

## DİNÎ DÜŞÜNCENİN YENİDEN İNŞASI BAĞLAMINDA MUHAMMED İKBAL'DE BENLİK FELSEFESİ

İLYAS ALTUNER<sup>1</sup> & FATİH ÖZKAN<sup>2</sup>

Muhammed İkbâl'in düşüncesi, kendi içinde bir benlik felsefesi oluşturur. Benlik felsefelerinde merkeze oturtulan benlik, İkbâl'de her şeyin özünün belirlendiği yerdir; yani her şey ayrı ayrı kimliklerle özgür birer ben, Tanrı ise Mutlak Ben'dir. Bu düşünceden de her varlığın bir bene sahip olduğu düşüncesinin çıkması doğaldır. İkbâl bütün atomlara benlik atfederek her şeyi benlik düşüncesi süzgecinden geçirir. İkbâl'in felsefesinin temelini ben düşüncesinin yerleşmesine neden olan temel etken, Eş'arî kelâmı atomculuğu, bilhassa Bâkîllânî'nin atom fikri olduğu görülür.<sup>3</sup> İkbâl'e etki eden şey, evrenin parçalanabilir atomlardan oluştuğu düşüncesine dayanmaktadır. Tanrının yaratmasının sürekliliğini ve atomların sonunun olmadığını göstermeye çalışan İkbâl, her yeni atomla birlikte evrenin sürekli genişlediğini ileri sürer.<sup>4</sup>

İkbâl üzerinde derin etkiler bırakan atom kuramı, kaosun yerine kozmos fikrini getirmiştir. İkbâl, evrendeki zıtlıkların bir kaos oluşturmadıklarını, aksine zıtlar arasındaki uyumdan dolayı evrenin kozmos olduğunu gözlemlemiştir. Bu kozmos rastlantı sonucu değil, şuardan doğan hür ve yaratıcı eylemin ürünüdür ki, şuurulu-

<sup>1</sup> Arş. Gör. İğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Felsefesi

<sup>2</sup> Yrd. Doç. Dr. Gazi Üniversitesi, Polatlı İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Din Felsefesi

<sup>3</sup> Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sofi Huri, İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2002, s. 105.

<sup>4</sup> İkbâl, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 106.

luk da evrenin beninde gizlenmiş olarak bulunur.<sup>5</sup> Ben düşüncesini ciddi anlamda felsefenin temeline yerleştiren kişi, modern felsefenin kurucusu Descartes olmuştur. Oysa Descartes'ın savunduğu şuurlu ben, evrende değil de bizzat insanın zihninde gizlidir.<sup>6</sup> Her iki düşüncenin benzeştiği görülse bile, İkbal genelde evrenden insana doğru bir yol izlerken, Descartes insandan evrene doğru bir yol izlemektedir. Şu bir gerçektir ki, her iki düşünürün de çıkış noktası Tanrı fenomenidir. Çünkü Descartes da Tanrıyı tıpkı İkbal'de olduğu gibi Mutlak Ben olarak kabul eder ve felsefesini ona göre şekillendirir. Batılı personalist filozoflar, böylece benliği öznel arası ilişki olarak şuur kavramını ele almışlardır.<sup>7</sup>

Müslüman filozoflarda akıllar birbirleriyle ilişki içinde en üst akıldan en alt akla kadar inerken, İkbal'de benler aşağıdan yukarıya doğru yükselerek Mutlak Ben'de son bulurlar. Mutlak Ben'e en yakın olan benlik ise insandır ve şüphesiz böyle bir sıralamanın nedeninin yetkinlik olduğu görülmektedir.<sup>8</sup> Burada insan benliği diye nitelenen benlik, aslında Fârâbî'nin *müstefâd akıl* diye nitelediği akıl ve Aristoteles'in *habitus* dediği meleke ile aynıdır.<sup>9</sup>

Sürekli bir yaratılış düşüncesi üzerine kurduğu yaratma kurumunu Eş'arîlerin *Sonsuz İrade* düşüncesine dayandıran İkbal, bunun yetersiz olmasına rağmen Aristoteles'in *statik evren* görüşünden daha isabetli ve Kur'an'a ondan daha yakın olduğunu belirtmektedir.<sup>10</sup> Evrenin sürekli var olmasını Yüce Ben'in sürekli kendini değişik şuur derecelerinde açmasına bağlayan İkbal, olup

<sup>5</sup> İkbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 120.

