde bir tercih olarak ortaya çıkmaktadır. Buna göre dînî bir sisteme yönelik olarak üç temel bakış açısı söz konusudur. Birincisi, üstadın bakış açısıdır ki, fikirleri ve yaşayışı arasındaki uyum ile kendi ideallerini gün ışığına çıkararak, muhataplarını özellikle uygulamalarıyla etkileyen bir öğretmen olması gereken bu üstatlık payesini İkbâl kendisi için uygun görmez. İkincisiyse yorumcunun bakış açısıdır ki, kudretli ve asil bir akıl sahibi olarak, hiçbir zaman sorgulamadığı hakikati eksene alarak yorum yapmakla mükellefiyetini yerine

getiren bir yorumcunun asaletine sahip olmadığını da ironiyle karışık bir üslupla belirtir. İktbal'in kendisi için uygun gördüğü üçüncü tavır ise, eleştirel araştırmacının bakış açısıdır (İktbal, 2008: 45, 46). "Eleştirel araştırmacı, araştırma konusuna bütün varsayımlardan bağımsız/arınmış olarak yaklaşır ve tıpkı bir biyologun bir hayat formunu ya da bir jeologun maden parçasını incelemesi gibi, dîmî bir sistemin organik yapısını anlamaya çalışır" (2008: 46). İktbal eleştirmek için eleştirmenin ya da önceden kabul edilen belirli hedeflere ulaşmak için eleştirinin ayrıştırıcı özelliklerinden faydalanmanın dışında bütünlükçü bir eleştiri anlayışı sunar.

Buna göre, eleştirel araştırmacının hedefi, verili bir yapıdaki çeşitli unsurların birbirleriyle nasıl ilişki halinde olduklarını, her bir faktörün nasıl münferit ve müstakil olarak işlev gördüğünü ve her bir faktörün birbiriyle kurduğu ilişkilerle bütünün fonksiyonel değerini tayin ettiğini keşfedecek bir tasavvur veya yaklaşımla ilmî araştırma metotlarını dine tatbik etmektir" (2008: 46). Görüleceği gibi İktbal, eleştirel düşünceyi İslâm'a olan bakışında kullanırken öncelikle kendi yaşadığı dönemde ve çevresindeki İslâm algısı ile bu algının kökenleri ile olan ilişkisini eleştirel bakışla incelemekte, öte yandan İslâm'ın başından 20. asra değin tarihsel çizgideki sapma noktalarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre İlahi vahiy İslâm'la birlikte insanlığın son meyvesi olarak ortaya çıkan bir mükemmeliyete sahip olduğu gibi, İslâm peygamberi de tarihin, dostlarının ve hatta düşmanlarının dahi ahla-ken ve yaşayış tutarlığı olarak tasdikine mazhar olmuş bir berraklığa sahiptir. Bu nedenle de her iki kaynak en acımasız eleştirileri bile geçersiz kılacak bir açıklığa sahip olarak günümüze değin gelmiştir (2008: 48). Üstelik İslâm vahyi, dış tabiat karşısında korku, iç dünyasında da varlık karşısında kaygı yaşayan insanın endişelerini güven ve emniyete dönüştüren iman boyutuyla ona cesaret vererek, irade alanında muazzam bir itici güç de sağlamaktadır (2008: 55). O halde eleştiri, Kuran'la yapılandırılan İslâm peygamberi ve arkadaşları tarafından hayata tatbik edilen irade gücünü tarihsel süreçte İslâm'a ait olmamakla beraber ona mâl edilerek kıran etkenler üzerine yönelmelidir.

Müslüman Eleştirisi ve Kader Anlayışı

İktbal'in eleştirel bakış açısını biraz da nefretle yönelttiği bir diğer tavrısa Hindu kast sistemini andıran Müslümanların dîmî ve sosyal bölünmüşlüğüdür. Farklı mezheplere, tarikat ve cemaatlara sıkı aidiyet iddiasını hak ve hakikate dayanmakla özdeşleştirerek övünçle savunan Müslümanların organik bir bütünlüğünden söz edilebilir mi? sorusu etrafında şekillenen bu eleştiriye

göre, Hindistan’da Müslüman hâkimiyeti, tamamen tüm Müslümanların eşitliği ilkesine dayanmaktaydı. Kast sistemini reddeden bu eşitlikçi anlayış, Müslümanları tüm zamanların en çabuk yükselen gücü yapmıştı. Düşkünlerin ve alt sınıfların üst sınıflarla bir tesviyeye getirildiği bu sistem, insana deruni bir güç bahşedebilmiş ve yoğun rağbet görmüştür. Oysa garip olan İslâm’ın Hindistan’daki bu başlangıç başarısının tersine olarak zaman içerisinde gelişen dini ayrımcılıklar ve sosyal tabakalaşmaya dayalı kast sınıfsallığı, herkese eşit vatandaşlık teklif eden İngiliz hâkimiyetiyle sonuçlanmıştır. Bu hâkimiyetin de kaderi kendi ilkesine ne ölçüde sadık olduğu ile belirlenecektir (2008: 79).

