

İKBÂL VE DİNÎ TECRÜBE

Rıza Bakış*

GİRİŞ

*d*inî tecrübe, İkbâl'in önemle üzerinde durduğu bir husustur. O, bu tecrübenin doğru anlaşılması ve yorumlanmasını ister. Bunun yapılabilmesi durumunda bizim, mutlak hakikatle doğrudan karşı karşıya geleceğimizi iddia eder. İkbâl, bu tecrübenin sağladığı bilgi verilerini müsbet bilimin verilerinden ayrı düşünmez. Onun için de dinî tecrübe verilerini müsbet bilimin verileri kadar gerçek kabul eder. Bu tecrübenin temel özelliğinin tekrarlanamaz, başkalarıyla paylaşılamaz oluşu, somut tecrübeyi dikkate alanlara göre bir açmazdır. İkbâl'i bu açmazı çözümlmeye dönük fikri bir çaba içinde görmekteyiz. O, bunu yaparken olaya dogmatik bir tarzda yaklaşmaz; dinî tecrübeyi benlikle ilişkilendirir ve insanın entellektüel şuurunun kapsamı alanı dışında olmakla birlikte bu hâlin ancak doğru yorumlama ile anlaşılabilceğini düşünür.

Dinî tecrübe konusunda İkbâl'in, W. James ile benzer fikirleri paylaştığını, meseleyi hemen hemen benzer biçimde ele aldıklarını iddia edebiliriz. Zira her ikisi de dinî tecrübenin doğru yorumlanmasını, reddedilmesi gereken bir yönünün bulunmadığını, kültürlere göre değiştiğini, insan şuurunun farklı bir alanına ait olduğunu ve hayal ürünü olmadığını belirtirler. Elbette ki İkbâl'in dinî tecrübe konusundaki fikirlerinin tamamını bu benzerliğin kapsamına sıkıştıramayız. Onun çabası bunun çok daha fevkindedir. İkbâl, Hz. Peygamber'den

* Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

başlayarak değişik devirlerde yaşamış bu tecrübenin öncülerini, ifade ettikleri halleri tahlil eder, doğru anlamaya çalışır ve bunların dinin gerçek yönünü ortaya koyduğunu düşünür. Bunun için de o, kıstas olarak Kur'an ve Sünnet'i seçer; bu tecrübenin farklı boyutlarına işaret ederken Kur'an-ın yaklaşımlarından destek alır. İkbâl, sözü döndürür dolaştırır, dinî tecrübenin izahını dinin izahı ile birlikte ortaya koymaya çalışır, sık sık din-bilim ilişkisini gündeme getirir, bunların her ikisinin hakikatin anlaşılmasında birbirine ters olmayan iki yön olduğunu izah etmeye çalışır ve çoğu yerde İkbâl'in, "din" kavramından kastı "dinî tecrübe"dir.

Biz, bu çalışmada İkbâl'in din, dinî tecrübe konusundaki görüşlerini tahlil edip tartışacağız; dinî tecrübenin onun düşünce sistemi içerisindeki yerine temas edeceğiz ve bu bağlamda dinî tecrübenin benlik boyutu, dinî tecrübenin bilgi değeri konularına da değinmiş olacağız.

İKBÂL'İN DİN VE DİNİ TECRÜBE GÖRÜŞÜ

Din Anlayışı

"Kişiliğimizin bütün yapısını güçlendiren ve bizim için en hakikî şey nedir?" sorusuna, İkbâl'in cevabı, "din" olmuştur.¹ İmanı ise, birtakım kaide ve kurallara sadece pasif bir şekilde inanmak olarak değil, aksine insanın ender ve engin tecrübeleri sayesinde elde ettiği "hayat dolu, hayat verici inanç ve güven" şeklinde tarif eder.² "Çağımızın radikal tecrübî görüşü"nü dinî, güya hakikatten kaçmak, hayatı inkâr etmek, gerçeğe inanmamak gibi gösterildiğini düşünen İkbâl, bunun gerçeği yansıtmadığını belirtir. İkbâl, dinin bu olumsuz nitelermelerin aksine, daha geniş ve kapsamlı bir hayatı aramaktan ibaret olduğunu düşünür.³ Dinin hayattan kaçtığı ve hayatı inkâr ettiği şeklinde kabul edilemeyeceğini, çünkü dinin hakikate ilişkin cüz'i kuramlardan asla korkmadığını ifade eder.⁴

İkbâl'e göre din, "Nihai Hakikat"le ilgili tutumu bakımından insanın imkânlarının sınırlı olduğunu kabul etmez, tam aksine din ile insanın görüş açısı genişler ve mutlak hakikati doğrudan müşahede edebilmek mümkün hale gelir. Felsefenin tümüyle rasyonel metodlarının dine uygulanmasının da müm-

-
1. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. A. Asrar, Birleşik Yay., İstanbul, 1995, s. 46. Bu esere bundan sonraki atıflarımız kısaca *İslâm'da Dini Düşünce* şeklinde olacaktır.
 2. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 151.
 3. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 242.
 4. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 66.

kün olmadığını belirtir.⁵ O, İslâm'ın ilk kaynaklarını, onun çağdaş yorumlarını titizlikle tahlil eder, kendi anlayış ve yorumuyla bazılarını tenkidler getirmeyi de ihmâl etmez.

