

Kevser ÇELİK*

Muhammed İkbâl'in Din Felsefesinde “İnsan-Olma” Kavrayışı ve Dinî Tecrübe**

The Understanding of “Human-Being” and Religious Experience in Muhammad Iqbal’s Philosophy of Religion

ÖZET

Modern dünya bilimin değeri üzerinde çok fazla vurgu yaptı. Bu şekilde bilimsel tecrübenin değeri artarken, dinî tecrübenin değeri ise azaldı. 20. yüzyılın en önemli Müslüman düşünürlerinden olan Muhammed İkbâl, bu sorunu çözmeye temelinde bir din felsefesi inşa etti. O, felsefesinde dinî tecrübeyi anlamlı bir konuma yerleştirdi ve onun hak ettiği değeri sağladı. Ona göre dinî tecrübe, “Tanrı’nın doğrudan deneyimi”dir. Ancak onun diğer tecrübe düzeylerinden bir farkı yoktur. Başka bir ifadeyle, diğer tecrübelerimiz gibi, dinî tecrübe de bilgi için veriler sunmaktadır. Dolayısıyla onun, kognitif bir yönü vardır. Ayrıca İkbâl’in düşüncesine göre dinî tecrübe, “insan-olma”nın somut bir örneği olan “Kâmil İnsan”ı varlığa getirir. Bu yüzden bu tecrübe, “yaratıcı bir süreci” ve “Tanrı ve insan arasındaki yakın bir ilişkiyi” ifade eder.

Anahtar Kelimeler: İkbâl, Din Felsefesi, Dinî Tecrübe, Tanrı ve İnsan, Benlik.

ABSTRACT

The modern world put too much emphasis on the value of science. In this way, while value of scientific experience has increased, the value of religious experience has been reduced. Muhammad Iqbal, who is one of the most prominent Muslim thinkers of the twentieth century, constructed a philosophy of religion on the basis of resolving this problem. He put religious experience in significant position and provided the value as it deserves in his philosophy. In his opinion, religious experience is “immediate experience of God”. But it does not differ from other levels of human experience. Because, for Iqbal, its immediacy means that “we know God just as we know other objects”. In other words, like our other experiences, religious experience supplies data for knowledge. Accordingly, it has a cognitive aspect. Furthermore, according to Iqbal’s thought, religious experience brings into being “Perfect Man” as an embodiment of “human-being”. Thus, this experience implies “a creative process” and “intimate relationship between God and man”.

Keywords: Iqbal, Philosophy of Religion, Religious Experience, God and Man, Ego.

* Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

** Bu makalenin ilk taslağı 15-18 Ekim 2014 tarihinde Mehmet Akif Ersoy Üniversitesinde düzenlenen *Uluslararası Üç Ülke Üç Düşünür: Mehmet Akif Ersoy, Muhammed İkbâl, Bahtiyar Vahapzade Sempozyumu*’nda sunulmuştur.

Giriş

Dinî tecrübe, salt Tanrı'nın varlığını kanıtlama olarak değil, insan-Tanrı arasındaki ilişkiyi ortaya koymada başvurulan öznel bir tecrübe olması bakımından teoloji kadar felsefenin de, özellikle din felsefesinin sürekli ilgi odağında olagelmıştır. Ancak bilimsel bilginin tek geçerli ve gerçek olgu olarak kabul gördüğü yüzyılımızda, öznel dinî tecrübe kavrayışı yeni tanımlama ve arayış yöntemleriyle önemini korumaktadır. Dinin kognitif boyutunun sorgulanmasına karşın, modern İslam düşünürleri arasında sayılan Muhammed İkbâl (1877–1938), geliştirdiği din felsefesinde hem bilgi değeri ihtiva eden hem de klasik görüşlerden farklı bir çizgide olan bir dinî tecrübe anlayışı ortaya koymuştur. O, bu yeni kavrayışa dayalı dinî tecrübe anlayışında, Tanrı'nın varlığı sorununu, "insan var mıdır?" sorusundan hareketle sorgular. Bu sorgulaması dikkate alındığında, İkbâl'in dinî tecrübeye ilgisi, sadece Tanrı'nın varlığını kanıtlamak amacından değil, gerçekte bu tecrübenin bir mü'minin 'insan-olma'sına katkı sağladığını düşünmesinden de kaynaklanmaktadır. Nitekim ona göre, asıl amacı dinin yorumlanması olan dinî tecrübe, insanın bir bütün olarak ifadesidir. Diğer bir ifadeyle dinî tecrübe, insanı var eden tek bir tecrübe alanını değil, bütün tecrübe alanlarını kuşatmaktadır. Bu yönüyle dinî tecrübe, benliğe yeni bir kişilik kazandırma gücünü kendinde barındırmaktadır. İnsanı doğadan ve yaşadığı serüvenden bağımsız bir yapı olarak kabul etmeyen İkbâl, felsefesinde 'insan-olma'yı merkeze alarak bu yapının bütünlüğünü dinî tecrübe kavrayışıyla çözümlenmeye çalışır.

1- Tanrı'nın Varlığı ve Dinî Tecrübe

Din felsefesinde "Tanrı vardır" iddiasına yönelik kozmolojik, teleolojik, ontolojik gibi birbirinden farklı felsefî argümanlar ileri sürülmüştür. Ancak bu felsefî argümanlar yoluyla dini rasyonel olarak temellendirilme çabaları, Aydınlanma felsefesiyle, özellikle Hume ve Kant'la birlikte ciddi bir yara almıştır. Zira Aydınlanma felsefesinin iddiası, Tanrı'nın varlığını kesin olarak kanıtlamanın ve buna bağlı olarak rasyonel bir teoloji geliştirmenin imkânsız olduğu yönündeydi. Bu olumsuzluğun yanı sıra, söz konusu felsefeye karşı entelektüel tepki olarak "duygusal yaşamın değerini her şeyin üstünde gören" Romantizm ortaya çıkmıştır. Bu entelektüel tepki kendini, dinî tecrübeye felsefî ilginin yoğunlaşması olarak göstermiştir¹.

"Tanrı vardır" iddiasını temellendirmek için birçok argüman sunulmuş olmasına rağmen, bu iddia çoğunlukla dinî tecrübeye dayandırılmaktadır. Din felsefesinde dinî tecrübe delili olarak bilinen Tanrı'nın varlığıyla ilgili sunulan bu argümana karşı yapılan temel itiraz, "bütün deneyimin yanılma olabileceği, böyle bir bilginin öznel arasında sınınamayacağı ve Tanrı'nın deneyimlenmesinin hiçbir zaman bilinemeyeceğidir."² Bu itirazdaki asıl sorun, böyle bir tecrübenin bilgi değerinin olup olmadığı meselesidir. İkbâl, din felsefesinde bu sorunu ayrıntılı bir şekilde

¹ Abdüllatif Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006, s. 41.

² William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu: Felsefî Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri* (Çev. Tuncay İmamoğlu), Ataç Yayınları, İstanbul, 2005, s. 72.

incelemekte ve geleneksel çizgiden farklı bir dinî tecrübe anlayışı ortaya koymaktadır.

İkbal'in dinî tecrübe anlayışına geçmeden önce, Skolastik felsefenin Tanrı'nın varlığıyla ilgili ileri sürdüğü üç klasik delile, yani kozmolojik, teleolojik ve ontolojik argümanlara yönelik getirdiği eleştirilere yer vermek istiyoruz.

İkbal kozmolojik, teleolojik ve ontolojik argümanları Mutlak Hakikati arayış çabasında sergilenen gerçek düşünce hareketlerinin birer somut ifadeleri olarak kabul etmektedir. Ancak o, bu kabulünün ardından söz konusu argümanların mantıksal kanıtlar olarak kabul edildiğinde ciddi eleştirilere açık olduğunu ve daha da önemlisi tecrübeyi yüzeysel olarak yorumladıklarını da ilave etmektedir³.

Kozmolojik argümana göre, dünya sebep-sonuç ilişkisine dayalı sonlu bir yapıdır. Buna göre her şeyin bir sebebi vardır. Bu durumda ortaya bir sebepler zinciri çıkacaktır, ancak bu sebepler zinciri sonsuza kadar gidemez. Bu nedenle o, bir noktada durmak zorundadır: Bu da ilk sebeptir. Bu ilk sebep ise var olmak için hiç bir sebebe ihtiyaç duymayan, her şeyin varlık sebebi olan Tanrı'dır. İkbal, bu argümanı dört nedenden dolayı tutarsız ve yetersiz bulur. Birincisi, sonlu bir sonuç, ancak sonlu bir sebebi ya da sonlu sebeplerden oluşan sonsuz bir sebepler zincirini meydana getirebilir. İkincisi, bu sebepler zincirini bir noktada bitirmek, zincirin parçalarından birini sebebi olmayan sebep olarak kabul etmek ve tüm argümanın dayandığı sebep-sonuç ilişkisi yarasını hiçe saymak demektir. Üçüncüsü bu argümanla ulaşılan ilk sebep, sebebi olduğu şeyleri zorunlu olarak dışlamaktadır. Oysa "gerçek sonsuz, sonluyu dışarıda bırakmaz. Sonluluğunu [muhafaza ederek] yok etmeden, onu kendi kapsamına alır, varlığını açıklar ve doğrular." Sonuç olarak, İkbal'e göre, hiçbir zaman sonludan hareketle sonsuza bu şekilde ulaşılamaz ve bu argüman yoluyla ulaşılan ilk sebep de zorunlu varlık olarak görülemez⁴. İkbal getirdiği bu eleştirilerle argümanın mantıklı olmadığını, "tamamen başarısız"⁵ olduğunu savunmaktadır.

İkbal'e göre aynı durum teleolojik argüman için de geçerlidir. Bu argüman "tabiattaki öngörü (foresight), amaç ve uyumdan hareketle sonsuz akıl ve güç sahibi, öz-bilince sahip bir varlık" olan Tanrı'nın varlığına ulaşmaya çalışır. Bunu yaparken ise Tanrı'yu bir "yaratıcı" olarak değil, "makinist" gibi bir "tasarlayıcı" olarak öne sürer. İkbal'e göre, böyle bir Tanrı tasavvuru zorlukları da beraberinde getirmektedir⁶. Bu argümanda evren, insan da dâhil, mekanik bir yapı olarak karşımıza çıkarken, Tanrı ve yarattıkları arasında da derin bir mesafe söz konusudur. İkbal'in dinamik felsefesi dikkate alınır, bu argüman bu şekilde kabul edilebilir değildir. Çünkü, onun felsefesinde, hem evren hem de insan, mekanik bir yapı değil, aksine dinamik bir gelişme süreci sergileyen canlı bir yapı olarak görülürken, Tanrı

³ Allame Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (Edited and Annotated By) M. Saeed Sheikh, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1986, s. 23.