Hint Müslümanlarının kast sistemini andıran bölünmüşlük durumunu İktbal, Hindu’dan daha fazla Hindulaşmış bir topluk olarak niteler. “Çifte bir kast sisteminden ötürü ızdırap çekiyoruz. Biri mezhepçilik demek olan dînî kast sistemi; diğeri de bizim ya Hindulardan öğrendiğimiz ya da yine onlardan tevarüs ettiğimiz sosyal kast sistemi. Bu fethedilen halkların fetihçi milletlerden/halklardan intikam almalarının sessiz yöntemlerinden biridir” (2008: 80). İktbal bu dînî ve sosyal ayrımcılığı, tüm inancıyla ve benliğiyle kınayarak İslâm’ın parçalanamaz bir bütün olduğunun altını ısrarla çizer. Günümüz Müslüman dünyasının en önemli sorunlarından biri olan mezhepçilik ve zenginle ile fakir, eğitimli ile eğitimsiz arasında gittikçe açılmakta olan sosyal tabakalaşma düşünüldüğünde, İktbal’in eleştirel tavrının önemi daha açık anlaşılacaktır. “İslam tek ve parçalanamaz bir bütündür. İslam’da etrafı kalın duvarlarla örülmüş bir mezhepçilik taassubu, ayrılığa yol açacak, parçalanmaya neden olacak, Müslümanları birbirine düşürecek bir Vehhabilik, bir Şîlik, bir Mirza’cılık bir Sünnîlik anlayışına yer yoktur. Hakikatin biza-tihi kendisinin varlığı tehlikede olduğu zaman, hakikatin yorumları uğruna birbirimizle savaşamayız” (2008: 80). İktbal bu birbirini inkâra dayalı yıkıcı ayrımcılık yerine, herkesin hakikate olan yapıcı katkısını ortaya koyabildiği bir zemin oluşturulması gerektiğini belirterek; sınıf ve mezhep ayrımcılığını yıkılması gerek bir put olarak tasvir eder (2008: 81).

Ey Allah’ın kavimlerin sonuncusu olarak yarattığı, her başlangıcı sende sonlandırdı.

Ey senin temizlerin, Enbiya misali ve senin ciğer yanıkların, gönül şifâsıdır.

Ey Hıristiyan’dan doğanın güzelliğine tutulan, ey Kâbe’nin yolundan uzak düşen

Ey diyarından feleğin bir avuç toz olduğu, “ey yüzü, âleme temaşağâh olan.”

Ayaklarının altı alev almış, dalga misali koşmaktasın. “Sen hangi seyre doğru hızla gidiyorsun.”

Yeniden pervaneden yanma sırrını öğren. Sarayını ateşin içinde inşa et.

İçindeki aşkı yeniden ateşlendir. (Rasulullah) Mustafa ile ahdini yenile (İkbal, 2011: 11).

İkbal'in bu eleştirel tavrının hemen yanı sıra onun irade ve eylemeye dayalı anlayışının gerçeklikle ilgili bakış açısını kolaylıkla bulabilmemiz mümkündür. O her şeyden önce Kuran vahyini mutlak olan ile sınırlı (mukayyet) arasındaki yegâne bağ olarak kabul eder. Bu bağ tarihsel olmaktan çok, içinde bulunulan zamanda insanın evrenle, insanın kendisi ve insanın rabbiyle ilişki biçimlerinin birbirini yok etmesine veya birinin diğerini bastırmasına izin vermeksizin kurmuş olduğu dengeli ilişkinin adı İslâm'dır.