İkbâl, düşüncelerini Kur'an ve Sünnet'e göre şekillendirmesine rağmen bunları çağdaş felsefe ve bilimin verileriyle yorumlamayı da ihmâl etmemiştir. Onun savunduğu, hakîkatın iki vechesinin olduğudur; birisi din, diğeri ise müsbet bilimdir.⁶ O, salt aklî düşünceyi, Rasyonelizmin ulaşmış olduğu noktayı eleştirir ve eleştirilerini ortaya korken yeri geldiğinde Batı düşüncesine olan saygısını da ifade eder; ama hiçbir zaman Batı düşüncesi ve medeniyetine de hayranlık duymaz ve bunu da şöyle dile getirir:

Batı kültürü kalp ve bakışı bozucudur

Bu uygarlığın ruhu iffetli kalamaz

Ruh temiz olmazsa rahat vicdan,

Yüksek fikir ve ince zevk de bulunmaz.⁷

İkbâl'in en büyük amacı Mutlak Hakîkat'in doğru anlaşılmasıdır. Bunu da ancak dinin sağlayacağını, din sayesinde hakîkatin bütün gerçekliğiyle anlaşılacağını düşünür ve bu yüzden dinin daha çok yaşantısal yönüne ağırlık verir. Dinî tecrübeye büyük önem vermesinin kaynağında da bu vardır. Onun için Whitehead'ın; "Din, içtenlikle kabul edildiğinde ve tam anlamıyla kavrandığında karakter ve kişiliği büsbütün değiştirebilecek güçte genel hakikatler sistemidir"⁸ görüşüne tamamen katılır. İkbâl dini, hakîkate giden yegâne yol olarak kabul eder ve insanın şuurunu aydınlattığını düşünür. Ona göre din, daha geniş ve kapsamlı bir hayatı arar. Dinin asıl öneminin şahsiyeti geliştirmek, kişiye benliğini kazandırmak olduğunu söyler. İkbâl, bu dünyada bir şahsiyet kazanma ve öteki dünyada bu şahsiyeti koruma çabasını kişiye dinin sağlayacağını düşünür. Şahsiyet kavramının, benliğin hakîkati arama çabasının sonu olan bireyselliğin getirdiği sınırlardan kurtulmak olduğunu ifade eder.⁹ "Din, şahsî bir mesele midir?" şeklinde bir soruya cevap ararken, dinin şahsî ve ferdî bir mesele olmasının bir noktada kabul edilebileceğini, çünkü "gerçeği" elde etmek ve ona ulaşmak amacıyla dine dayanan bir kişinin görüşünün ve yaklaşımının her zaman ferdi ve paylaşılmaz olmasının normal olduğunu ve bunun, benliğin nihaî mahiyetinin anlaşılması için de ipucu verdiğini belirtir.¹⁰

5. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 17.

6. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 251.

7. İkbâl, *Doğu'dan Esintiler*, Çev.A. Asrar, Düşünce Yay., İstanbul, 1981, s. 166.

8. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 18.

9. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 29.

10. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 244.

İkbâl'e göre din, insanlık için tek kurtuluş yoludur. O, ruh ve madde birliği ve bütünlüğünden oluşan insan benliğini ancak dinin tamamlayacağını belirtir; çünkü dinin, toplumsal bir düzen yaratan ferdî bir tecrübe olduğunu kabul eder. Temelinin ise imana dayandığını ve imanın da tıpkı bir kuş gibi aklın takip etmesi imkânsız olduğu yolu görebildiğini,¹¹ bu sayede insanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğunu bilmesini ve kendisine verilen emânetin kıymetini anlamasını sağladığını düşünür. İkbâl, imanı muayyen önermelere dayalı pasif bir inanç olarak görmez. O, ender bir iç tecrübenin ortaya çıkardığı canlı bir isbattır. Bu anlamda iman, kalbin bir iç eylemi durumundadır.¹² İmanı bir amel zevki olarak gören İkbâl'e göre, insanın yokluktan varlığa çıkışı iman sayesinde olur. İmanın bu görevi başarması ise amel ilemdir. Bunun geçerliliğinin de gönlü Hz. Muhammed'e bağlamakla mümkün olacağını belirtir ve "İnsan, imanı sayesinde kendini bulur ve bu sayede evrene hâkim olabilir."¹³ der.