<sup>6</sup> René Descartes, *Meditation on First Philosophy*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugald Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes* [CSM], Cambridge: Cambridge University Press, 1999, II, 19.

<sup>7</sup> Veli Urhan, "M. İkbal'in Benlik Felsefesinde Tanrı-Evren İlişkisi", *İslâmiyât*, 2 (3), 1999, s. 149.

<sup>8</sup> İkbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 111.

<sup>9</sup> Aristoteles, "habitus" kavramını özellik anlamında kullanmaktadır. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996, 983b13. Fârâbî'nin "müstefâd akıl" kavramı hakkında bkz. Fârâbî, *Risâle fi'l-Akl*, ed. Maurice Bouyges, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1983, ss. 20-4.

<sup>10</sup> İkbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 108.

bitmiş bir evren yerine sürekli olan evreni geçirerek klasik yaratma kuramını kabul etmediğini açıkça ortaya koymuş ve yeni bir kuram ortaya atmaya çalışmıştır.<sup>11</sup> Aslında bu düşünce, sonuçta kaynağını Kur'an'dan almaktadır, çünkü onda evrenin daima gelişip değiştiğini, yaratmanın sürekliliğinin olduğunu bildiren ayetler vardır. Yaratma ve değişim sürekli, sudur devamlıdır. İktbal Tanrı-evren ilişkisinin mekanik olmadığını, aksine organik olduğunu ileri sürerek Descartes'a aykırı olarak Tanrının insanla karşılıklı ilişki içinde olduğuna inanmaktadır. Ancak böyle bir ilişkinin Mutlak Ben ile sonlu ben arasında nasıl var olabileceği konusunda, İktbal, değişimin öneminin olmadığını söylemektedir.<sup>12</sup> Böylece o, hümanist felsefelerin savunduğu karşılıklı ilişki içinde olan benlerin değişime uğradığı yönündeki düşüncelere önem vermediğini göstermiş olmaktadır.

Aslında İktbal de bir anlamda değişimden söz etmiştir, ancak ona göre sonlu ben yetkinlikten yetkinsizliğe doğru ya da tersi bir şekilde değişiklik gösterse bile, Mutlak Ben tamamen yetkinlik çerçevesinde değişiklik gösterir. Bu ise Tanrının yetkinliği için sorun oluşturmaz. Mutlak Ben'in değişmediğini iddia etmek, onun durağan olduğunu kabul etmek demektir. Aristoteles'te ve İslam dünyasının önemli teologlarından İbn Hazm'da görülen bu *durağan zat* düşüncesi,<sup>13</sup> Yaratıcı Zat'ın yetkinliğini kısıtlayan bir düşüncedir. Oysa Mutlak Ben'in yaratıcı alanı sonsuz, eylemleri alabilmesine genişler.<sup>14</sup>

İktbal'in gerçekliğin tamamının Mutlak Ben olduğunu söylemesi, sonlu benlerin gerçekliklerinin olmadığı anlamına gelir ki, bu da yarı panteistik bir düşüncedir. Gerçek Sonsuz, böyle bir şekilde sonluyu dışarıda tutmayarak onu kapsamına alır.<sup>15</sup> İktbal'i bu düşüncesinden dolayı panteist addetmek yanlıştır. Çünkü o, sonlu

<sup>11</sup> İktbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 81.

<sup>12</sup> İktbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 91-4.

<sup>13</sup> Aristoteles ilk hareket ettiricinin ezeli-ebedî varlık, töz ve salt fiil olması için durağan bir varlık olması gerektiğini söylemiştir. Aristoteles, *Metafizik*, 1072a25.

<sup>14</sup> İktbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 93.