⁴ Iqbal, *a.g.e.*, s. 23.

⁵ Iqbal, *a.g.e.*, s. 24.

⁶ Iqbal, *a.g.e.*, s. 24.

da yarattıklarıyla karşılıklı yakın ilişki içerisinde olan bir varlık olarak kabul edilmektedir. Nihayetinde İktbal, bu argümanın temel dayanağı olan tasarımcı benzetmesinin hiçbir değeri olmadığını, çünkü gerçekte sanatkârın eseri ile tabiattaki fenomenler arasında hiçbir benzerlik bulunmadığını belirtmektedir⁷.

İktbal'in eleştirdiği üçüncü argüman ise, Descartes'la meşhur olan ontolojik argümandır. Bu argüman zihnimizde var olan mükemmel/kâmil varlık fikrinden hareketle yapılan bir dizi akıl yürütmeye Tanrı'nın varlığına ulaşmaya çalışır. Bu argümana göre, "mükemmel varlık fikri, onun varlık fikrini kendi içinde taşımaktadır." Ancak İktbal, bu iddiaya "varlığın kavramı, objektif varlığın kanıtı olamaz" diyerek karşı çıkar. Çünkü teleolojik argüman gibi ontolojik argüman da "düşünceyi dışarıdan şeyler üzerinde çalışan bir fail olarak" görmektedir⁸.

Tüm bu eleştirilerini İktbal'in dinamik tabiat felsefesi açısından değerlendirecek olursak, "tabiat boşluktaki madde yığını değil, bir olaylar yapısı, sistematik bir davranış yapısıdır" ve dinamiktir. Bu yüzden onun, İktbal'in "Nihai Ben" dediği Tanrı'yla organik bir bağı söz konusudur. İktbal bu bağı, "insan beni ile karakteri arasında var olan bağ" gibi düşünmektedir ve Tanrı'nın "yaratıcı faaliyeti" olan tabiatı da "İlahi Ben'in karakteri" şeklinde yorumlamaktadır. Buna göre, tabiat bilğimiz, Tanrı'nın faaliyetinin ya da davranışının bilgisidir. İktbal bu bilgiyi, tabiat gibi dinamik olan insanın "Mutlak Ego" Tanrı ile gerçekleştirdiği yakın bir ilişki türünün bir ifadesi olarak görmektedir⁹. Dolayısıyla İktbal'in söz konusu argümanları eleştirmesinin temel nedeni, Sonsuz Varlığa ulaşmaya çalışırken bu argümanların Tanrı ile evren ve insan arasındaki ilişkinin dinamik olduğunu düşünmemeleri ve aynı zamanda bu ilişkide dinamik olan sonlu varlıkların bireyselliklerini ve değerini göz ardı etmeleridir, denilebilir. Oysa İktbal'in felsefesine baktığımızda, Sonsuz Varlık Tanrı kadar yaratmış olduğu sonlu varlıklar da kendi başına değer taşımaktadır. Ki sonlu varlık, onun dinî tecrübe düşüncesinde, özellikle dinî tecrübe ile "insan olma" arasındaki bağ söz konusu olunca merkezi bir öneme sahiptir.

2- Dinî Tecrübe'nin Anlamı ve Özellikleri

Dinî tecrübe deyimi, dini "bireysel insanların hisleri, davranışları ve tecrübeleri" şeklinde tanımlayan¹⁰ ve duyguyu "dinin en derin kaynağı"¹¹ olarak gören William James (1842-1910) ve onun *Dinî Tecrübenin Türleri (The Varieties of Religious Experience)* adlı eserinin etkisiyle felsefe ve teoloji alanında teknik bir anlam kazanmıştır¹².

Dinî tecrübe ile "tasavvufi hal", tasavvufta "zevk", "vecd" gibi kelimelerle ifade edilen yoğun dinî hayat kastedilmekteydi¹³. "Tanrı ya da Nihai Gerçekliğin

⁷ İktbal, *a.g.e.*, s. 24.

⁸ İktbal, *a.g.e.*, s. 24-25.

⁹ İktbal, *a.g.e.*, s. 45.

¹⁰ Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010, s. 158.

¹¹ Tüzer, *a.g.e.*, s. 45.

¹² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2001, s. 85.

¹³ Aydın, *a.g.e.*, s. 85.

duyumsanması, insanın kendi iç dünyasında hissedilmesi, algılanması” demek olan dinî tecrübenin konusu, “mahiyeti bakımından bu dünyadaki varlıklara hiç benzemeyen Tanrı ya da Nihai Gerçekliktir.”¹⁴ Dinî tecrübenin “karakteristik unsurları ise ilahî olanla birleşme duygusu, ilahî olana bağlanma duygusu ve ilahî olandan bağımsız olma duygusudur.”¹⁵

“İlahî olanla birleşme deneyimi”ni ifade eden dini tecrübenin, bazen mistik tecrübe şeklinde de nitelendirildiği görülmektedir¹⁶. Bu nedenle dinî tecrübe genel olarak “özünde kutsalın farkına varılması olarak karakterize edilebilir.”¹⁷ Nitekim bazı düşünürlerin, dinî tecrübe ile mistik tecrübeyi eş anlamlı olarak kullandıkları ve bunların arasında herhangi bir ayırım yapmadıkları görülmektedir¹⁸. Biz bunu İkbâl’de de görebiliriz.

Klasik argümanlar arasında yer alan kozmolojik ve teleolojik argümanın Tanrı’ya ulaşma ve onun varlığını rasyonelleştirmede çıkış noktası, dış dünya iken; dinî tecrübe argümanınınki ise “inanın insan”dır. Bu yüzden bazı düşünürler bu argümanı, “Tanrı’dan yine Tanrı’ya giden” bir argüman olarak nitelendirmektedirler¹⁹. Dinî tecrübeyi yaşayanın Tanrı’ya şöyle seslenmesi bunu doğrular niteliktedir: “Dostum! Seni her yerde aradım. Her zaman şundan bundan haberini araştırdım. Şimdi sen benim kendim olduğumu seninle görüyorum. Senden nişan aramış olduğuma sana karşı utanç duymadım.”²⁰

Dinî tecrübe, bir anlamda “dini yaşamadır” denilebilir. Bu anlamda dinî tecrübenin değeri de Tanrı’nın varlığına yönelik bir argüman olmasından ziyade, dini daha yüksek düzeyde yaşama isteğinin ve arzusunun bir ifadesi²¹ olmasından kaynaklanmaktadır.

Dinî tecrübenin gündelik tecrübelerimizden farkına gelince, tecrübe edilenin “tabiatüstü bir varlık ya da bir hazır bulunma (ya bizzat Tanrı’nın kendisi veya bir fiilde onun tezahür etmesi şeklinde) olarak”²² kabul edilmesidir.

İkbâl’in dinî düşüncesinde, özellikle dinî tecrübe anlayışında, yukarıda değindiğimiz çağdaş W. James’in *Dinî Tecrübenin Türleri* adlı eseri bir ilham kaynağı olmuş görünüyor. James, bu eserinde iki önemli konu üzerinde durmaktadır:

¹⁴ Tüzer, *a.g.e.*, s. 15-16.

¹⁵ C. Stephen Evans-R. Zachary Manis, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme* (Çev. Ferhat Akdemir), Elis Yayınları, Ankara, 2010, s. 110.

¹⁶ Evans-Manis, *a.g.e.*, s. 109.

¹⁷ Evans-Manis, *a.g.e.*, s. 110.

¹⁸ Tüzer, *a.g.e.*, s. 96.

¹⁹ Aydın, *a.g.e.*, s. 85.

²⁰ Fahrüddin Irakî, “İlme’l-yakin, Ayne’l-yakin, Hakk’el-yakin” (Çev. Saffet Yetkin), Derleyen: Recep Alpyağılı, *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 488.

²¹ Hüsameddin Erdem, *Bazı Felsefe Meseleleri (Felsefeye Giriş)*, Konya: Hü-Er Yayınları, 2009, s. 220.

²² Michael Peterson-William Hasker-Bruce Reichenbach-David Basinger, *Akul ve İnanç: Din Felsefesine Giriş* (Çev. Rahim Acar), Küre Yayınları, İstanbul, 2006, s. 16.

Birincisi, mistik durumların ana özellikleridir (ifade edilemezlik, zihinsel nitelik, geçicilik ve edilgenlik); ikincisi ise "geleneksel felsefe ve bilimden hakikate ve bilgi kaynaklarına giden diğer yolların imkânı ve bu bağlamda mistik tecrübenin ciddi ama eleştirel ele alınması"dır. İktbal de, James gibi dinî tecrübe anlayışında bu iki yön üzerinde yoğunlaşmaktadır²³.

İktbal din felsefesinde, kendi geleneğinin dinî öğretilerine geleneksel kuram ve bakış açılarından farklı bir şekilde yaklaşarak kendine özgü düşüncesini sergilemiştir²⁴. Bu farklılık, açık bir şekilde dinî tecrübeyle ilgili düşüncesinde görülmektedir.