İkbâl, düşünce ve duygular dünyasında genişlemenin ancak din yoluyla mümkün olacağını ve dinin aynı zamanda hayat, enerji ve kuvvetin daimi kaynaklarına götüren bir yol olduğunu belirtir.¹⁴ Johann Fück, İkbâl'i vahyedilen Kur'an zemininde sağlam olarak kaldığı hâlde, Batı okulundan modern bilimin metodlarını kendine maleden ve Batı'da bilinmeyen Hint-Müslüman tasavvuf geleneğine bağlı, dinî tecrübe derinliğine sahip bir düşünür olarak görür. Fück, İkbâl'i şekillendirenin de dinî tecrübe olduğunu belirtir.¹⁵ İkbâl, dini anlamada ve yaşamada Hz. Peygamber'in "en güzel örnek" olması vurgusuna dikkati çeker. Bazılarının onu bir psikopat olarak görmek istemelerinin bir şey ifade etmediğini, bilakis, onun arkadaşlarının, insan topluluklarının gıpta edilir liderleri hâline gelmesinin göz ardı edilemeyeceğine vurgu yapar.¹⁶

Dinî Tecrübe Yorumu

İkbâl, dinin gerçek amacının insanın tecrübesini — dinî tecrübesini — açıklamak olduğunu ileri sürmektedir.¹⁷ İkbâl'e göre, dinî hayatın gelişmesinin marifet merhalesindedir ve din kelimesi bu merhaleyi ifade etmek için kullanılır. Bu anlamda İkbâl, dinin, tasavvuf veya Mistisizm adıyla bilindi-

11. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 18.

12. İkbâl, *Cavidname*, Çev. A. Schimmel, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1989, s. 298.

13. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 90.

14. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 250.

15. Annemarie Schimmel, *Muhammed İkbâl*, Çev. S. Özkan, Kültür Bak. Yay., Ank., 1990, s. 179.

16. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 252.

17. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 25.

ğini, bunun ise güya hayattan kaçmak, hayatı inkâr etmek, gerçeğe inanmamak gibi, çağımızın radikal tecrübesinin yargılarıyla haksız yere itham edildiğine dikkati çeker ve bunu doğru bulmaz; çünkü radikal tecrübenin aksine, bu anlamda din, daha geniş ve kapsamlı bir hayatı aramaktadır. İkbâl'in ele alışına göre, esasında din, hayat tecrübesidir ve müsbet bilimden çok daha önce tecrübeyi kendi temeli olarak gerçek kabul etmiştir. Bu itibarla din, suuru aydınlatan bir gayrettir ve bu yönüyle kendi tecrübe seviyesini eleştirmek konusunda da tabîî felsefeden de geri kalmaz.¹⁸ Gerek dinin gerekse bilimin, yöntemlerinin farklı olmasına rağmen nihai gayelerinde birleştiklerini, her ikisinin de hedefinin en büyük gerçeğe ulaşmak olduğunu savunur. O, dinî, Mutlak Hakikate ulaşmada bilimden daha hevesli ve istekli bulur; her ikisi için de “Gerçek” varlığa giden yolun, tecrübenin tertemiz hale getirilmesinden geçtiğini düşünür; biri hakikatin iç niteliğinin, diğeri ise dış niteliğinin değer ve anlamıyla ilgilenir. İkbâl'e göre, bilimsel ve dinî ameliyeler bir bakıma birbirine paraleldirler; her ikisi de aynı dünyanın ayrı ayrı ifadeleridir.¹⁹ Bir anlamda her ikisi de evreni açıklama amacı güder. Fakat bilim bunu, olguları saptama ve açıklamada gözlem ve gözleme dayalı mantıksal düşünmeyle yapar; din ise bunu, inanç ve duygu ile karışık, bir anlamda olgulardan kopuk bir akıl yürütme ile yapar.²⁰ Onun için İkbâl, bu ikisinin birbirine şüpheyle bakmaları yerine, uyumlu bir şekilde yaşayabileceklerini düşünür ve bunun da imkânsız olmadığını savunur.