Buna göre Kuran vahyinde göklerin ve yerlerin yaratılışına, gece ve gündüzün döngüsellığı bağlamında ortaya çıkan yaratım eylemlerine ve zamana, insanın yaratılmasındaki güzelliğe ve onun düşüşüne, göklerin ve yerlerin çekindiği ancak insanoğlunun yüklendiği benlik emanetine, insanın biyolojik varlık süreçlerine, toplumsal ve bireysel değişimin kendini değiştirmek iradesiyle olan bağlantısına, insanın eşyaya ad koyarak ve kavramlar geliştirerek onlara hâkim olma yetisine, tabiatın inceden inceye incelenmesini salık verilmesine dayalı bir bakış açısı vardır. Bu bakış açısı bazen küllileşen bazen de incelerken detaya inen bir ölçekte uzamakta ancak zamansallığı sürekli takip ederek daima aktüel olanı yakalamaktadır (İkbal, 2014b: 17-23). Böylece Kuran, Asya'da ve eski çağ kültürlerinde mutlak hakikati sadece iç zaviyeden ele alan ve içten dışı yönelerek onları başarısız kılan bakış açılarını bir kenara iterek içinde yaşanılan evrenle onu anlamaya dayalı bir bağ kurar. Bu noktada İkbal, zaman kavramına önemle değinir ve Einstein (1879-1955) tarafından ortaya konan görecelik anlayışından yararlanarak, mutlak zaman ile görece zaman arasındaki ilişkiyi değerlendirir. Ona göre insan benliği ve yapıp etmeleriyle mutlak benlik sahibi olan Allah ve yaratımı arasında da böylesi bir ilişki söz konusudur (2014b: 49-51). Böylece İkbal, insanın yapıp etmeleriyle ilahi takdir arasındaki özgürlük ve kader anlayışını da içeren bir birlikteliğin kurulmasına yönelik bir çözüm geliştirilmektedir.

Einstein'in klasik fizik anlayışına zaman boyutunu eklemesini, maddenin üç boyutunda ihtiva edilmeyen diğer bir boyuta (zaman) doğru yönelmesi olarak değerlendiren İkbal, şimdinin ya da ân'ın dar aralığını, varlığın bütünlüğüne ve mutlağa açılan kapı olarak değerlendirir (2014b: 52). Dolayısıyla sürekli şimdi de olan mutlağa yönelik bir bilgi ve eylem anlayışı ona göre

Kur'an'a dayalı bir anlayıştır. Geçmiş veya geleceğin beklentileri ve keşkeleri arasındaki mütereddit yaklaşımlar ise gerçekten ve mutlaktan kopmuş olan yaklaşımlardır. İktbal'e göre Kuran, şimdiden ibaret sonsuz ilahi sürekliliği ve yaratılmışlara ait geçici süreliliği, bir gerçekliğin yaratan ve yaratılan ayırımındaki konumları olarak birlikte değerlendirmektedir (2014b: 61). "Ölmeyen, O Baki olana güvenip dayan, ona hamd eyle, tesbih et. Onun kullarının günahlarından hakkıyla haberdar olması yeter. O gökleri ve yeri ve aralarında olan her şeyi altı günde yaratandır. Sonra O Arş'a hâkim oldu ve O Rahman'dır." (Furkan, 58-59).

Bu noktada İktbal'in kader anlayışını nasıl Kuran'dan çıkarsadığını da görmekteyiz. Buna göre saf ya da mutlak zaman soyut ve tersine çevrilebilir anların dizisi değildir. Saf zaman, içinde geçmişin arkada bırakılmadığı, tam tersine geçmişin şimdiki zamanla birlikte ilerlediği, geleceğin de kat edilmesi gereken bir sonra mesafesi olmadığı organik bir bütünlüktür. Bu nedenle gelecek bizim önümüzde bulduğumuz bir varlık imkânından ibarettir. Böylece saf zaman, geçmiş ve geleceği şimdide cem eden bir kendiliğe sahiptir. Bizlerde ise bu cem parçalanmış bir algıda idrak edilmektedir. İşte Kuran'ın diliyle saf zamanın bu organik bütünlüğü "kader" olarak adlandırılmıştır." Aslında kader, bizce imkânları hala belli olmayan zamandan ibarettir. Kader, sebep-netice kuralları içinde bulunmayan zamandır. Bu aynı zamanda mantıkî anlayışın dayattığı şem'adan bağımsız bir zamandır. Bir tek kelime ile kader, bir fikir veya hesap işi değil, hissedilen bir zamandır" (2014b: 63). Böylece kader, mutlak zaman gerçekliğinden her bir sınırlı parçanın şimdide aldığı görece pay olmaktadır. Bu da kaderi bir talih anlayışı ya da kederli bir zorunluluktan çıkararak, her şeyin kendi iç imkânları ve yeteneğinin her hangi bir dış baskı olmaksızın zamandaki sıralarıyla dışarı çıkması, aktüelleşmesi, biçimine dönüştürmektedir.