İktbal, Mutlak Hakikat arayışında sergilenen çabanın öncelikle dinî tecrübeyle özgü olduğunu belirtir. Ona göre, insanlığın düşünce tarihine bakıldığında, İlahî bilginin bir kaynağı olarak dinî tecrübenin ele alınması, aynı amaçla diğer tecrübe alanlarının ele alınmasından çok daha öncelere uzanmaktadır²⁵. Ancak tüm tecrübelerin, İktbal'in düşüncesinde kendine özgü ve önemli bir yere sahip olduğunu görürüz. Çünkü Whitehead gibi onun felsefesinde de "tecrübe" merkezi bir konumdadır²⁶. Bu noktada İktbal'in temel dayanağı, aynı zamanda geliştirdiği felsefesinin de temel kaynaklarından biri olan Kur'an'dır. Ona göre Kur'an tecrübeyi "insanlığın manevi hayatında yer alan kaçınılmaz bir aşama"²⁷ olarak kabul etmektedir. Bu ampirik tutum ve yaklaşımının en iyi göstergesi, Kur'an'ın "hem içte hem de dışta sembollerini ifşa eden Nihai Gerçekliğin bilgisini veren insan tecrübesinin bütün alanlarını aynı derecede"²⁸ önemsemesidir. Buradan hareketle İktbal, Gerçeklik olarak Tanrı'yla ilişki kurabilmemizi tecrübelerimize bağlı olarak mümkün görmektedir. Ona göre Gerçeklik ile ilişki kurabilmemizin iki imkânı bulunmaktadır. Bu imkânlardan biri, "reflektif [düşünsel] gözlem ve kendilerini duyu-algısıyla ifşa eden gerçekliğin sembollerinin kontrolü"²⁹ dediği tabiatla doğrudan kurulan ilişkidir. Bu durumda İktbal, insanın tabiatla olan ilişkisini, Gerçeklik yani Tanrı'yla kurulan bir ilişki biçimi olarak kabul etmektedir. Ancak bu ilişki ona göre, "haksız/adaletsiz bir hükmetme arzusunun ilgisi" biçiminde değil, "manevi hayatın özgürce yukarıya doğru hareketinin asil ilgisi" biçiminde olmalıdır³⁰. Gerçeklik'le ilişki kurmanın bir diğer imkânı ise, "kendi içinde kendini ifşa eden Gerçeklik'le doğrudan ilişkidir."³¹ Burada İktbal'in birinci imkân dediğini

²³ Âsif İktbal Han, "James ve İktbal (Din Psikolojisine Yeni Bir Yaklaşım)" (Çev. Ahmet Albayrak), Derleyen: Ahmet Albayrak, *İktbal'in Düşünce Dünyası*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, s. 212.

²⁴ Rahim Acar, "Mütercimim Önsözü," Muhammed İktbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası* (Çev. Rahim Acar), Timaş Yayınları, İstanbul, 2013, s. 22.

²⁵ İktbal, *a.g.e.*, s. 12.

²⁶ Mehmet S. Aydın, "İktbal'in Felsefesinde İnsan," Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XXIX, S.1, 1987, s. 87.

²⁷ İktbal, *a.g.e.*, s. 12.

²⁸ İktbal, *a.g.e.*, s. 12.

²⁹ İktbal, *a.g.e.*, s. 12.

³⁰ İktbal, *a.g.e.*, s. 12.

³¹ İktbal, *a.g.e.*, s. 12.

bilim, ikinci imkân dediğini de din olarak düşünürsek, Gerçekliği bütün olarak kavramak, İkbâl'in düşüncesine göre, ne salt bilimle ne de salt dinle mümkündür. Ancak o, bu iki tecrübe alanımızın birlikteliğiyle gerçekleşebilir. Bu bağlamda İkbâl, “tam bir Gerçeklik görüşünün elde edilebilmesi için, duyu-algısının Kur'an'ın *Fuad* veya *Kalb* dediği şeyle tamamlanması zorunludur”³² der. O, “kalp” kavramını ise Mevlana'nın yaptığı benzetmeyi referans göstererek, “güneş ışınlarıyla beslenen ve bizim Gerçekliğin duyu-algısına açık olan yönünden başka yönleriyle bağ kurmamızı sağlayan bir tür içsel sezgi ya da kavrayış”³³ anlamında kullanmaktadır. İkbâl bu noktada şunları dile getirmektedir:

Kur'an'a göre kalp “gören” bir şeydir ve hakkıyla yorumlanırsa, onun bildirdiği şeyler hiçbir zaman yanlış değildir. Ancak onu esrarengiz özel bir meleke gibi görmememiz gerekir. O, daha ziyade Gerçeklikle ilgili olan bir durumdur, kelimenin psikolojik anlamında duyumun herhangi bir rolü bulunmaz. Yine de bize bu şekilde açılan tecrübe alanı, diğer herhangi bir tecrübe kadar gerçek ve müşahhasır/somuttur. Onu pisişik, mistik ya da doğüstü şeklinde tanımlamak, tecrübe olarak onun değerini azaltmaz. İnsanlığın geniş vahyedilmiş ve mistik literatürü, dinî tecrübenin insanlık tarihinde sadece bir illüzyon olarak reddedilemeyecek kadar her zaman sürekli ve hakim bir unsur olduğunu göstermektedir. O halde insan tecrübesinin normal mertebesi bir olgu olarak kabul ederken, onun diğer mertebelerini mistik ve duygusal diye reddetmek için hiçbir sebep olamaz. Dinî tecrübenin olguları, insan tecrübesinin olguları arasındaki diğer olgular gibidir. Yorum yoluyla bilgi verme kabiliyeti bakımından, bu tecrübe diğerleri kadar iyidir. İnsan tecrübesinin bu alanını eleştirel olarak incelemenin herhangi saygısız bir tarafı yoktur³⁴.

İkbâl'e göre ne bilimsel tecrübe (akıl) ne de dinî tecrübe (aşk) tek başına, insana ‘Bütün’ olarak Gerçekliğin bilgisini verebilir. Bu yüzden o, akıl-aşk sentezini yaptığı felsefesinde bir anlamda “gönülü akla katmak”dır. Bu düşüncesiyle İkbâl, “Doğu toplumlarının akli” olarak nitelendirilen ve “bilme ve kavrama” gücüne sahip bu “gönül” kavramıyla din felsefesinde yeni bir kavrama dikkat çekmektedir³⁵. Bu kavram, onun dinî tecrübe anlayışının temelini oluşturmaktadır. Aynı şekilde bunu Gazali'de de görmemiz mümkündür. Felsefesine baktığımızda o, “akıl” kavramına “kalp” ve “nefs” kavramlarını da dâhil etmektedir. Söz konusu bu kavramları aynı anlamda kullanan filozofumuz da, İkbâl gibi, kalp kavramının “insanda anlayan, bilen, arif olan şey”e karşılık gelen anlamına vurgu yapmaktadır. Onun iddiasına göre, kalp kavramının Kur'an ve Sünnet'te kullanılan anlamı, “eşyanın hakikatini bilmesi”dir; dolayısıyla kalbin, “ilim ve idrak”, yani bilme gücü bulunmaktadır. Bu iddiasından hareketle Gazali, kalbimizi bildiğimiz zaman nefsimizi, nefsimizi

³² İqbal, *a.g.e.*, s. 12.

³³ İqbal, *a.g.e.*, s. 13.

³⁴ İqbal, *a.g.e.*, s. 13.

³⁵ Vefa Taşdelen, “Muhammed İkbâl'de Aşkın Ben,” *Hece Dergisi*, Özel Sayı:25 (Boyun Eğmeyen Ateşin Dili: Muhammed İkbâl), Yıl:17, S.193, Ankara, 2013, s. 31.

bildiğimiz zaman da Rabbimizi bileceğimizi ileri sürmektedir³⁶. Kalbin bu gücüyle amaçlanan insanın Gerçekliğin bilgisi yanı sıra sevgisine ulaşmasıdır. Ancak insanın bu sevgiye ulaşması, İktbal'in felsefesi açısından konuşursak, James'in "maddi ve toplumsal kişilikler"³⁷ dediği şeyleri sevmeden mümkün görünmemektedir.

Görüleceği üzere, İktbal, dinî tecrübeyi insanın bir algı yanılması olarak değil, kognitif ve gerçek bir tecrübesi olarak kabul eden filozoflar arasında yer almaktadır. O, bu kabulünü temellendirmek için, kendisiyle aynı görüşü paylaşan filozoflar gibi, bilinen bilgi yollarından farklı bir yol olan *sezgi*'ye başvurmuştur. Bu yolla elde edilen bilginin doğruluğunu da onaylayan İktbal, dinî tecrübenin bu doğruluğu kendi içinde taşıdığını onun özelliklerini açıklarken ortaya koymaktadır.

"Gönül ile aklın birleştiği" dinî tecrübenin/mistik tecrübenin özellikleri nelerdir? İktbal mistik tecrübenin beş özelliğinden bahsetmektedir.

Mistik tecrübenin özelliklerinden birincisi, bu tecrübe doğrudan, vasıtasızdır. Bu özelliği bakımından, onun diğer tecrübelerimizden bir farkı bulunmamaktadır; dolayısıyla o da bize bilgi için veriler sağlamaktadır. Ayrıca İktbal, sadece dinî tecrübenin değil, bütün tecrübelerin doğrudan olduğunun da altını çizmektedir. Böyle ortak bir yanı olsa da, ona göre, "normal tecrübe alanları, dış dünya hakkındaki bilgimizle ilgili duyu-verilerinin yorumlanmasına bağlıyken, mistik tecrübe alanı ise Tanrı hakkındaki bilgimizin yorumlanmasına bağlıdır."³⁸ İktbal'in belirttiğine göre mistik tecrübenin doğrudan, vasıtasız olması, bilinen diğer nesnelere gibi Tanrı'nın bilinmesi anlamına gelmektedir. Buna göre "Tanrı, ne matematiksel bir şeydir ne de tecrübeye dayanmayan, karşılıklı ilişki içerisinde olan bir kavramlar sistemidir."³⁹

Mistik tecrübenin özelliklerinden ikincisi, mistik tecrübe "analiz edilemez bir bütünlüğe" sahiptir⁴⁰. İktbal bunu şöyle bir örnekle açıklamaktadır. Önümüzde duran bir masayı tecrübe ettiğimizde, sahip olduğumuz sayısız tecrübe verisini, tek bir masa tecrübemizde toplamış oluyoruz. Mukayese edilirse, İktbal'e göre, canlı ve zengin bir yönü olsa bile mistik tecrübelerdeki durum bundan farklıdır; bu tecrübelerde düşünce en düşük dereceye indirilir. Dolayısıyla onda, duyu tecrübelerindeki (masa tecrübelerindeki) gibi bir analizin yapılması mümkün değildir: "Sıradan akli şuur, çevremize uyum sağlamaya ilgili pratik ihtiyacımız açısından bu Gerçekliği parça parça ele alırken, mistik durum ise Gerçekliğin bütün geçişiyle bağlantı kurmamızı sağlamaktadır."⁴¹ Ancak İktbal, mistik durum ve "sıradan akli şuur" arasında farkın olmasının, onun "normal şuur"dan kopuk olduğu anlamına gelmeyeceğini de belirtmektedir. Çünkü, ona göre, her iki durumda da insanda etkin olan aynı Gerçeklik'tir⁴².