İkbâl, modern bilime saygı duyabileceğimizi ama bunun yanında, müstakil bir tavırla İslâm'ın öğrettiklerini de modern bilimin ışığı altında yorumlayabileceğimizi ve hatta bunu bizden öncekilerle ters düşmek pahasına da olsa yapabileceğimizi belirtir.²¹ İkbâl, din ve bilimin, birbirinin aynı olmamakla birlikte tamamen de birbirinden kopuk olmadığını ve birinin doğruluğunun diğeriyle de test edilemeyeceğini ifade eder; çünkü her şeyden önce din, belli bir alan üzerinde çalışır, onun için dinî tecrübeyi ele alırken bu hususun da dikkate alınmasını, doğruluğunun bu yönüyle göz önünde bulundurulmasını vurgular.²² İkbâl, bu tecrübenin somut tecrübeye olduğu gibi insanı başka bir âlemle organik olarak bütünleştirebilmesinin mümkün olmadığını kabul eder ve somut tecrübeyi bizzat yaşayıp bu alışkanlıklarını geliştiren çağdaş insanların, hayale dayandığı iddia edilen bu tecrübeye şüpheyle baktıkları için böyle bir hâli yaşamalarının zorlaştığını düşünür.²³

18. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 242.

19. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 259.

20. Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, İst. 1991., s. 26.

21. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 136.

22. M. Aydın, “İkbâl'in Felsefesinde İnsan”, s. 89.

23. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 15.

İkbâl, dinî tecrübenin doğru anlaşılmasını dinin ve ondaki iman olgusunun doğru anlaşılmasına bağlar. Dinin temelini iman olduğunu, imanın ise tıpkı bir kuşa benzediğini ve aklın onu takip etmesinin mümkün olmadığını belirtir ve imanın “görülmez bir yolu” görebileceğini iddia eder; felsefe ve dini mukayese ederken de felsefenin her yetkiye ve yetkiliye şüphe ile baktığını bunun da dindeki iman olgusuyla bağdaşmadığını savunur.²⁴ İkbâl, imanı birtakım kaide ve kurallara sadece pasif bir şekilde inanmak olarak görmez; aksine insanın ender ve engin tecrübeleri sayesinde elde ettiği hayat dolu ve hayat verici inanç ve güven olarak görür.²⁵

İkbâl felsefenin, insanî düşüncenin tartışması yapılmamış farz ve tahminlerin sığınaklarını bir bir ortaya çıkardığını söyler. Bu araştırmanın ise, ya inkârda kaldığını ya da mutlak hakikate varmaya gücünün yetmediğini savunur.²⁶ İkbâl, felsefenin eşyayı akıl ve duyular yoluyla görme ve bundan dolayı da tecrübenin bütün zengin çeşitlerini belli bir sisteme bağlama eğiliminde olduğunu belirtir. İkbâl'e göre felsefe, mutlak hakikati uzaktan gözler; oysa din, mutlak hakikat ile daha yakın bir temas içinde olmak ister; biri teori diğeri ise, yaşanan bir tecrübe, münasebet, samimi yakınlıktır. Bu samimi yakınlığı elde etmek için akıl ve idrak kendinden yükseğe çıkmalı ve dinin dua diye tarif ettiği bir zihni davranışta, bir atılımda bulunmalıdır. O dua ve ibadet ki, der İkbâl, “Hz. Peygamber'in mübarek dudaklarından çıkan son sözler.” olmuşlardır.²⁷

İkbâl'e göre, hakikatte işleyiş bakımından dinin temel prensipleri akli temele, müsbet bilimin doğrularından daha çok ihtiyaç duyar; çünkü her iki duygu da aynı kökenden olup birbirini tamamlamaktadır. Biri, gerçeğin ayrıntıları ile ilgilenirken; öteki, bütününcü inceler. Biri, hakikatin ebediliğini; diğeri, geçiciliğini tahlil eder. Biri, gerçeğin bütününcü varlığı ile mutlu olurken; öbürü, belirli bir bölümünü gözümüzün önüne serer, bütününcü enine boyuna incelemeyi amaçlar. Yeniden canlanmaları için ikisinin de birbirine ihtiyacı vardır; çünkü fonksiyonları ölçüsünde aynı gerçeği görmeye çalışırlar.²⁸

İkbâl, dinî tecrübe ile somut tecrübeyi mukayese ederken, dinî tecrübenin, ilâhî bilgininin bir kaynağı, bir tecellisi olarak ele alınıp incelenmesinin somut tecrübeden önce geldiğini savunur. İnsanın manevî yaşantıya dayanan tecrübesinin kaçınılmaz olduğunun Kur'an tarafından da kabul edildiğini belirtir. Kur'anın, insanın her safhada geçirdiği tecrübelerle aynı derecede önem verdiğini, ancak bununla “İlme'l-yakîn”e ulaşıldığını, mutlak hakikatin gerek dâhili gerekse harici

24. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 18.

25. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 151.

26. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 156.

27. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 90.

28. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 18.

simgelerle ortaya çıktığını söyler. İkbâl için dinî tecrübe veya müsbet tecrübeden birine öncelik vermek gerekirse bu, dinî tecrübe olmalıdır; çünkü o dinî tecrübeyi hakikatle doğrudan, dolaysız olarak bağlantı kurmanın bir şekli olarak kabul eder. Aynı şekilde kişiyi hakikatle doğrudan irtibatlandırarak şeyin Kur'an-ı Kerim'de, "fuad" veya "kalp" kavramları ile karşılandığını belirtir.²⁹ Kalp, iç dünyada bir sezgi bir kavrayıştır. Mevlâna'nın son derece güzel ifadesiyle der, sezgi ve kavrayış güneşin ışınlarıyla beslenir ve bizi hakikatin hisle, idrakle erişilmeyen yönleriyle temasa getirir. İkbâl, Kur'an-ı Kerim'in de savunduğu gibi, kalbin her şeyi gördüğünü söyler ve onun bildirdiklerinin doğru yorumlanabildiği takdirde asla yanlış netice vermeyeceğini savunur; bunun esrareniz ve özel bir yetenek olarak görülmemesini ister. Ona göre, bu tecrübe yolu, herhangi bir tecrübe kadar gerçek ve müsbettir ve bunun psikik, mistik ve tabiatüstü olduğunu söylemenin onun değerini azaltmayacağını düşünür.³⁰

İkbâl, dinî tecrübeyi sadece hayale dayalı bir şeymiş gibi görmenin yanlış olduğunu ve tasavvuf edebiyatının canlılığının bunu yalanlamaya yetecek zenginlikte olduğunu hatırlatır. İnsanî tecrübeyi bir gerçek olarak kabul etmek ve bunun mistik ve duygusal olduğu sanılan diğer seviyelerini reddetmek için herhangi bir sebep yoktur. İkbâl'e göre dinî tecrübe gerçekleri, diğer insanî tecrübe ve gerçeklerinin birer parçasıdır ve yorumlama yoluyla bilgi sağlama kabiliyeti bakımından bu gerçeğin diğer gerçeklerden farkı yoktur.³¹ Üstelik beşerî tecrübenin bu kısmının araştırılmasının sakıncalı veya saygısız bir tarafının da olamayacağını ifade eder. İkbâl, bu tecrübenin peygamberler ve veliler düzeyinde yaşandığını iddia eder. Mutasavvıf, der İkbâl, "Tevhid'in verdiği iç huzurundan ayrılıp madde âlemine dönmeyi arzu etmez; zorunlu olarak dönünce de madde âlemine bu dönüş beşer için pek fazla bir şey sağlamaz; çünkü nebiler ve peygamberlerin dönüşü yaratıcı mahiyettedir. Peygamberler tarihe yön veren güçleri kontrol edip bu sûretle yeni gayeler, dünya kurmak amacıyla geri dönerler ve kendilerini zaman akışına bırakırlar. İkbâl'e göre, velilerin tevhid yolunda elde ettiği huzur son hedeftir; hâlbuki peygamberlerde tevhid insanın dünyasını tamamiyle değiştirecek şekilde ayarlanmıştır ve dünyayı sarsacak psikolojik güçler uyandırır. Peygamberlerin en büyük arzusu kendi dinî yaşantılarının dünyada yaşayan bir kudret hâline dönüşmesidir. Bu bakımdan peygamberin madde âlemine dönüşü adeta kendi dinî tecrübesinin değerini belirleyen, bir nevî, ameli imtihan anlamına gelir. İkbâl, bir nebînin dinî tecrübesinin değeri hakkında hüküm vermenin bir yolu da yarattığı insan tipinin ve tebliğlerinin ruhundan doğan kültür dünyasının incelenmesiyle mümkündür.³²

29. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 34.

30. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 34.

31. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 35.

32. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, ss. 171-172.

Fazlurrahman, Hz. Muhammed'in İslâm'ı tebliği sırasında ortaya çıkan “nebilik şuuru”nun canlı ve güçlü bir ruhanî tecrübeye dayandığını, bu tecrübe ve ru'yet hallerine ilişkin tasvirlerin daha çok, Mekke dönemine ait olduğunu, Medine döneminde ise dinî-ahlâkî idarenin gittikçe ilerlediğini ve ruhanî tecrübeye ait atıflara pek rastlanmadığını belirtir ve bu durumun nebilik şuuruyla da tam bir uygunluk teşkil ettiğini ifade eder. Daha sonraki dönemlerde yaşamış olan sufilerin Hz. Muhammed'in ruhanî mirasını takip ettiklerini öne sürmelerinin de tarihi açıdan tartışma konusu olmakla birlikte büsbütün hayal ürünü olarak reddedilmeyeceğini vurgular.³³