<sup>15</sup> İktbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 92.

benin Sonsuz Ben ile ilişkisinde kendi sonlu benliğini koruyarak kemâle erebileceğini, bunu da panteist mistisizmin kabul edemeyeceğini belirtmektedir. Gerçek Sonsuz, bir uzantıdan değil, yoğunluktan ibarettir ve ona göre sonlu ben Sonsuz Ben'den ayrı olmadığı hâlde ayrı gibi görülmektedir.<sup>16</sup> İkbâl'in bu düşüncesinin, Tanrı ile evreni yani Sonsuz ile sonluyu ayrı gören kelâmcılar ile onları aynı gören suffiler arasında bir uzlaşma çabası olduğu söylenebilir. İkbâl yaşamın sürekli olmasının bir hak olmadığını, ebedî yaşamın kişinin sürekli çabası sonucu elde edileceğini, ölümün ise, *berzah* denilen geçitten başka bir şey olmadığını söylemektedir.<sup>17</sup>

İkbâl, Tanrıyı Mutlak Ben olarak kelâmında olduğu gibi evrenin dışında ve ondan aşkın olarak düşünmemekte, aksine panteist felsefede olduğu gibi evrenle içkin olarak düşünmektedir. Bu da İkbâl'de bir süreç felsefesinin olduğu anlamına gelir, ancak ondaki Tanrı anlayışı Whitehead'de olduğu gibi çift kutuplu değildir. İkbâl'in Tanrısı sonlu benleri kendisinde eritmeyen ve onlara her bakımdan yakın olan tanrıdır. Burada İkbâl, Peygambere hitaben "Muhammed'in gözü oradan ne kaydı, ne de onu aştı" (Necm, 17) ayetini düstur edinerek yetkin insan modelinin nasıl olacağına işaet etmiş ve süreç felsefesini İslam'ın ifadeleri ile birleştirmiştir.<sup>18</sup>

İkbâl düşüncesinde evren, sonlu benleri kuşatan Sonsuz Ben'in davranışı ve etkileridir ve bütün bunlar *Sünnetullah* olarak adlandırılmaktadır. Evren boşlukta saf madde yığını değil, Sonsuz Ben ile organik ilişki içinde bulunan ve Sonsuz Ben'in karakteri olan bir üst bendir.<sup>19</sup> Klasik teolojinin savunduğu evrenin önceden belirlenmişliği düşüncesinin Kur'an ile karşıtlık oluşturduğunu ve bunun bir tahminden ileri gitmeyeceğini savunun İkbâl, Tanrının hayatında her saniyenin yenilikle dolu olduğunu, önceden bilinen durumlar olmadığını savunmaktadır.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> İkbâl, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 167 vd.

<sup>17</sup> İkbâl, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 168-9.

<sup>18</sup> İkbâl, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 166.

<sup>19</sup> İkbâl, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 83.

<sup>20</sup> İkbâl, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 71-2.

İkbal'e göre kelâmcılar, her şeyin ezelde yazıldığını ve Tanrının her şeyi olmadan önce bildiğini söylemişlerdir.<sup>21</sup> Ancak Kuran'da Allah'ın gaybı bildiğini delil gösterenler olmuştur. Bu da gaybın mahiyetinin ne olduğu tartışmalarından öte gidemeyecektir. İkbal, kendi ifadesinin Kur'an literatürüne ait olmaktan uzak olmadığını düşünmekte ve böyle bir yenilenmenin olmamasının tarihin durgunluğu olacağını ve böylece yaratmanın anlamını yitirdiğini söylemek olduğunu belirtmektedir.<sup>22</sup> Yaratmanın sürekli olduğunu Kuran'ın da belirttiğini söyleyerek, İkbal, kendi düşüncesini Kuran çerçevesi içinde bir yere oturtmaya çalışmaktadır.

İkbal, sonlu aklın yaratmaya sahip olmadığını ve kendini başkasına karşı *öteki* olarak hissettiği için bu düşüncüyü geçmişte olup bitmiş bir fiil olarak gördüğünü söyler. Bu durumda evren ona yalnızca bir nesne olarak görünür. Yaratılış konusundaki anlamsız tartışmalar, sonlu aklın dar görüşlülüğünden ileri gelir. Evrenin, Tanrının hayatında sadece bir ilinekle olduğunu ve Tanrı açısından başlayıp biten bir yaratmanın olmadığını savunan İkbal, evrenin Tanrıdan bağımsız olmadığını söyler. Yoksa Tanrı ve evreni boşlukta iki ayrı varlık olarak anmaya götüren düşünce ortaya çıkmış olacaktır.<sup>23</sup>