³⁶ Mevlüt Albayrak, "Gazali'nin Ahlak Felsefesi ve Filozofların Etkisi," İslâmî Araştırmalar - Gazali Özel Sayısı-, c. XIII, S. 3-4, Ankara, 2000, s. 355-556.

³⁷ Albayrak (2000), *a.g.m.*, s. 361.

³⁸ İktbal, *a.g.e.*, s. 14.

³⁹ İktbal, *a.g.e.*, s. 14.

⁴⁰ İktbal, *a.g.e.*, s. 14.

⁴¹ İktbal, *a.g.e.*, s. 15.

⁴² İktbal, *a.g.e.*, s. 15.

Mistik tecrübenin özelliklerinden üçüncüsü, mistik tecrübeyi yaşayan “mistik kişi için bu durum, aşkın, kuşatıcı olan, tecrübenin öznesinin özel kişiliğini geçici olarak bastıran, Eşsiz Öteki Ben ile yaşanan özel, samimi/yakın bir ilişki (intimate association) ânıdır.”⁴³ Ancak İقبال’in iddiasına göre, mistik tecrübe saf subjektif bir tecrübe olarak görülmemelidir, bilakis bu tecrübe büyük ölçüde objektiftir. Bu iddiasının arkasından “Tanrı’nın doğrudan tecrübe edilmesinin nasıl mümkün olacağı” sorusunun geleceğinin farkında olan İقبال, bu sorunun, “eleştirmeksizin duyu-algısı yoluyla dış dünya hakkındaki bilgimizin bütün bilgi türü olduğunu varsaymamız”dan kaynaklandığını belirtmektedir. Bu yüzden, ona göre, mistik durumun pasif oluşu, tecrübe edilen Ben’in gerçekten “ötekiliğini” kanıtlamaz⁴⁴.

Mistik tecrübenin özelliklerinden dördüncüsü, mistik tecrübenin içeriği aynen başkasına nakledilemez. Çünkü doğrudan tecrübe edilen mistik durumlar, düşünceden çok hisse benzerler. Bu yüzden, İقبال’e göre, dinî tecrübeyi yaşayan mistiğin ya da peygamberin kendi dinî şuurunun içeriğiyle ilgili yaptığı yorum, başkalarına sadece önermeler biçiminde iletilebilir; nitekim Kur’an’da da verilen dinî tecrübenin içeriği değil, psikolojisidir⁴⁵. İقبال, dinî tecrübenin aynen başkasına aktarılamama nedenini ise, onun temelde “kendini ifade edemeyen, analitik çözümlene yeteneğine sahip aklın müdahale edemediği bir his olması”nı görmektedir. Bu özelliğine rağmen, İقبال, diğer hisler gibi mistik hissin de kognitif/bilgi içeren bir unsura sahip olduğunu ve bu yüzden kendini fikir biçiminde ifade edebildiğini ısrarla vurgulamaktadır⁴⁶. O, bu vurgusunu şöyle tamamlar: “din hisle başlamıştır, ancak, onun tarihi dikkate alınır, hiçbir zaman sadece kendisini histen ibaret olarak görmemiş ve sürekli metafizik arayış çabası sergilemiştir. Bu yüzden, mistikler bir bilgi aracı olarak akli kınamak için dinin tarihi içinde gerçekten hiçbir gerekçe bulamaz.”⁴⁷ Mistiklerin dini salt hisse indirgeyerek akıl karşıtlığını bu şekilde eleştiren İقبال, bilginin somut olanla başlamak zorunda olduğunu savunur ve bu zorunluluğu şöyle açıklar: “İnsan aklının, somut olanın ötesine geçmesini mümkün kılan şey, somut olanın akli olarak ele geçirilmesi ve somut olan üzerindeki akli güçtür⁴⁸. Buna göre İقبال’in bilim ve rasyonelliğe verdiği önem, dinî tecrübe anlayışında kendini göstermektedir. Dolayısıyla onun dinî tecrübe anlayışı, din (aşk) kadar, bilimin (akıl) de yeri olan bir anlayıştır. Diğer bir ifadeyle onun dinî tecrübe anlayışı, Batı’daki “Akıl” ile Doğu’daki “Aşk”ın birlikteliğidir⁴⁹. Bu yüzden İقبال, bilimi, felsefeyi ya da akli hor görüp inkâr ederek “dine öte dünyacı karakter kazandıran, oluşu ve benliği yadsıyan ya da önemsizleştiren ve böylelikle bireyi

⁴³ İقبال, *a.g.e.*, s. 15.

⁴⁴ İقبال, *a.g.e.*, s. 15.

⁴⁵ İقبال, *a.g.e.*, s. 16.

⁴⁶ İقبال, *a.g.e.*, s. 17.

⁴⁷ İقبال, *a.g.e.*, s. 17-18.

⁴⁸ İقبال, *a.g.e.*, s. 105.

⁴⁹ Muhammed İقبال, *Cavidnâme* (Çev. Annemarie Schimmel), Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1999, s. 195.

Tanrı'nın karşısında güçsüzleştiren yaklaşımlara⁵⁰ karşı tavrı almaktadır. Bu tavrını şu ifadeleriyle dile getirir: "Kalk! Başka âlemin resmini yap! Aşkî akıl ile karıştır!"⁵¹ Ona göre akla yer vermeyen aşkın (dinin) yarattığı "tutuculuk, insan faaliyetinin diğer alanlarında olduğu gibi, dinde de kötü bir şeydir. Çünkü o, benliğin yaratıcı özgürlüğünü yok eder ve manevi teşebbüs alanındaki yeni yolları kapatır."⁵² İkbâl'in kendi ifadesiyle tanımlayacak olursak, "insanın yaratıcı kuvvetlerini sakatlayan"⁵³ bu yaklaşımlar, "insanları uyuşturmuş, hiçleştirmiş, dünyaya karşı duyarsızlaştırmış, sırlardan dem vurarak akli köreltmiş ve ona düşmanlık beslenmesine"⁵⁴ yol açmıştır. Bu nedenle "Tanrı'da yok olma" fikrini benimseyen Gazalî⁵⁵ gibi filozofların aksine İkbâl, dinî tecrübe anlayışında, insanın "Tanrı'nın zâtında yok olması"nı değil, onun sıfatlarını kendi benliğinde toplayıp göstermesi gerektiğini savunmaktadır⁵⁶. Ona göre, "zayıflar kendilerini Tanrı'nın varlığında kaybederler; güçlüler ise kendi varlıklarında O'nu keşfederler."⁵⁷ Dolayısıyla İkbâl, dinî tecrübe anlayışında "benliği hiçleştiren değil, aşırı derecede yücelten, özerkleştiren ve keskinleştiren bir mistik anlayış inşa etme"⁵⁸ amacı gütmüştür. Bu amacı dikkate alınır ise o, felsefesinde "benliği" yok etmeyi değil, "ben" olarak hayata aktif katılımı benimser. Nitekim onun dinî tecrübe anlayışında, İslam dünyasında sürekli ezile gelen insan benliği, bütünlüğü bozulmadan Tanrı kadar özel ve yüksek bir konuma yerleştirilmektedir.

Mistik tecrübenin özelliklerinden beşincisi ise "mistiklerin ardışık zamanın olmadığı hissini veren, ezeli olanla yaşadığı özel ilişki, onların ardışık zamanla tamamen bağıını kopardığı anlamına gelmemektedir."⁵⁹ Nitekim, İkbâl'e göre, "mistik durum, kendi eşsizliği açısından bir şekilde ortak tecrübeyle olan bağıını sürdürür"; bunun göstergesi ise mistik durumun sürekli olmayıp kısa süre içinde yok olmasıdır⁶⁰. Anlaşılan o ki, dinî tecrübe bir yanılsama veya şuursuz bir tecrübe değildir.

İkbâl'in dinî tecrübe anlayışında öne çıkan tezi, dinin bireyden topluma doğru hareket ettiği⁶¹. Çünkü bu din, "kısmi bir şey değildir; o, ne sadece düşüncedir, ne sadece histir, ne de sadece eylemdir. O, insanın bütün bir ifadesidir."⁶² Bu yüzden felsefe, İkbâl'e göre, dini değerlendirirken, insanın bütünü ifade ettiğini dikkate

⁵⁰ Abdüllatif Tüzer, "İkbâl'in Modernlik Paradoksu," *Hece Dergisi*, Özel Sayı: 25 (Boyun Eğmeyen Ateşin Dili: Muhammed İkbâl), Yıl:17, S. 193, Ankara, 2013, s. 92.

⁵¹ İkbâl (1999), *a.g.e.*, s. 194.

⁵² İqbâl, *a.g.e.*, s. 145.

⁵³ İkbâl (1999), *a.g.e.*, s. 273.

⁵⁴ Tüzer, *a.g.m.*, s. 94.

⁵⁵ Albayrak (2000), *a.g.m.*, s. 361.

⁵⁶ Seyyid Hâdî Hüsrevşâhî, "İkbâl'in Düşünce Dünyası," *Muhammed İkbâl Kitabı: Uluslararası Muhammed İkbâl Sempozyumu Bildirileri (1-2 Aralık 1995)*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 125.

⁵⁷ Muhammed İkbâl, *Yansımalar* (Çev. Halil Toker), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001, s. 72.

⁵⁸ Tüzer, *a.g.m.*, s. 94.

⁵⁹ İqbâl, *a.g.e.*, s. 18.

⁶⁰ İqbâl, *a.g.e.*, s. 18.

⁶¹ İqbâl, *a.g.e.*, s. 1.