Kısaca ifade etmeye çalıştığımız, düşüncelerinden de anlaşılacağı üzere İktbal'in dînî anlayışı hayatın akışından ve evrenin varlık düzleminde mümkün oldukça uzaklaşmayan, gerçekliği sürekli şimdiye yönelmekte bulan bir anlayıştır. Bu nedenle onun kader ve iman anlayışında yaratılmışlar dünyasının kuralları içerisinde insanın kendi özündeki yeteneği ve yapıp etmeleri ile baş başa olduğu bir dünya söz konusudur. İktbal, Allah'ın kudret ve ilim gibi sıfatları dışında varlığı ile kozmik sistemin içinde olmasını reddeder. O sistemin yaratıcısıdır ve sistem varlığını onun rabliğine borçludur (İktbal, 2015a: 11). Ancak böylece insanın eylemleri ve sorumluluğu için yeterli, özgür alan elde edilebilir. O klasik teizmin sonuçta Grek temelli olan

ontolojik, teleolojik ve kozmolojik Tanrı kanıtlarını bile basit, tenkide açık, güçsüz deliller olarak gerçeklikten uzak ve donmuş yapılar olarak değerlendirir (2014b: 39).

Tüm bu tenkitlerindeki temel nokta hayatın akışı ve sürekli değişen, yenilenen fiili durumu karşısında durağan veya geride kalan düşünceler ve kültürlerdir. “Hayatımız, çevremizdeki olayları gözlemlemek ve onların gerçek anlamını kavrayarak eyleme hazırlıklı olmamıza bağlıdır; ancak ‘olaylar hissi’ terimiyle tanımladığım bu güçten kaçımız faydalanmaktadır? Doğa sisteminin esrarengiz rahminden olaylar yaratılmakta ve yaratılacaktır...”(2015a: 106). İktbal’e göre batı düşüncesi bağlamında doğa ve hayatın özüne inerek onun akışını bilimle keşfeden ve bundan yararlanan İngiliz düşüncesi son yüzyılların en önemli medeniyet hamlesidir. “...Olayların içlerinde gerçeğe ve bilgiye dair değerli bir hazine sakladıklarını Bacon’dan önce kim biliyordu? Doğrusu o ki İngiliz ulusunun amel azmi dünyanın bütün uluslarına ihsanda bulunmuştur. Zira bu ulusun olayları kavrama hissi diğer dünya uluslarına oranla daha keskin ve gelişmiş düzeydedir. Bu sebepten tanımlı olayların keskin ışığına dayanamayan fikirsel düzeyde gelişmiş herhangi bir felsefi sistem, İngiltere toprağında bu güne kadar tutunamamıştır” (2015a: 107). Burada dikkatlice bakılacak olursa İktbal’in belirtmek istediği hususun, İngilizlerin bu başarılarının altında yatan sebep olduğu açıktır. İktbal’e göre İslâm’ın ilk yıllarında da ortaya çıkan ve kendini güçlü medeniyetler aracılığı ile tekrar eden bu başarının özü, hayatın akışına uygun bir ritmi yakalamak ve somut varoluşa dayanan bir tefekkür, bir bakış açısı geliştirmekle ilgilidir.

Pek doğru kadere rıza göstermeyi ülkü edinip ünlenmişiz biz

Dert yüklü destanlar anlatıyoruz, ne yapalım mecburuz biz

Suskun düşmüş saz gibiyiz ama feryatlarla doluyuz biz

Kazara dilimizden şikâyet dökülürse, affet mazuruz biz (İktbal, 2015b: 39)

Mısralarında da belirttiği gibi, İktbal’in İslâm ve Müslümanlarla ilgili derdi oldukça derindir. O karşısında yükselen gücün bu yükselişi neye borçlu olduğunu her şeyden önce tespit etmektedir. Ancak İktbal bu tespitinin yanı sıra Batı’nın başarısı ile kendinden geçip yoldan çıkışını da sıkıca eleştirir.

Ya Rab Batı siyaseti senin rakibin oldu

Ama sırf zengin ve yöneticiler ona tapanlar

Sen ateşten bir tek şeytan yaratmıştın

Onlarsa topraktan yüz binlercesini yarattılar (İktbal, 2013b: 197).

Modern medeniyetin insan benliği ve bencilliği, dünyevilik ve kazanma hırsı, güçlü olanın varlığa devam hakkı gibi hayattan alındığını iddia ettiği eylem felsefesi ve gücü ile gittikçe küreselleştirdiği dünyamıza ve insanlığa ne tür bir mutluluk başarısı sunabildiği tam bir muammadır. Bu düşüncenin yoğun etkisindeki Uzak Asya'dan Hindistan'a, Ortadoğu'dan Güney Amerika'ya değin yığınların dram ve sefaletleri, öte yandan az bir azınlığın aşırı yükseltilmiş hayat ölçütleri, hayattan alınan eylem felsefesinin gerçekte ne olduğunu sorgulatmaktadır.