Dinî tecrübenin mahiyeti izah edilmeye çalışılırken, sûfilerin yaşamış olduğu vecd halleriyle benzerliklerine dikkat çekilir. Sûfinin bu hal üzereyken farklı bir şuur hâli yaşadığı, zaman ve mekân sınırlarının üzerine çıktığını düşünülmemektedir. Vahyin geliş şekillerine baktığımızda da benzeri bir durumun gerçekliğinden bahsedilebilir. Vahyin geldiği esnada Hz. Peygamber'in çevresinden tamamen soyutlandığı, farklı bir şuur hâline büründüğü görülmektedir. Dışardan bakıldığında uyku ve bayılmaya benzer bir hâl meydana geldiğinden, görenler onu, uyuyor yahut bayılmış sanırlar. Hâlbuki bu hallerden hiçbirisi söz konusu değildir. Hakikatte kendileri horuldama hâlinde iseler de ruhları tanrısal cezbeden ötürü yüce olan ruhlar ve meleklerle ruhanî münasebet ve temaslarda bulunup bunları müşahedeye dalmış oldukları için beşer anlayışının büsbütün dışında bir durumdadırlar. Bu cezbe anında peygamberler fısıldıyarak söylenen şeyleri işitirler ve anırlar.³⁴

İkbâl, dinî tecrübenin ilk hassas tenkidçisi olarak da Hz. Peygamber'i gösterir. Bunun için de Hz. Peygamber'in, bir Yahudi gencin çeşitli hâleti ruhiyelerini gözlemlesini, durumunu tahlil etmek için çeşitli sorular sormasını hatırlatır. Peygamber, İbn-i Sayyad isimli gencin hâleti ruhiyesini ve vecd hâlini takip ederken bir defasında bir ağacın arkasında saklanarak onun mırıldanmalarını dinler; çocuğun annesi Peygamber'in yaklaştığını fark edince çocuğu ikaz eder. Bunun üzerine çocuk tavrını derhal değiştirir. Hz. Peygamber; “Annesi çocuğa karışmasaydı mesele aydınlanmış olacaktı.” der.³⁵ İkbâl, Hz. Peygamber'in yanında bulunan sahabelerden bazılarının ve olayı kayda geçiren daha sonraki muhaddislerin maalesef bu tutumu doğru anlayamadıklarını, Hz. Peygamber'in bu durumu incelemedeki anlam ve değerini sezen ilk Müslüman ilim adamının İbn-i Haldun olduğunu belirtir. İkbâl, İbn-i Haldun'un mistik şuurun muhtevasına tenkidçi bir tavırla yaklaşıp çağdaş şuur altı kişilik varsayımı-

33. Fazlurrahman, *İslâm*, Çev. M. Aydın, M. Dağ, Ankara, 1992, ss. 178-179.

34. İbn-i Haldun, *Mukaddime*, Çev. Z. K. Ugan, M.E.B.Y. Ankara, 1990. s. 241.

35. Muhammed bin İsmail el-Buhari, *es-Sahih*, Ter: Kamil Miras, CiIt.4, Ankara, 1985, s. 519.

na hemen hemen yaklaştığına işaret eder.³⁶ S. Vahidüddin ise, “İkbâl, aslında bilimsel araştırmanın başlangıcı ile hiçbir ilgisi olmayan Hz. Peygamber’in Yahudi genç ile ilgili olayı açıklamak üzere burada gereksiz olarak mistik ve peygamberî şuur ayrımı yapmaktadır.” der.³⁷

İkbâl, velayet ve nübüvvet şuurı arasındaki temel psikolojik farkı anlamaktan aciz olan Prof. MacDonald ve onun bağlı bulunduğu Psikik Araştırmalar Cemiyeti’nin bilinen metodlarına uygun olarak bir peygamberin bunalım geçiren bir çocuğun durumunu incelemedeki merakını “komik” bulmasını, onun Kur’an-ı Kerim’in asıl ruh ve mesajını idrak edememiş olmasına bağlar ve modern psikolojinin, mistik şuurun muhtevasının incelenmesinin önemini henüz kavradığını, bizim akıl, şuur muhtevasını inceleyecek bir bilimsel yöntemi hâlâ bulamadığımızı iddia eder.³⁸