⁶² İqbâl, *a.g.e.*, s. 2.

olarak onun merkezi konumunu kabul etmelidir⁶³. Bu durumda şu sonuç ortaya çıkar: felsefe, gerçekliği ancak “parça-parça” kavrayabilir; dolayısıyla o, tek başına gerçekliği bir bütün olarak kavrayabilecek güce sahip değildir ve böylece Gerçekliği kavramada “sezgi”nin eksik kalması söz konusudur. İktbal, bu noktada dini tecrübeye eksikliği giderici, bir nevi tamamlayıcı diyebileceğimiz bir rol yüklemektedir. Buna göre, onun felsefesi açısından Gerçeklik ne sadece felsefeyle ne de sadece dinle kavranabilir; “aynı kökten türeyen” felsefe ve din birbirlerini tamamlarlar. Bir bütün olan Gerçeklik, sadece bu şekilde tam olarak kavranabilir. Ancak İktbal, bu bütünü kavramada, felsefeyle karşılaştırdığında dinin daha üst konumda yer aldığını savunmaktadır. Çünkü ona göre, Bergson’un ifade ettiği gibi, “sezgi, aklın (intellect) sadece yüksek bir türüdür.”⁶⁴ Bununla birlikte, sezginin düşünceyle (akılla) organik bir bağı da söz konusudur. İktbal’e göre, bu organik bağı göremeyenler, “düşüncenin [aklın] temelde sonlu/sınırlı olduğunu ve bu yüzden onun Sonsuz/Sınırsız yakalayamadığını” iddia etmektedirler. Onların bu iddiasının kaynağı ise, “bilgide düşüncenin hareketiyle ilgili yanlış bir görüş”tür⁶⁵. Söz konusu bu iddianın aksine, “mahiyeti bakımından düşünce statik değil, dinamiktir.” Düşüncenin bu özelliği onun mekanik olmadığını, kendine özgü olduğunu gösterir. İktbal’in ifadesiyle, düşünce, “bir tohum gibi, zamanı gelince içsel sınırsızlığını ortaya koyar.” O, vaktini bekleyen bir doğum gibidir. Dolayısıyla “düşünce temel mahiyeti itibarıyla sınırlanamaz, kendi bireysellik çemberinde hapsedilemez. Kendisinin ötesindeki geniş dünyada hiçbir şey ona yabancı değildir.”⁶⁶ İktbal’e göre ne Kant ne de Gazali, bilgi ediminde, düşüncenin [aklın] kendi sınırının ötesine geçebilme özelliğini görebilmiştir⁶⁷. Kant ve Gazali hakkında İktbal’in böyle bir sonuca gitmesinin, onun iman anlayışından kaynaklandığı söylenebilir. Ona göre, dinin özü olan iman, histen daha fazla bir şeyi ifade etmektedir; dolayısıyla dinin rasyonel bir yönü bulunmaktadır. Çünkü, “iman” diyor İktbal, “kuş gibidir, aklın ihmal ettiği ‘yolsuz yolu’ görür.” Bu yüzden “onda kognitif içeriğe benzer bir şey vardır.”⁶⁸ İman nedir? Gerçekten epistemolojik bir değer taşır mı?

3- İman ve Dini Tecrübenin Epistemolojik Değeri

20. yüzyılın en önemli Hıristiyan teologları arasında yer alan H. Richard Niebuhr (1894-1962), “Grek ve İbrani kullanımlarını dikkate alarak” iman kavramının anlamını sınırlandırır. İlk anlamıyla, “iman, akli faaliyetle ilgili (noetic) bir terimdir. Eşanlamı inançtır (belief). O, bilgi gibi bir şeye işaret eder, ancak ayrılabilen noktalar da mevcuttur.” İkinci anlamıyla ise “iman, bilgiyle değil, yalnızca merhamet, sevgi, umut, neşe, barış vs. ilgilidir. Bu bağlamda iman, kişilerarası ilişkilerde, kişilerin özelliklerini ya da niteliğini göstermek için kullanılmaktadır.”⁶⁹

⁶³ İktbal, *a.g.e.*, s. 2.

⁶⁴ İktbal, *a.g.e.*, s. 2.

⁶⁵ İktbal, *a.g.e.*, s. 4-5.

⁶⁶ İktbal, *a.g.e.*, s. 5.

⁶⁷ İktbal, *a.g.e.*, s. 5.

⁶⁸ İktbal, *a.g.e.*, s. 1.

⁶⁹ Gail Kennedy, “Some Meanings of Faith,” (Ed.) Sidney Hook, *Religious Experience and Truth*, New York University Press, New York, 1961, s. 109-110.

İlk anlamı dikkate alınacak olursa, "iman, duyular ve epistemik akıl yürütmeden başka kişisel fonksiyonların eylemini içeren bir tür doğrudan kavrayış" ifade eder. Bu anlamdaki imanın referansları, "kalbin akıl yürütmesi" ya da "his"tir. Buradaki his ise, "mutlak bağımsızlık hissindeki gibi duygusallıktan daha çok objektif referansla birlikte bir eylem anlamındadır." Ayrıca bu his, "şuurlu" ve "psikosomatik-rasyonel-manevi kişisel bir bütün olarak kavrayan benin bir tür kavrayış bütünlüğü" olma imkânını taşımaktadır. Bu durumda, imanın anlamı da "kişisel bilgi" olmaktadır⁷⁰. Niebuhr burada, Whitehead'ten yaptığı şu alıntıyı da ilave eder: "Akılda iman, salt keyfiliği dışarıda tutan bir uyumla birlikte şeylerin nihai mahiyetinde bulunan hakikattir... Bilimin gelişmesini mümkün kılan tabiat düzeninde iman, derin bir imanın özel bir örneğidir. Bu iman herhangi bir tümevarımsal genelleştirmeye doğrulanamaz. Bu iman, bizim sahip olduğumuz mevcut tecrübemizde keşfettiğimiz gibi şeylerin mahiyetinin doğrudan denetiminden yayılır... bu imanı tecrübe etmek, kendimizden daha fazla şey olduğumuzu kendi varlığımızda bilmektir. Bu, hem mantıksal rasyonelitenin uyumu hem de estetik kazanımın uyumunu içine alan şeylerin sistemini bilmektir."⁷¹

Niebuhr'un iman kavramıyla ilgili yaptığı bu açıklamaları, İktbal iman anlayışıyla doğrular niteliktedir. Bunu daha ayrıntılı ve açık bir şekilde onun dinî hayatla ilgili yaptığı bölümlerde görebiliriz.

İktbal, dinî hayatı, İman, Düşünce ve Keşf olmak üzere üç döneme ayırmaktadır. Ona göre, "İman dönemi"nde "mükemmel bir teslimiyet" söz konusudur. Burada, dinî hayat, kendini bir "disiplin formu" olarak gösterir. Çünkü dinî hayatın içine dâhil olan tek tek bireyler ya da tümü, imanın neliği üzerine bir sorgulamaya girmezler. İktbal, mükemmel bir teslimiyet olsa da, sorgulamanın olmadığı böyle bir onayın bireyin içsel gelişimine katkı sağlamadığını söyler. Sorgulamadan kendini inanca teslim eden kişinin, inandığı şeyi rasyonel olarak anlaşılır kılması gerekir. Bu dönem İktbal'e göre, "Düşünce dönemi"dir. Bu dönemde "dinî hayat, parçası olan Tanrı'yla mantıksal olarak tutarlı bir dünya görüşünde, bir tür metafizikte kendi temelini arar." Bu dönem, "Keşf dönemi"ni var eder. Burada metafizik, psikolojiyle yer değiştirir. Bu yer değiştirmeye dinî hayatta "Nihai Gerçeklik"le doğrudan bağlantı kurma arzusu" kendini gösterir. Bu arzuyla birlikte "din, hayatın ve gücün kişisel olarak özümsemesi haline gelirken, birey de kendini yasanın engellerinden kurtararak değil, kendi şuurunun derinliklerinde yasanın nihai kaynağını keşfederek özgür bir kişilik kazanır." İktbal bu aşamadaki dinin "Mistisizm" olarak bilindiğini ancak kendisinin ona "yüksek din" denilmesini daha uygun bulduğunu belirtmektedir⁷². Çünkü, ona göre, "Mistisizm" olarak bilinen din anlayışı, "yaşamı-yadsıyan, olgulardan-kaçan bir tutum"⁷³ sergiler ve insan tecrübesinin sadece belli bir alanını

⁷⁰ H. Richard Niebuhr, "On the Nature of Faith," (Ed.) Sidney Hook, *Religious Experience and Truth*, New York University Press, New York, 1961, s. 97.

⁷¹ Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, The Free Press, New York, 1967, s. 18; Niebuhr, *a.g.m.*, s. 97.

⁷² İktbal, *a.g.e.*, s. 143.

⁷³ İktbal, *a.g.e.*, s. 143.

yani dinî tecrübeyi önemser. “Yüksek din” ise “özünde tecrübedir,” başka deyişle “kendi temeli olarak tecrübenin zorunluluğunu kabul eder”⁷⁴ ve eleştirel bir tavra sahiptir⁷⁵. Yine bu din, insan tecrübesinin tüm alanlarına eşit derecede önem verir⁷⁶. Bu da onun, “sadece daha geniş bir hayat arayışı”⁷⁷ olmasından kaynaklanmaktadır.

Dinî tecrübedeki epistemolojik sıkıntının farkında olan İqbal, “bilginin amaçları açısından bakıldığında, mistik tecrübe alanı, insan tecrübesinin diğer herhangi bir alanı kadar gerçektir; onu, sırf kaynağı duyu-algısında bulunmadığı için görmezden gelemeyiz”⁷⁸ der. Ona göre, Gerçekliği kavramada dinî tecrübenin doğruluğunun güvencesi, bu tecrübenin bireysel ve başkasına aynen aktarılamaz olmasıdır. Filozofumuz, sırf bu özelliğinden dolayı, bu tecrübeye “dindar insanın arayışının boş olduğu” hükmünü çıkaramayacağımızı savunur. Ona göre, aslında dinî tecrübenin bu özelliği, yani “iletilemez olması”, “egonun nihai mahiyetiyle ilgili bize bir ipucu vermektedir.” Nitekim “dinî hayatın zirvesi” olarak nitelendirilen dinî tecrübeye, “kavramsal olarak tasvir edilebilen alışılmış benliğinden daha derin bir birey olarak egonun keşfi” söz konusudur. Burada “En Gerçek olanla irtibat halinde” olan insanın, İqbal’in deyimiyle “ego”nun keşfettiği şey, “kendi eşsizliği, metafiziksel konumu ve bu konumunu geliştirme imkânı”dır⁷⁹. Dolayısıyla dinî tecrübe, aslında bu tecrübeyi yaşayanın kendi benliğini keşfetme sürecidir: Diğer bir ifadeyle o, “insan-olma” sürecidir. Bunun yanı sıra, Tanrı’yla gerçek ilişkinin kurulabildiği tek tecrübe olma özelliğiyle diğer tecrübelerimizden daha üst konumdadır. İqbal bunu şöyle açıklamaktadır:

Kesinlikle bu keşfe götüren tecrübe, kavramsal olarak yönetilebilecek akli bir olay değil, mantıksal kategoriler ağıyla yakalanamayan içsel biyolojik bir dönüşümle sonuçlanan bir durum, hayati bir olaydır. Nitekim kavramlar aracılığıyla Gerçeklikle ilişki kurmak, ciddi bir ilişki kurma yolu değildir. Özünde bil-fiil bir yaşam tarzı olan din, Gerçekliğe dokunmanın tek ciddi yoludur⁸⁰.