İkbal, Batı'nın kendi içinde demokrasi, insan hakları, hukuksallık gibi evrensel kavramları uygulamasına karşılık, aynı kavramları örtü olarak kullandığı sömürgeci tavrının ikiyüzlülüğünü ömrünün son yılında (1938) yeni yıl vesilesiyle Hindistan radyosunda yayınlanan bir konuşmasında kesin bir dille protesto eder. "Emperyalizmin tiranlığı yüzüne Demokrasi, Ulusalçılık, Komünizm, Faşizm ya da adına her ne deniyorsa bir takım maskeler örterek sınırları dışında çalım satmaktadır. Bu maskeler altında dünyanın her köşesinde özgürlük ruhu ve insan haysiyeti insanlık tarihinin karanlık dönemlerinde bile görülmemiş bir tarzda çiğnenmektedir. Adına hükümet ve liderliklerin devlet adamı denilen ve kan içici, zulüm ve zorbalık iblislerinden görev aldıklarını kanıtlayanlar, hâkimiyetlerini zayıfların üzerine kurar kurmaz onların mallarını, dinlerini, ahlaklarını, geleneklerini ve edebiyatlarını soydular" (İkbal, 1948: 221). Yine İkbal bu tuzakçı tavrı "Medeniyet Tuzağı" adlı şiirinde şöyle ifade eder:

İkbal şu gerçekten şüphe duymaz ki
Avrupa her mazlum milletin alıcısıdır!
Kilise önderlerinin kerametine bakın ki
Elektrik ampulleri ile fikirleri aydınlatıldılar!
Ancak Suriye ve Filistin için yüreğim yanar
Bu zor düğüm önlemlerle çözülmez durumdadır!
'Cefa işçisi' Türklerin pençesinden çıkarak
Biçareler medeniyet ağına takıldılar! (2013b: 211).

İngiliz eylem felsefesi, ya da Pragmatizm olarak da bilinen ada felsefesinin ve bu felsefeye bağlı olarak batı dünyasına son şeklini veren medeniyetin neliği hakkında bilinmesi gereken önemli hususlardan birisi bu medeniyetin doğru isminin İngiliz-Yahudi medeniyeti olduğudur (Duralı, 2003: 19). Yani, din dışı Batı medeniyetinin bir devamı olan İngiliz-Yahudi medeniyeti, İnsancılık (Humanizm) ve Aydınlanmacılığın kurumsallaştığı bir yapıyı

ifade etmektedir. Bu medeniyetin iktisadi ve siyasi kurumsallaşması, kıta Avrupa'sının ideolojik hale getirdiği aydınlanmacılık ve insancılığı dünyevileştiren bir konumdadır. İnsancılığı, maddi ilişkiler ağının üretim-tüketim ilişkisine, iktisat bilimine bağlayarak beşerileştiren bu yapı, alışlagelmişin tamamen dışında olarak önce icat ettiği ihtiyaçlar belirleyip sonra bunları tüketim yoluyla giderilmesini, bu eylemdeki temel amacını ise sürekli yükselen kâr hedefleri olarak belirlemektedir. Öncelikle Hür sermayeciliği (Liberal kapitalizm) sonuç veren bu yapı, aynı zamanda toplumculuk ve ortak mülkçülüğü de doğuracaktır (Duralı, 2003: 19, 20, 21). İktbal, bu sürecin varacağı sonu şöyle ifade etmektedir:

Şu konforlu hayat, şu yöneticilik, şu ticaret;
Ancak kalp, nursuz sinede teskinden mahrum.
Makinelerin dumanlarıyla Batı kararmıştır,
O Eymen vadisi tecelliye uygun değildir.
Hasta yatağındadır o genç ölümcül medeniyet,
Belki kilise mütevelliliği Yahudi'nin olacaktır (İktbal, 2013b: 192).

Görüldüğü gibi İktbal'in Batı karşısındaki düşünceleri, safçasına ona hayran oluş ve tutulmuş bir çizgide değildir. O, İslâm dünyasının gerçeklerden kopmuş ve sömürge olmuş yapısını kabullenmeyerek, hâkim medeniyetin kendini hayata ve eyleme dayandırmasına dikkat çeker. Din ve dünya arasında bir ayırım telakkisine dayanarak, Ortaçağ'da tamamen ruhani ve dini bir karakter gösteren sonrasında da Yeniçağ ve modern dönemlerde tam anlamıyla dünyevi ve maddî bir mahiyete bürünen Batı medeniyetinin bu tek taraflı tavrını ise eleştirir. "Ten ve can ayrı iki şeydir, demek laftır. Bu ikisini birbirinden ayırmak haramdır. Kâinatın remzi canın içinde gizlenmiştir... Frenk, bedeni candan ayırdı. Dünya işleri ile din işlerini de iki ayrı şey telakki etti... Gönlüm bu felsefede hiçbir şey görmedi; başka bir felsefeye iştiağ ile koştı. Benim sözüm bu. Cihan inkılâp içindedir. İçi hayat doludur ve muzdariptir. Kendi yarattığın adetleri saymaktan vazgeç. Bir kendine bak hamle yap" (İktbal, 2014c: 87, 88). Yine bir şiirinde bu eleştirisini şöyle ifade eder:

Benim gözümde bu laik siyaset
Şeytanın cariyesi, asaletsiz ve ölü ruhludur.
Kiliseden kendini kurtarıncı devlet
Batı siyaseti zincirinden kopmuş ejderha oldu
Başka ülkelerin toprağına gözünü diktiğinde
Kilise temsilcileri onun öncü askeri oldu (2013b: 210)

Baştan sonra hareket ve faaliyet dolu bir anlayışa sahip olan İkbâl, Müslümanların yerinde saymaları ya da geride kalmalarının bir diğer nedenini de artık parçanın bütüne üstün olduğu bir dünya algısında müfessir Râzî (544-606) ile hakîm Tusî (597-672)'nin kıyas ve muhakemesine sarılma cinneti olduğunu belirtir (2014: 88). İkbâl bu noktada çağının bilimsel ve sosyal değişimini fevkalade idrak ettiğini göstermektedir. Zira modern öncesi dönemlerde geçerli olan Öklid (MÖ:330-275) geometrisi ve Aristoteles (MÖ:384-322) mantığı, bir önceki önermeden hareketle bir sonrakinin ortaya çıkarıldığı, bütünden parçaya ulaşılan bir akıl yürütmeye dayalıdır. Oysa Einstein'ın, görelilik kuramı ya da Heisenberg (1901-1976)'in "belirsizliğe" dayalı kuantum kuramı, parçanın bütün algısının önüne gerçeklik boyutunda geçtiği bir dönemi ifade etmektedir. "Bir müddet Aristo'ya dost ol, onu tanı; bir müddet Bacon'un sazına uy. Lakin onların makamında durup kalma, geç. Bu konakta gaip olma; ileri yürü. Azı çoğu bilen; maden ve denizin içini tanıyan akla ulaş. Bu kemiyet ve keyfiyet cihanını hükümünün altına al" (2014: 88). Buna göre Batı medeniyeti evrendeki sürekli değişim ve hareket halindeki yaratıcı faaliyete yaklaştığı için ilerlerken; Müslümanlar ise uzaklaştıkları için durağanlaşmış bir düşünce sürecine girdiler. Ancak aynı sorun Batı uygarlığının bencillik ve kendi toplumculuğa yönelişinde kendini tekrarlamaktadır. Yalnızca maddî ve dünyevi olana yönelerek, maneviyatı ve dini unutan Batı'yla Müslümanların arasındaki ilişkiyi anlattığı "*Çağdaş Kültür*" adlı şiiri bu noktada yol göstericidir.

"Batı kültürünün şarabı muazzam yakıcıdır,
Müslüman'ın saf vücudu birden alevleniverdi.
Geçici ışık vererek zerreyi ateş böceği yaptı,
Hele bir bak bu güneşin gösterişli cilvesine
...Rekabet, bencillik, ihtiras, tamah gibi
Yeni hayat beraberinde türlü lezzetler getirdi
Bu yeni meşaleyle İslam toplumu parlamayıverdi
Ama benim sağlam idrakim pervanelere diyor ki,
"Ey pervane, sen bu ısyı mahfil meşalesinden aldın
Yüreğinde istek varsa, benim gibi kendi ateşinde yan"(İkbâl, 2013a: 265).

Görüleceği gibi İkbâl için önemli olan hayat ve varlığa doğrusal bağlılıkta kendi kökenlerinden ilhamını alan ve alabildiğine kendi olarak, şimdiye meyvesini veren bir medeniyet hamlesidir. Bu başkasının ateşi olan dünya

görüşüyle değil de kendi ateşi ile yanabilmektir. İktbal son eseri olan “*Hicaz Armağanı*”nda gaipten bir sesin bu görevi hatırlatmasına şöyle yer verir:

“Sabah vakti ses gelir yüce gökyüzünden
Nasıl oldu da idrak cevherini kaybettin sen?
Nasıl oldu da araştırma neşterin köreldi senin?
Yıldızların çiğeri niye paralanmaz senin elinden?
Sen zahir ve batının halifeliği ile ödüllendirildin
Alev tutsağı olur mu hiç sapla samanın?
Ay, güneş ve yıldızlar neden senin hükmünde değil?
Neden titremez gökler bakışındaki alevden? (2013b: 267)