Psikalanistler, mistik halleri birer psiko-nörotik araz olarak izah etmeye çalışmışlardır. Freud’un doktrininin tamamı gibi, bu konudaki görüşü de, esas olarak bastırılmış, açık ifadesini bulamamış cinsî istekleri ele alır. Mistik, tıpkı bir psikonevroz hastası gibi bastırılmış cinsî ilcalarını, başka kılıflar içinde ortaya koyan kimsedir. İkbâl, dinî şuur muhtevasının içeriğini Freud’un koyduğu şekilde basit değerlendirmenin ve dinî tecrübelerin birer cinsel muharrikin ürünü olduğunu söylemenin tamamen yanlış olduğunu savunur; çünkü, şuurun her iki çeşidi - dini ve cinsi birbirine zıd değilse de nitelikleri, nicelikleri, amaçları ve doğurdıkları hareketler bakımından birbirinden kesinlikle ayırırlar. Gerçek olan, bir dinî vecd ve heyecan hâlinde, bir anlamda kendi kişiliğimizin dar çerçevesi dışında bir pratik gerçeği öğrenmiş bulunmamızdır. İkbâl’e göre, dinî cezbe, benliğimizi derinliklerine kadar sarsan şiddetinden dolayı psikoloğun gözünde şuuraltı olay gibi görünür. Her ilimde olduğu gibi zevk, şevk ve heyecanda meydana gelen azalma ve yükselmeye göre, bilgimizin konusu olan şeyin, dış görünümü de küçülür veya büyür.³⁹ İkbâl, önemli olan kişiliğimizin bütün yapısını güçlendiren şey ne ise bizim için en hakiki olanın o olduğunu düşünür.

İkbâl dinî vecd ve cezbe hâlini yalnız psikolojik bir metod, bir çeşit bilim diye açıklamanın da doğru olmayacağını belirtir. Bu şekilde takip edilebilecek bir metod, Locke ve Hume gibi çağdaş psikologlar tarafından yapılan çalışmalara benzer şekilde başarısız kalmaya mahkûmdur, der.⁴⁰ İkbâl’in iddiasına göre, dinî tecrübe, aklî ve mantıkî yanı ağır basan bir duygu hâlidir. Bu duygunun

36. İkbâl, *İslâm’da Dini Düşünce*, s. 35.

37. S. Vahidüddin. “İkbâl’in İslâm’a Yaklaşımı Üzerine Tenkidçi Bir Değerlendirme”, Çev. Ü. Günay, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Der. Sayı: 9. Kayseri, 1996, s. 174.

38. İkbâl, *İslâm’da Dini Düşünce*, s. 36.

39. İkbâl, *İslâm’da Dini Düşünce*, s. 46.

40. İkbâl, *İslâm’da Dini Düşünce*, s. 47.

muhtevası, sadece doğrulanması amacıyla bir başkasına aktarılamaz. Bu tecrübe hâlinin tamamen açıklanamaz gibi değerlendirilmesini de doğru bulmaz. O, bu tecrübe için bilimin başka şekillerine uygulanabilen ölçülerden farklı olmayan ölçülerin bulunduğunu savunur. Bu ölçüleri ise aklî ve amelî ölçüler olarak ifade eder. Aklî testten amacının tenkidî yorum olduğunu belirtir. Yani, insan tecrübesinde somut karşılığı bulunan bir şey olmadan ve çoğunlukla, aynı niteliği olan ve dinî tecrübeyle belirlenen bir gerçeğe götüren yorum ve tefsirdir.⁴¹

Dini, bir hayat tecrübesi olarak gören İkbâl, dinin tecrübeyi, müsbet bilimden çok daha önce, kendi temeli olarak kabul ettiğini belirtir. Bu itibarla, der İkbâl, din, insan şuurunu aydınlatan bir gayedir ve bu şekliyle kendi tecrübesini eleştirme konusunda tabîî felsefeden de geri kalmaz.⁴² Dinî tecrübenin başkalarıyla paylaşılmasının, dindar kişinin tutmuş olduğu yolun yanlış ya da faydasız olduğu şeklinde anlaşılacağını; aksine, bu tecrübenin, benliğin mahiyetinin anlaşılmasına ipucu verdiğini düşünür.⁴³

Yüce bir tecrübe şekli olarak gördüğü dini, hakikate giden yegâne yol olarak kabul eden İkbâl'e göre, dinî tecrübe sahibi, mücadelesinin nihaî hedefi yüzünden düşünce ve davranışını düzeltmek amacıyla müsbet bilimin "hayatî yalan ve sırf güya" diye adlandırdığı şeyle yetinmez. Mutlak hakikatin nihaî mahiyetine gelince; İkbâl'e göre, müsbet bilimin yolunda herhangi bir engel veya tehlike yoktur. Ama din, böyle bir tehlikeyi göze almakla, bu tecrübeyi kendine sindiren ferdi hayat ve tecrübenin merkezi olarak ego veya benliğin, bütün hayatı tehlikeye girmiş olur. İkbâl, iddia edildiği gibi, insanın nihaî kaderinin tayininde önemli ve etkili bir rol oynayan davranışın sadece hayal üzerine kurulamayacağını belirtir.⁴⁴