İqbal’in iddiası dikkate alınır, “bütün eleştirilere rağmen, tasavvufî tecrübenin (vahiy ve aklın yanında yer alan) üçüncü bir bilgi kaynağı iddiasını dinî epistemoloji ciddiye almak zorundadır.”⁸¹ İqbal, söz konusu iddiasını temellendirmede Kur’an’ı referans almaktadır. Ona göre, Kur’an “benlik (nefs)” ve dünya olmak üzere iki tür bilgi kaynağından bahsetmektedir. Bu bilgi kaynaklarından hareketle İqbal, “Tanrı’nın işaretlerini” iç tecrübe olarak “benlik”te; dış tecrübe olarak ise dünyada ifşa ettiğini belirtmektedir. Bu durumda insana düşen görev, “tecrübenin tüm yönlerinden bilgi elde etme imkânını değerlendirmektir.”⁸² Bu görevi hakkıyla yerine

⁷⁴ Iqbal, *a.g.e.*, s. 143-144.

⁷⁵ Iqbal, *a.g.e.*, s. 144.

⁷⁶ Iqbal, *a.g.e.*, s. 12.

⁷⁷ Iqbal, *a.g.e.*, s. 143.

⁷⁸ Iqbal, *a.g.e.*, s. 18.

⁷⁹ Iqbal, *a.g.e.*, s. 145.

⁸⁰ Iqbal, *a.g.e.*, s. 145.

⁸¹ Aydın, *a.g.e.*, s. 96.

⁸² Iqbal, *a.g.e.*, s. 101.

getiren insan, "ruhun bedenle teması gibi, tüm evrene dokunan" "İlahî hayatı"⁸³ benliğinde hissedip deneyimleyebilir.

İkbal, tüm diğer anlayışlarında olduğu gibi, dinî tecrübe anlayışında da "tecrübe"yi çok güçlü bir şekilde vurgulamaktadır⁸⁴. Onun bu vurgusunu şu ifadelerinde görebiliriz:

Din, sebep-sonuç ilişkisine dayanarak tabiatı açıklamaya çalışan fizik ya da kimya değildir. Din aslında insan tecrübesinin tamamen farklı bir alanını, yani dini tecrübe alanını yorumlamayı amaçlar. Bu tecrübenin verileri, başka hiçbir bilimin verilerine indirgenemez. Gerçekten hakkını vermek gerekirse, din, bilimin bunu yapmayı öğrenmesinden çok daha önce, dini hayatta somut tecrübenin zorunluluğunda ısrar etmiştir⁸⁵.

Daha önce de bahsettiğimiz gibi, İkbal'in din felsefesinde dinî düşüncenin iki yönü öne çıkmaktadır: kognitif bir anlam taşıması ve tecrübeyi yaşayan "ego"ya kişilik kazandırması. Ancak bunların varlık kazanması, doğrudan insanın dinî hayatıyla ilişkilidir. Dolayısıyla dinî tecrübenin kognitif anlamını kavrayabilmek ve "yeni bir ben" olarak doğmak, insanın Gerçekliğe yoğunlaşmasını gerektirmektedir. Bu yoğunlaşmayı belirleyecek olan ise, herhangi bir dinî hayat değil, samimiyetle benimsenmiş ve benliğe nüfuz etmiş olan dinî bir hayattır. Nitekim İkbal'in dinî tecrübenin bu yönlerini temellendirdiği dinî hayat, daha önce bahsettiğimiz "Keşf dönemi" dediği dinî hayattır.

Özetleyecek olursak, İkbal, dinî tecrübenin temelde kognitif/bilgi yönü olan bir his durumu olduğunu, onun içeriğinin başkalarına aktarılamayacağını, ancak içeriğinin bir hüküm formunda başkalarına iletilebileceğini savunmaktadır. O zaman bu tecrübenin doğruluğunun güvencesi nedir? Ya da onun doğruluğunun ölçütü var mıdır? diye soran İkbal'e göre, diğer bilgi alanlarına uygulanabilir olanlardan farklı iki ölçüt bulunmaktadır: aklî (intellectual) ve pragmatik test. Ona göre, aklî testle kastedilen, filozofların uyguladığı eleştirel yorumlamadır; pragmatik testle kastedilen ise peygamberlerin uyguladığı dinî tecrübenin semereleridir⁸⁶.

Bu ölçütlerle İkbal, dinî tecrübeye dayanılarak verilen hükmün, aklî ölçütlere uyduğunun görülebileceğini savunmaktadır. Ona göre tecrübemizin önemli alanları (dinî tecrübe alanı gibi), tamamen "rasyonel olarak yöneten yaratıcı irade"yi ortaya koymaktadır⁸⁷. "Nihai Ego'nun bireyselliğini vurgulamak için Kur'an'ın "Allah" adını kullandığını belirten⁸⁸ İkbal, "Nihai Gerçekliği", "Ego" olarak tasavvur etmektedir. Onun bu "benlik felsefesi"ne göre, "Nihai Ego'dan ancak egolar çıkar. Kendisinde eylem ve düşüncenin aynı olduğu Nihai Ego'nun yaratıcı enerjisi, ego birlikleri olarak işlev görmektedir. Bütün ayrıntılarıyla dünya, maddenin atomu

⁸³ İqbal, *a.g.e.*, s. 108.

⁸⁴ Han, *a.g.m.*, s. 217.

⁸⁵ İqbal, *a.g.e.*, s. 20.

⁸⁶ İqbal, *a.g.e.*, s. 21-22.

⁸⁷ İqbal, *a.g.e.*, s. 50.

⁸⁸ İqbal, *a.g.e.*, s. 50.

dediğimiz şeyin mekanik hareketinden insan egosundaki düşüncenin özgür hareketine kadar, ‘Ben Yüce’yim’in kendini ifşa etmesidir.’⁸⁹ Whitehead ve Hartshorne’un ifadesiyle, o tamamen, Tanrı’nın, kendini somutlaştırmasıdır⁹⁰.

İkbal, İlahi enerjinin her bir atomunu da ego olarak kabul eder⁹¹. Ancak, ona göre, egoların birbirinden farklı dereceleri söz konusudur; insanda mükemmelliğini gösterinceye kadar ego, tüm varlıklar boyunca aşamalı olarak bir yükselme sergiler⁹². O yüzden “Kur’an”, diyor İkbal, “Nihai Ego’nun insana şah damarından daha yakın olduğunu belirtmektedir.”⁹³ Buradan hareketle İkbal, insanın diğer varlıklardan daha özel bir konumda olduğunu savunur: “Kendisinde benliğin görelî mükemmelliğine erişen insan, İlahi yaratıcı enerjinin kalbinde hakiki bir yer tutar ve böylece çevresindeki şeylerden çok daha yüksek bir gerçeklik derecesine sahiptir.”⁹⁴ Diğer bir ifadeyle egolar arasında insan, “Nihai Ego” Tanrı’ya en yakın olandır. İnsana biçilen bu yüksek konum, onun dinî tecrübe anlayışında korunmaktadır.

4- Dinî Tecrübe ve “İnsan-olma” Arasındaki Bağ

“Yüzyıllardır Doğu’nun kalbi ve aklı şu soruya takılıp kalmıştır: Tanrı var mıdır? Ben, yeni bir soruyu ortaya atıyorum. Yeni, yani Doğu için yeni. Acaba insan var mıdır?”⁹⁵ diye sorar İkbal. Ona bu sorgulamayı yaptıran yaşadığı coğrafyanın kültürüne hâkim olan sadece “Tanrı’yı keşfetme” arzudur. Oysa, bir toplum temelini korumak istiyorsa, İkbal’in “değerli servet” olarak nitelendirdiği inancından yararlanarak “bir şahsiyet, yaşamın tümünü kucaklayan bağımsız bir ‘bütün’ olarak insanı keşfetme”yi amaç edinmelidir. Dolayısıyla İkbal’e göre asıl sorunumuz, “insanın ruhunun işlenilmeden bırakılmış” olması ve bu yüzden de “yaşamın iç bütünlüğü”nün meydana çıkarılamamasıdır⁹⁶. Anlaşılacağı üzere, İkbal’in en büyük entelektüel arzusu, insanı bulmaktır. Nitekim onun felsefesinde peşinde olduğu, insandır, ancak bu “yeni insan”dır. Bu “yeni insan” ise, “insan-olma” sürecini ifade eden “ideal insan” anlamındadır. Felsefesinde bu insan anlayışını inşa etmeye çalışan İkbal, bireylerin kişiliklerinde ve dolayısıyla yaşadıkları evrende, sürekli daha iyiye doğru giden bir değişimi gerçekleştirmeyi arzulamaktadır. O, böyle bir insanın temel dinamiklerini, Mutlak Gerçeklik ve onun deneyimi olan dinî tecrübe olarak kabul etmektedir. Kur’an’ın insan anlayışına paralel olan İkbal’in bu ideal insanı ya da “Kâmil İnsan”ı, “Tanrı’nın sıfatlarıyla donatılmış”, bir bütündür ve bu bütünlüğü içerisinde onun varlığını oluşturan bütün unsurların birlikteliği söz konusudur⁹⁷.

⁸⁹ Iqbal, *a.g.e.*, s. 57.

⁹⁰ Veli Urhan, “İkbal’in Felsefesinde Yaratılış Fikri,” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 15, İzmir, 2002, s. 8.

⁹¹ Iqbal, *a.g.e.*, s. 57.

⁹² Iqbal, *a.g.e.*, s. 57.

⁹³ Iqbal, *a.g.e.*, s. 57; Bkz. Kur’an: 50/16.

⁹⁴ Iqbal, *a.g.e.*, s. 58.

⁹⁵ İkbal (2001), *a.g.e.*, s. 80.

⁹⁶ İkbal (2001), *a.g.e.*, s. 80.

⁹⁷ Ahmet Albayrak, “Düşünür, Şair Ve Bir Aydın Olarak Muhammed İkbal Portresi,” *Hece Dergisi*, Özel Sayı: 25 (Boyun Eğmeyen Ateşin Dili: Muhammed İkbal), Yıl:17, S.193, Ankara, 2013, s. 16.