Sonuç

Allame İktbal'in yetiştiği dini, kültürel muhiti ve tarihi arka planı yansıtan gençlik dönemi, aldığı felsefe eğitimi ve Avrupa'daki öğrencilik yıllarıyla şekillenmiştir. Böylece o, Doğu-Batı ayrımını derinliğine yapabilecek bir düşünce kudretine ulaşmıştır. Seçkin bir aileye mensup olmakla birlikte dil ve edebiyatın inceliklerine şairlik derecesinde vakıf olan İktbal, eğitimi aracılığıyla tanıdığı felsefeye hakîm bir filozof derecesinde sahip olmuştur. İktbal'in güçlü zekâsını ve durmak bilmez enerjisini harekete geçiren ana amil ise, onun kendisi de bir Müslüman olarak Müslümanların içinde bulunduğu duruma karşı duyduğu derin kabullenemeyiştir. O sömürgecilik marifetiyle Batı dünyasının Müslüman coğrafyaya hâkim olmasını hiçbir şekilde hazmedememiştir. Bu hâkimiyetin iç ve dış nedenlerini tespit, onun en önemli tefekkür uğraşlarından birisidir. Bu nedenle eleştirel bir bakış açısı geliştirmiş, bu bakış açısını tasavvuf ve İslâm dünyasındaki felsefi düşüncenin gelenekselleşmiş, yaygın unsurlarına yöneltmiştir. Vahdeti vücut ve aşk mestliği gibi kavramların edebiyat ve sufizmdeki yaygın kullanımlarıyla Müslümanları duyup hissettiğimiz yaratma kaynaklı varlığa dayalı güçlü benlik duygusundan alıkoyarak, ideleştirilen bir realiteye bağladığını bunda ise faaliyet ve mücadeleden düşüren bir tavrın gizli bulunduğunu tespit etmiştir. Böylesi tasavvuf anlayışlarını ve felsefelerini ise Kuran merkezli olmayı bırakıp, Grek mirasını sürdürme peşinde olmakla malul olarak değerlendirmiştir. İktbal, bu iki eleştirinin beraberinde Müslüman benliğinin Allah'a dayalı olarak yeniden inşasına girişir. Bu inşadan sonra bunun kadar istekle takip ettiği ulus inşasına geçer. Böylece Batı dünyasında Descartes'la başlayan benlik ve- varlık tözü ilişkisi ve müstakil bireylere dayanan modern ulus devletleri inşasına alternatif oluşturur. O, ilahi ve

mutlak varlıkla Müslüman benliğini yeniden buluşturup, Pakistan'a ulaşan bir İslâm ulusu inşasının da düşünce temellerini atar. İktbal, modern Batı medeniyetinin kültür, felsefe, bilim ve teknolojiadaki dönüştürücü gücüne rağmen ayakta kalabilmiş bir mütefekkindir. O, İslâm'ı anlamaya yönelik geliştirdiği düşünceleriyle bir sömürge aydını olma kalıbına sığmayarak evrensel bir konuma yükselebilmiştir. Bu nedenle de geçen yüzyılın büyük mütefekiri olarak hala güncelliğini korumaktadır. Batı hegemonyasının gittikçe küreselleşerek daha da karmaşıklaşan biçimi karşısında İktbal'in çağını ve İslâm'ı anlarken kullandığı eleştirel yöntem, Müslümanların birey, toplum ve devlet olarak, ya da kültürel, dini, ticari ve teknolojik olarak şimdiye kadar hangi aşamalardan geçtikleri ve bu yüzyıla başa çıkmak için neler yapmaları gerektiğini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Kaynakça

- ANSARİ, Sarah (2005). "The Islamic World in the Era of Western Domination 1800 to the Present", *Cambridge Illustrated History of The Islamic World*, ed; Francis Robinson, New York: Cambridge University Press, 90-124.
- ARNOLD, Thomas W. (2006). *The Preaching of İslam, A History of Propagation of Muslim Faith*, Whitefish Montana: Kessinger Publishing.
- AYDIN, Mehmet, S., (2000). "Muhammed İktbâl", *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, Cilt: 22, İstanbul, 17-23.
- BENNETT, Clinton (2005). *Muslims and Modernity: An Introduction to the Issues and Debates*, London: Continuum.
- BENNETT, Clinton (2014). "Empires and Religions: Colonialism, Postcolonialism, and Orientalism", *Controversies in Contemporary Religion: Education, Law, Politics, Society, and Spirituality*, Vol. 1, ed., Paul Hedges, Santa Barbara, Praeger, 273-303.
- CHİTKARA, M.,G. (2002). *Kashmir Shaivism*, New Delhi: Nangia, A.P.H. Publishing.
- ÇİLİNGİR, Lokman (2009). *Ahlak Felsefesine Giriş*, Ankara: Elis Yayınları.
- DEMİRCİ, Kürşat (1998). "Hinduizm", *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, C.18, 112-116.
- DURALI, Teoman Şaban (2003). *Çağdaş Küresel Medeniyet*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- DURALI, Teoman (2011). *Sorun Nedir*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- DURANNİ Saeed A. (1991). "Sir Thomas Arnold and Iqbal", *Iqbal Review: Iqbal Academy Pakistan*, ed; M. S. Umar, Lahor: Iqbal Academy, 11-26.
- GENCER, Bedri (2012). *İslam'da Modernleşme: 1839-1939*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- HAFEEZ, Malik, Liynda Malik (1971). *Iqbal: Poet-Philosopher of Pakistan*, ed., Hafeez Malik, , New York: Columbia University Press.
- IQBAL, Muhammad (1948). *Speeches and Statements of Iqbal*, Lahore: Al-Manar Academy.
- İKBAL, Muhammed (1971). *İran'da Metafizik'in Gelişmesi: İslam Felsefesi Tarihine Katkı*, çev., M. M. Şerif, İstanbul: RCD.