"Sonsuz" ile "ben" kavramlarını bir araya getirerek bunları Tanrıya sıfat yapmanın imkânını da tartışan İkbal, Sonsuzun uzaysal sonsuzlukla aynı olmadığını vurgular, çünkü uzaysal ve zamansal sonsuzluklar mutlak değildir ve Sonsuz Ben'i öteki benlerden ayıracak yaratıcılık dışında zaman ve uzay yoktur. Tanrının sonsuzluğu bir anlamda yayılma olarak ele alınabilir.<sup>24</sup> Mutlak Ben böylelikle diğer benleri kapsadığı halde onlardan tamamen farklıdır. Sonlu benler evren içinde birer yer tutarlarken, Sonsuz Ben

<sup>21</sup> Kelâmcıların ve filozofların bu konudaki görüşleri için bkz. Fahreddin Râzî, *Kelâma Giriş*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, s. 176.

<sup>22</sup> İkbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 118-9.

<sup>23</sup> İkbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 102-3.

<sup>24</sup> İkbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 101-2. Descartes, uzaysal sonsuzluk yerine uzaysal sınırsızlık kavramını kullanmıştır. Bkz. Descartes, *Principles of Philosophy*, CSM I, 232.

onları uzantısı ile değil yoğunluğuyla kaplar. Çünkü Tanrı için hiçbir uzam söz konusu değildir, O, uzay ve zamandan bağımsız Mutlak Varlık'tır.

İkbal'e göre, tözün özü varlığından bağımsızdır,<sup>25</sup> varlık töze Tanrı tarafından verilmiş bir niteliktir. Bu niteliği almazdan önce bir mümkün varlık olan tözün var oluşu, Tanrının enerjisidir. Mümkün hâlde iken İkbal'e göre ruhanî çokluk olan töz, ilinekle- rin yaratılışları ile birlikte somut hâle gelmiştir.<sup>26</sup> Yani madde cisme dönüşmüş ve uzaysal olarak uzam elde etmiştir. Mümkün maddenin varoluşu, maddenin cisme dönüşmesi olmuştur.

İkbal, gerçekliğin derecesinin benlik derecesi ile değişebileceğini, benin başka benleri kendi merkez beninden hareketle dışarıda bıraktığını ve gerçekliği bundan ibaret sandığını ileri sürmektedir.<sup>27</sup> İnsan, benlik şuuruna sahip bir varlıktır. Onun şuur hâllerinden oluşan ben tecrübesi, hâlden hâle geçerek sürekli bir oluşum içinde akıp giden bir tecrübedir. Ben, donuk bir varlık olamaz, süreç içerisinde kendi tecrübesi ile kendisini oluşturur. Bende bulunan yönlendirici unsur, benin, hür kişiliği olan bir nedenden ibaret olduğunu gösterir.<sup>28</sup> Topçu'ya göre, benliğin eşyaya sahip olması inançla olur, yani inanç, benliğin eşya üzerindeki hareket ve etkisidir. Benin eşya ile teması sonucunda gerçek bilgi yani inanç oluşur.<sup>29</sup> Sonsuz Ben, kendi kişisel eylemi sonucu sonlu bir benin oluşmasına izin vermekle kendi hürriyetini yine kendi hür-

---

<sup>25</sup> Tözün bir niteliği olarak varlık, onun özüyle birlikte değildir. Zira töz, varlığı bulunmayan bir mümkündür. Bu anlamda varlık, Aristoteles'in dediği gibi, bir ilinektir. Aristoteles, *Metafizik*, 1017a10. Varlık başka bir anlamda ise töz olarak tanımlanır. Ayrıca varlık, töze işaret eden isimdir. Bkz. Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999, s. 63.

<sup>26</sup> İkbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 110.

<sup>27</sup> İkbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 111. Bu düşünce ise Sartre'ın *bakış fenomeni* kavramını hatırlatmaktadır. Sartre'a göre, insanın beni kendi varlığından hareketle diğer varlıkları yalnızca birer nesne olarak gören bir merkezi bendir. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trans. Hazel E. Barnes, London & New York: Routledge, 2003, s. 364.