Dolayısıyla ideal insan, kendini eylemlerinin bütünü ile tanımlayan bir varlıktır⁹⁸. İnsan, bu konuma kendinde var olan bütün potansiyelleri kendi doğasına uygun bir şekilde kullanarak ulaşabilir⁹⁹. Bu sadece insanın "kendini bilmesi" ile değil, aynı zamanda kendini eleştirebilmesiyle mümkündür. İktbal, bu sürecin temel referansını dinî tecrübe olarak görmektedir¹⁰⁰. İnsanı anlamada ve anlamlandırmada dinî tecrübe, hayati önemdedir. Bu durumda din, insanın karakterini ve eylemlerini etkileme açısından bakıldığında "fiiliyata dökülemeyen zihinsel bir kurgu gibi"¹⁰¹ görülemez. İktbal'in ifadesiyle söylersek, "iman, sadece bir veya birkaç önermeye olan pasif bir inanç değildir."¹⁰² Aynı şekilde insan da "hareketleri bir makine gibi tamamen belirlenmiş"¹⁰³ pasif bir varlık değildir¹⁰⁴.

İnsan, "her an yeni güzellikte görünen"¹⁰⁵ Sonsuz Gerçeklik'ten [Tanrı'dan] hep yeni ışıklar almak için daima ileriye doğru adım atan"¹⁰⁶ bir varlıktır. "İlahi ışığın alıcısı" olan bu insan, "salt pasif bir alıcı değil," "özgür bir ego" olarak yaptığı "her yaratıcı eylemiyle, yeni bir durum yaratan ve böylece yaratıcı gelişme için yeni fırsatlar sunan"¹⁰⁷ aktif bir alıcıdır. Buna göre İktbal'in insanın gerçek kişiliği bir şey (thing) değil, bir fiildir (act). Öyleyse onun tecrübesi de sadece, birbirini karşılıklı etkileyen ve yönlendirici bir amaç birliği sayesinde bir arada olan bir fiiller dizisinden başka bir şey değildir¹⁰⁸, yani insan, fiillerinin toplamıdır.

İktbal, bu insan tasvirini dinî tecrübeyi yaşayan kişinin üzerinden yapmaktadır. Bu tecrübeyi yaşayan insan, hem kendi benliğinin hem de yaşadığı evrenin akışını daha iyiye doğru yönlendirebilecek derin değişimlerin faili olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece İktbal, dinî tecrübeyi yaşayanda, "kendisini, kâinatı sarsıcı veya zamanın akışı içinde yayılmış ve etkileyici bir şekilde tarihin gözüyle görülebilir yapan bir hareket meydana getiren bir dünyanın parçası olma sorumluluğu"¹⁰⁹ bulunduğuna işaret eder. Ona göre, hem insan hem de içinde yaşadığı tabiat, Tanrı'nın "yaratıcı faaliyeti"dir¹¹⁰. Dolayısıyla, dinî tecrübe de "yaratıcı faaliyet" in bir ifadesidir. Bu tecrübeye, insanın "bir varlık durumundan diğer bir varlık durumuna yükselen bir ruh"¹¹¹ olmasına şahitlik ederiz. Bir anlamda dinî tecrübe, insanın daha iyiye doğru sergilediği ruhsal bir serüveninin adıdır.

⁹⁸ Albayrak (2013), *a.g.m.*, s. 23.

⁹⁹ Albayrak (2013), *a.g.m.*, s. 17.

¹⁰⁰ Albayrak (2013), *a.g.m.*, s. 18.

¹⁰¹ Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Kitabiyat, Ankara, 2001, s. 168.

¹⁰² İktbal, *a.g.e.*, s. 87.

¹⁰³ İktbal, *a.g.e.*, s. 68.

¹⁰⁴ İktbal, *a.g.e.*, s. 98.

¹⁰⁵ Bkz. Kur'an: 55/29.

¹⁰⁶ İktbal, *a.g.e.*, s. 98.

¹⁰⁷ İktbal, *a.g.e.*, s. 98.

¹⁰⁸ İktbal, *a.g.e.*, s. 82-83.

¹⁰⁹ Han, *a.g.m.*, s. 222.

¹¹⁰ İktbal, *a.g.e.*, s. 10, 28, 52.

¹¹¹ İktbal, *a.g.e.*, s. 10.

İkbal'e göre, insan manevî bir hayatı, benliğinin dışındaki dünyanın güçleriyle değil, ancak kendi benliğindeki güçler sayesinde yeni bir dünyayı açığa çıkarmakla (revelation) geliştirebilir¹¹². İnsan, sadece bu şekilde ideal olanı keşfedebilir ve tasdik edebilir¹¹³. Dolayısıyla, "tüm insanların görevi, Tanrı'nın işaretleri üzerine tefekkür etmektir."¹¹⁴ Kur'an'a dayanarak, İkbal şunu iddia eder: "bütün kusurlarına rağmen insan, [yine de] tabiattan üstündür."¹¹⁵ Çünkü o, Kur'an'ın ifadesiyle göklerin, yerin ve dağların taşımaya reddettiği büyük emaneti üstlenip taşımaktadır¹¹⁶. İnsanın kendi iradesiyle yüklendiği bu emanet "bilme ve yapma"¹¹⁷ olarak ifade edilebilir.

Bu büyük emaneti yüklenen insan, "Tanrı'nın bütün yarattıkları arasında, kendi yaratıcısının yaratıcı hayatına bilinçli bir şekilde iştirak etmeye yetenekli"¹¹⁸ tek varlıktır. Böyle konumlandırıldığı insanı ve kişiliğini, İkbal şöyle tanımlamaktadır:

İnsan aslında bir enerjidir, bir güç ya da çeşitli düzenlemeleri içeren güçlerin oluşturduğu, elementlerinin tertibinde değişiklik imkânı olan bir bütündür. Bu güçlerin özel tertibine kişilik adı verilir. (...) İnsanın en değerli sermayesi olan kişiliği, erdemin simgesi olarak kabul etmek ve bütün eylemlerimizin değer ve önemini bu standartlara göre değerlendirmek gerekir¹¹⁹.

Buna göre insanın en önemli özelliği, "birbiriyle en uyumlu şekilde düzenlenmiş melekeler"¹²⁰ ile donatılmış ve "kendini ifade etmenin yeni faaliyet alanlarına yönelik sonu gelmeyen arayışı" ile de daima kendinde "huzursuz"luğun canlı olduğu bir varlık olmasıdır¹²¹. Bu özelliğiyle insan, evren gibi sürekli oluş içindedir. Diğer varlıklardan ayırıcı özellikteki bir donanımla tasvir edilen insan, İkbal'in iddiasına göre, etrafındaki güçlerin cazibesine kapıldığında, kendinde var olan güçle onları şekillendirebilir ve yönlendirebilir. Ancak bu güçler, önünde duran engeller olarak karşısına çıktığında da "kendi iç varlığının derinliklerinde çok daha geniş bir dünya kurma yeteneğine sahiptir."¹²² Aynı zamanda insan bu iç derinliğinde "sonsuz sevinç ve ilham kaynaklarını keşfeder." Bu yüzden, İkbal'in iddiasına göre, "en derin varlığı"nda insan, Kur'an'ın da vurguladığı gibi, "yaratıcı bir faaliyettir," daha iyiye yönelme anlamında "ileriye doğru yürüyüşünde bir varlık durumundan diğer bir varlık durumuna yükselen bir ruhtur."¹²³ Dolayısıyla insanın hem kendisini hem de çevresini şekillendirebilme yeteneği, dinî tecrübeye somutlaştırılabilir. Fakat insanın bu yeteneğini somutlaştırabilmesi, tamamen kendisine bağlıdır. Öncelikle kendi gücünün ve kendisi dışındaki güçlerin farkına varması; bu bilinçle akabinde karşılıklı

¹¹² Iqbal, *a.g.e.*, s. 7.

¹¹³ Iqbal, *a.g.e.*, s. 7.

¹¹⁴ Iqbal, *a.g.e.*, s. 8-9.

¹¹⁵ Iqbal, *a.g.e.*, s. 9.

¹¹⁶ Iqbal, *a.g.e.*, s. 9; Bkz. Kur'an: 33/72.

¹¹⁷ Çiftçi, *a.g.e.*, s. 203.

¹¹⁸ Iqbal, *a.g.e.*, s. 58.

¹¹⁹ İkbal (2001), *a.g.e.*, s. 28-29.

¹²⁰ Iqbal, *a.g.e.*, s. 9.

¹²¹ Iqbal, *a.g.e.*, s. 9.

¹²² Iqbal, *a.g.e.*, s. 9.

¹²³ Iqbal, *a.g.e.*, s. 10.

ilişkinin yaşandığı bir süreçte bulunması adeta bir zorunluluk teşkil etmektedir¹²⁴. İktbal'e göre, "ilk adımı insanın atmasıyla, Tanrı ilerleyen bu değişim sürecinde insanla birlikte çalışan biri olur."¹²⁵ İktbal, ancak bu ilk adımı atmaması durumunda insanın onu maddeden ayıran canlılık özelliğini kaybedeceğini ileri sürer: "Eğer insan ilk adımı atmazsa, varlığının iç zenginliklerini geliştirmezse, ilerleyen hayatın içsel dürtüsünü hissetmeyi bırakırsa, o zaman ondaki ruh taş gibi sertleşir ve insan ölü madde seviyesine düşmüş olur, ancak onun hayatı ve ruhunun gelişmesi onun karşılaştığı gerçeklikle ilişkiler kurmasına bağlıdır."¹²⁶ İktbal, diğer varlıklarla mukayese edildiğinde özel donanımda olan insanın, kendi özgür iradesiyle "yaratıcı faaliyete" katılmadığı sürece, kapasitesi olsa bile, yükselmeyeceğini vurgulamaktadır.