- İKBAL, Muhammed (2008). *İslam Düşüncesi*, çev., Yusuf Kaplan, İstanbul: Külliyyat Yayınları.
- İKBAL, Muhammed (2011). *İslam Toplumunun Yapısı*, çev., Dr. Ali Yüksel, İstanbul: Beka Yayıncılık.
- İKBAL, Muhammed (2013a). *Hareket Zili*, çev., Celal Soydan, Ankara: Hece Yayınları.
- İKBAL, Muhammed (2013b). *Musa Vuruşu: Hicaz Armağanı*, çev., Celal Soydan, Ankara: Hece Yayınları.
- İKBAL, Muhammed (2014a). *Benliğin Sırları*, çev., Beste Yılmazoğlu, İstanbul: Qraf.
- İKBAL, Muhammed (2014b). *İslam'da Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev., Beste Yılmazoğlu, İstanbul: Qraf.
- İKBAL, Muhammed (2014c). *Kulluk Kitabı*, hzr., Ali Nihat Tarlan, İstanbul: Timaş.
- İKBAL, Muhammed (2015a). *Makaleler*, çev., Celal Soydan, Ankara: Hece Yayınları.
- İKBAL, Muhammed (2015b). *Şikâyet ve Cevabı*, çev., Prof. Dr. Halil Toker, İstanbul: Demavend.
- İmam-ı Rabbanî Ahmed Serhendi (2014). *Mektubat*, C.I, çev., H. Hilmi Işık, İstanbul: Hakikat Yayınları.
- KILIÇ, Cevdet (2007). *Muhammed İkbâl Hayatı, Şahsiyeti ve Fikirleri*, Elazığ.
- KILIÇ, Cevdet (2014). *Varlık ve Mertebeleri*, Ankara: Fecr Yayınları.
- OWEN, Roger, (2004). *Lord Cromer: Victorian Imperialist, Edwardian Proconsul*, New York: Oxford University Press.
- ÖZERVARLI, Mehmet Sait (2010). "Şah Veliyullah", *TDVİA*, Türkiye Diyanet Vakfı, Cilt: 38, 262-267.
- PLATON (1999). *Devlet*, çev., Sebahattin Eyüpoğlu vd., İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- ROBİNSON, Francis (2005). "Conclusion", *Cambridge Illustrated History of The Islamic World*, edt; Francis Robinson, New York: Cambridge University Press.
- SCHİMMELE, Annemarie (1963). *Gabriel's Wing: A Study Into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*, Leiden: Brill.
- SEVEA, İqbal Singh (2012). *The Political Philosophy of Muhammad Iqbal: Islam and Nationalism in Late Colonial India*, New York: Cambridge University Press.
- SOYDAN, Celal (1999). Muhammed İkbâl, *Aşk ve Tutku: On Uzun Manzume*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- TROLL, Christian W. (1991). "Sir Thomas W. Arnold as a Student of Islam", *Iqbal Review: Iqbal Academy Pakistan*, edt; M. S. Umar, Lahor: Iqbal Academy, 30-42.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (2005). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları.
- VERNOİT, Stephen (2005). "Artistic Expressions of Muslim Societies", *Cambridge Illustrated History of The Islamic World*, edt; Francis Robinson, New York: Cambridge University Press, 250-291.
- YAKIT, İsmail (2002). *Türk- İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

İnternet Kaynakları

<http://www.aligarhmovement.com/> (Erişim Tarihi: 23.11.2015)

<http://www.bolopakistan.pk/titles-of-allama-muhammad-iqbal/> (Erişim Tarihi: 23.11.2015)