<sup>28</sup> İkbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 153-5.

<sup>29</sup> Nurettin Topçu, *İsyan Ahlâkı*, çev. Mustafa Kök & Mustafa Doğan, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998, s. 134-5.

riyeti ve iradesi ile sınırlandırmıştır. Sonlu ben de bu sayede onun hayatına ve hürriyetine katılır. Bu da İslâm'ın özgür davranma imkânı sunmasıyla, özgür davranma iradesini, benin hayatının sürekli bir parçası olmasını sağladığının kanıtıdır.<sup>30</sup>

İkbal, Kur'an'a göre üç şeyin apaçık olduğunu söylemiştir: Birincisi; insan, Tanrının seçip yarattığı en iyi varlıktır ki, onun hakkında zihinsel hâlleri olarak ben sözcüğü kullanılabilir. İkincisi; eksikliklerine rağmen insan, Tanrının yeryüzündeki temsilcisidir. Yalnızca insan, evrendeki varlıklardan benlik derecesi Yüce Ben'e en yakın olan varlık olmasıyla bunu elde edebilir. Üçüncüsü; insan her türlü zorluk ve riski göze alarak *emaneti* yüklenmiştir ki, insandan başka hiçbir varlık emaneti yüklenmeye yanaşmamıştır. İnsan, benliğini Mutlak Zat olan Yüce Ben'den almıştır ve dolayısıyla buna en lâyük olan varlıktır.<sup>31</sup>

Şuur, insanın kendisiyle, evrenle ve Tanrıyla olan ilişkilerinde kişiliğinin oluşmasına yardımcı olur. Kişiliğin içinde yer alan her şuur birer bendir, çünkü tek başlarına benler, ben tecrübesini gerçekleştiremezler, bunu gerçekleştirmek için benin başka bir bene ihtiyacı vardır. İkbal, şuurlu tecrübe yorumunu, beni anlayabilmenin tek yolu olarak görmektedir. Şuuru bir düşünce akışı olarak yorumlayan James'in yaklaşımını ilginç bularak, onun, şuuru sürekli yanıp sönen ışığa benzetmesini de şuura aykırı bulmuştur.<sup>32</sup>

İkbal'e göre ben tecrübesi, hâlden hâle geçerek sürekli bir oluşum içindedir. Zihin hâlleri birbiriyle ilişki içindedir ve hepsi bir ötekine etki ederek onu açıklamaktadır. Benin, birbirine etki ederek tecrübe adını alan şeylerin üstünde olmadığını savunan İkbal, tecrübenin, benin eylemlerinden ibaret olduğunu, benin kendisinin ancak şuur, hüküm ve irade ile anlaşılabilirdiğini söylemektedir.

<sup>30</sup> İkbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 119 ve 155.

<sup>31</sup> İkbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 139-40.

<sup>32</sup> İkbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 145. Kant, düşünmeyi şuur anlamında kullanmanın imkânsızlığı üzerinde durarak, düşünen benin özne olduğunu, dolayısıyla yüklem olamayacağını açıklamaktadır. Bkz. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, A348 vd.

İkbal, fizik yapıyı alt-ben olarak nitelemekte, bunların da bene etki ederek sistemli tecrübe birliğinin oluşmasına yardımcı olacaklarını belirtmektedir.<sup>33</sup>

### Kaynaklar

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.

Aydın, Mehmet S., *Alemden Allah 'a*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2001.

Descartes, Rene, *Meditations on First Philosophy*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugald Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. II, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Descartes, Rene, *Principles of Philosophy*, trans. John Cottingham & Robert Stoothoff & Dugald Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999.

İkbal, Muhammed, *İslâm 'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sofi Huri, İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, 2002.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Râzî, Fahreddin, *Kelâma Giriş*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness*, trans. Hazel E. Barnes, London & New York: Routledge, 2003.

Topçu, Nurettin, *İsyan Ahlâkı*, çev. Mustafa Kök & Mustafa Doğan, İstanbul, Dergâh Yayınları, 1998.

Urhan, Veli, "M. İkbal'in Benlik Felsefesinde Tanrı-Evren İlişkisi", *İslâmiyât*, 2 (3), 1999.

---

<sup>33</sup> İkbal, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, s. 148-50.