Sonuç

İnsan kendini en aşağı konuma da en yüksek konuma da kendi eylem ya da eylemsizlikleriyle yerleştirmektedir. Böyle bir imkânı barındıran insanın, İktbal'e göre, "*sonsuz ödülü*, bir ego olarak kendine hâkim olmasının, eşsizliğinin ve eylem yoğunluğunun aşamalı bir şekilde gelişmesidir." Bir ego olarak insan, kendi gelişim zirvesinde kendi özüne hâkim olmayı "sürdürebilirse," Tanrı'yla yani "her şeyi kuşatan Ego ile doğrudan bağlantı kurabilme imkânına ulaşır." İktbal bunu, "İslam'daki Kâmil İnsan ideali" olarak adlandırmaktadır¹²⁷. Buna göre, İktbal'in din felsefesinde dinî tecrübenin en önemli yanı, kendisini yaşayan insanın "İman", "Düşünce" ve "Keşf" aşamalarından geçerek kendi olarak sevgiye, aşka ve muhabbete ulaşma imkânı sağlamasıdır. Burada karşımıza çıkan Tanrı-insan ilişkisi, sıcak ve içten bir bağla karşılıklıdır. Bu ilişkide Tanrı'nın benliği kadar insanın benliği de muhafaza edilmektedir. Dolayısıyla dinî tecrübe, hem kendi benliğini hem de "Eşsiz Benliği" keşfetmenin bir imkânıdır. "İnsan-olma" denilen bu keşif hali, her dem yeniden doğan "yeni bir ben" olma mücadelesidir; kişiliğin inşa edildiği "yaratıcı bir süreç"tir. İktbal'in bu "insan-olma" anlayışı, dinin ana idealine de uygundur. Dinin ana ideali ise kendini en iyi, İktbal'in akıl ile aşkı ya da bilim ile dini buluşturduğu dinî tecrübeye ifşa edebilir.

Dinî tecrübenin doğruluğunun güvencesi, sadece kendisidir. Bu kabulün temel dayanaklarından biri, dinî tecrübenin kişinin iç dünyasında yarattığı dönüşümle onun karakteri üzerinde yaptığı olumlu etkidir. Bu olumlu etki, sadece kişinin kendisi değil, aynı zamanda yaşadığı çevresi için de geçerlidir. Ancak bunun tek şartı, samimi bir teslimiyetle inanılan ve içtenlikle yaşanan bir dindir. İktbal'in iddiası da bunu amaçlar. Ona göre, dinin temel amacı birey olarak insanın içsel ve dışsal hayatını dönüştürmek ve yönlendirmektir¹²⁸. Dinin bu amacının en iyi ifadesini, namaz ibadetinde görebiliriz. "İslam'da Namaz," diyor İktbal, "egonun [insanın]

¹²⁴ İktbal, *a.g.e.*, s. 10.

¹²⁵ İktbal, *a.g.e.*, s. 10.

¹²⁶ İktbal, *a.g.e.*, s. 10.

¹²⁷ İktbal, *a.g.e.*, s. 93-94.

¹²⁸ İktbal, *a.g.e.*, s. 1.

mekaniklikten özgürlüğe kaçışıdır.”¹²⁹ Çünkü tüm hareketleri makine gibi belirlenmiş bir varlık, iyilik meydana getiremez¹³⁰. Bu anlamda namaz, yaratıcı bir süreçtir ve ‘iyi insanı’ var eder. Kur’an’ın ifadesiyle namaz, “(insanı) çirkin fiillerden ve akla ve sağduyuya aykırı olan her türlü şeyden alıkoyar.”¹³¹ Ancak buradaki en önemli nokta, dinin kendinde barındırdığı insanın karakterini ve kişiliğini belirleme gücünün gerçekleşmesi, onun inananının ruhuna nüfuz etmiş olmasına bağlıdır. Whitehead’in felsefesinden etki izleri taşıyan İktbal, bu durumu onun din tanımını aktararak verir¹³²: “Sizin karakteriniz, inancınıza (faith) göre gelişir. Bu, hiç kimsenin kaçamayacağı temel dinsel hakikattir. Din, insanın ruhunun derinliklerini, içsel yönünü temizleyen inanç gücüdür.”¹³³ Bu gücü açısından din “samimiyetle benimsendiğinde ve kuvvetli bir şekilde kavrandığında karakteri dönüştürme etkisine”¹³⁴ sahiptir. Bu yüzden İktbal, “dinin genel hakikatlerinin, bilimin dogmalarından daha çok akli temele ihtiyaç duyduğunu”¹³⁵ kabul etmektedir. Onun bu kabulü, “eylem”in güçlü bir şekilde vurgulandığı dinî tecrübe anlayışında açık bir şekilde görülür. Sonuç cümlesini İktbal’e bırakarak uzun bir alıntıyla tamamlayalım:

Yapanın nihai kaderi hakkında bir karar içeren davranış, yanılsamalar üzerinde temellendirilemez. Yanlış bir kavram, anlamayı yanlış yönlendirir; yanlış bir eylem, bütün olarak insanı küçültür ve sonunda insan egosunun yapısını tahrir edebilir. Sırf kavram, hayatı sadece kısmen etkiler; eylem ise dinamik olarak Gerçeklik’le ilişkilidir ve genellikle bütün olarak insanın gerçekliğe karşı sergilediği sabit tavrından ortaya çıkar. Şüphesiz eylem, yani egonun Nihai Gerçeklik’le doğrudan bağlantısını sağlamak amacıyla psikolojik ve fizyolojik süreçlerin kontrolü, hem şekil hem de içerik bakımından bireyseldir; yine de eylem, başkaları, Gerçeğe yaklaşımda bir metot olarak kendilerinde onun etkisini keşfetmek amacıyla onu yaşamaya başladıkları zaman toplumsallaştırılma eğilimi taşır. Her çağdan ve her ülkeden din alanında uzman kişilerin sunduğu kanıt, normal şuuru muza yakın olan potansiyel şuur türlerinin olduğudur. Eğer bu şuur türleri, hayat-veren, bilgi-sağlayan tecrübe imkânlarını açıyorsa, yüksek bir tecrübe olarak dinin imkânı sorusu, tamamen meşrudur. Ve bu soru, dikkatimizi ciddi bir şekilde kendisine vermemizi gerektirir¹³⁶.

¹²⁹ Iqbal, *a.g.e.*, s. 87.

¹³⁰ Iqbal, *a.g.e.*, s. 68.

¹³¹ Kur’an: 29/45.

¹³² Bkz. Iqbal, *a.g.e.*, s. 1.

¹³³ Alfred North Whitehead, *Religion in the Making*, Fordham University Press, New York, 1996, s. 15.

¹³⁴ Whitehead (1996), *a.g.e.*, s. 15.

¹³⁵ Iqbal, *a.g.e.*, s. 2.

¹³⁶ Iqbal, *a.g.e.*, s. 146.

Kaynaklar

- ACAR, Rahim, "Mütercimim Önsözü," Muhammed İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası* (Çev. Rahim Acar), Timaş Yayınları, İstanbul, 2013.
- ALBAYRAK, Mevlüt, "Gazali'nin Ahlak Felsefesi ve Filozofların Etkisi", İslâmî Araştırmalar -Gazali Özel Sayısı-, c. XIII, S. 3-4, Ankara, 2000, s. 354-363.
- ALBAYRAK, Ahmet, "Düşünür, Şair Ve Bir Aydın Olarak Muhammed İkbâl Portresi", Hece Dergisi, Özel S. 25 (Boyun Eğmeyen Ateşin Dili: Muhammed İkbâl), Yıl:17, S.193, Ankara, 2013, s.12-25.
- AYDIN, Mehmet S., "İkbâl'in Felsefesinde İnsan," Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XXIX, S.1, 1987.
- AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir, 2001.
- BLACKSTONE, William T., *Dinsel Bilgi Sorunu: Felsefi Çözümlerlerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri* (Çev. Tuncay İmamoğlu), Ataç Yayınları, İstanbul, 2005.
- ÇİFTÇİ, Adil, *Fazlur Rahman İle İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Kitabiyat, Ankara, 2001.
- ERDEM, Hüsameddin, *Bazı Felsefe Meseleleri (Felsefeye Giriş)*, Konya: Hü-Er Yayınları, 2009.
- EVANS, C. Stephen–Manis, R. Zachary, *Din Felsefesi: İman Üzerine Rasyonel Düşünme* (Çev. Ferhat Akdemir), Elis Yayınları, Ankara, 2010.
- HAN, Âsif İkbâl, "James ve İkbâl (Din Psikolojisine Yeni Bir Yaklaşım)" (Çev. Ahmet Albayrak), Derleyen: Ahmet Albayrak, *İkbâl'in Düşünce Dünyası*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.
- HÜSREVŞÂHÎ, Seyyid Hâdî, "İkbâl'in Düşünce Dünyası", *Muhammed İkbâl Kitabı, Uluslararası Muhammed İkbâl Sempozyumu Bildirileri (1-2 Aralık 1995)*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1995.
- IRAKÎ, Fahrüddin, "İlme'l-yakin, Ayne'l-yakin, Hakk'el-yakin" (Çev. Saffet Yetkin), Derleyen: Recep Alpyağıl, *Geleneksel ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesine Dair Okumalar I*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.
- IQBAL, Allame Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (Edited and Annotated By) M. Saeed Sheikh, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1986.
- İKBAL, Muhammed, *Cavidnâme* (Çev. Annemarie Schimmel), Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1999.
- İKBAL, Muhammed, *Yansımalar* (Çev. Halil Toker), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001.
- KENNEDY, Gail, "Some Meanings of Faith," (Ed.) Sidney Hook, *Religious Experience and Truth*, New York University Press, New York, 1961.
- NIEBUHR, H. Richard, "On the Nature of Faith," (Ed.) Sidney Hook, *Religious Experience and Truth*, New York University Press, New York, 1961.
- PETERSON, Michael-Hasker, William-Reichenbach, Bruce-Basinger, David, *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş* (Çev. Rahim Acar), Küre Yayınları, İstanbul, 2006.

-
- TAŞDELEN, Vefa, “Muhammed İkbâl’de Aşkın Ben”, *Hece Dergisi*, Özel Sayı: 25 (Boyun Eğmeyen Ateşin Dili: Muhammed İkbâl), Yıl:17, S.193, Ankara, 2013, s. 26-41.
- TÜZER, Abdüllatif, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, Dergah Yayınları, İstanbul, 2006.
- TÜZER, Abdüllatif, “İkbâl’in Modernlik Paradoksu”, *Hece Dergisi*, Özel Sayı: 25 (Boyun Eğmeyen Ateşin Dili: Muhammed İkbâl), Yıl:17, S.193, Ankara, 2013, s. 84-116.
- URHAN, Veli, “İkbâl’in Felsefesinde Yaratılış Fikri,” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. XV, İzmir, 2002.
- WHITEHEAD, Alfred North, *Religion in the Making*, Fordham University Press, New York, 1996.
- WHITEHEAD, Alfred North, *Science and the Modern World*, The Free Press, New York, 1967.
- YARAN, Cafer Sadık, *Din Felsefesine Giriş*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010.