Neticede İkbâl, dinî tecrübenin bir muamma gibi anlaşılmasına gerek yoktur, hatta ona göre dinî tecrübe sadece heyecan uyandırıcı bir şey olarak da görülemez. Bu tecrübe hâline ulaşmak için İslâm'da ibadet sırasında müzik ve şarkının yasaklandığını hatırlatır. İslâm, ferdi mürakebenin muhtemel toplum aleyhtarı etkilerini ortadan kaldırmak için cemaatla namazı telkin etmiştir. Bu hâliyle elde edilen tecrübe tamamen tabîî bir tecrübedir. Bu tecrübe insanoğlunun benliğinin salt düşünce sınırının ötesine çıkması, ebedî hayatı benimsemesi ve kendi geçici durumunu telafi etmesi anlamına gelir. İslâm tasavvuf tarihi bu tecrübenin çok önemli bir tecrübe olduğunu ortaya koymuştur.⁴⁵ Şimdi İkbâl'göre bu tecrübenin özelliklerini görelim.

41. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 48.

42. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 242.

43. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 144.

44. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 245.

45. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 261.

Dinî Tecrübenin Özellikleri

İkbâl'in ele aldığı şekliyle dinî tecrübenin özelliklerini şöyle sıralayabiliriz:

1. İkbâl, bu tecrübenin birinci özelliği olarak onun yakînen bilinmesini gösterir. Fakat İkbâl'in burada dikkati çekmek istediği husus, bu tecrübenin, yaşanan bir hâlin diğer birtakım manevî sarhoşluk, bağımlık hallerinden ayrı olduğunu yönündedir.⁴⁶ Bu tecrübe anında hissedilen hayret, zevk, şükür ve umutsuzluk gibi teessür ve infialler derin ve yoğundur. Bu tecrübe zapt edicidir, basit ve yalınkat bir biçimde yaşanmaz, dikkati ve bütün kişiliği tutar.⁴⁷ Bu tecrübenin en belirgin özelliği, onun doğrudan vuku bulmasıdır. Nasıl ki normal tecrübenin sahaları dış dünya hakkındaki bilgimizle ilgili sezîş ve verilerin yorumlanmasına bağlıysa diyor İkbâl, mistik tecrübenin kapsamı da Allah hakkındaki bilgimizin açıklanmasına ve yorumlanmasına bağlıdır. Mistik tecrübenin doğrudan, araçsız olmasındaki anlamının ise diğer şeyler gibi, Allah'ı da bilmemize bağlı olmasıdır. Allah bir şey ya da olgu değildir. O, bilinen, tecrübeye dayanmayan, yalnız karşılıklı ilişkilerde bulunan birtakım kavramlardan ibaret bir sistem değildir.⁴⁸
2. İkbâl ikinci özellik olarak mistik tecrübenin bütünlüğünün tahlil edilemez oluşunu gösterir. Örnek olarak da, diyor İkbâl, ben bir masayı görünce o tek masa deneyi aracılığıyla sayısız deney verilerini elimde toplamış oluyorum. Önüme gelen çok sayıda verilerden sadece belirli bir zaman ve mekân düzenine girenleri seçip, masa ile ilgili olarak bir araya topluyorum. İkbâl'e göre, mistik durumda fikir her ne kadar canlı ve zengin olursa olsun asgari seviyeye iniyor, böyle bir analize imkân bırakmıyor. Ancak mistik hâl ile alelade mantıkî şuur arasındaki fark, şurardan ilginin kesilmesi anlamına gelmez. Çünkü her iki hâlde de bize hâkim olan şey, mutlak hakikattir. İkbâl'in yorumuna göre mistik hâl, bizi mutlak hakikatin küllî kısmıyla temasa getirir. Bu kısımda birbirine zıt olmayan muharrikler birleşerek tahlil edilemeyecek bir birlik oluştururlar. Bu öyle bir birliktir ki, ihtiva ettiği şeyler arasında özne-nesne farkı tamamiyle ortadan kalkar.⁴⁹
3. Üçüncü özellik olarak bu tecrübe, mistik ya da mutasavvıfın hâlinin her şeyden üstün, her şeye egemen ve bir an için tecrübeyi yaşayanın ferdî şahsiyetini aşan yegâne ve olağanüstü diğer zat ile yakın ilişki kurma-

46. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 37.

47. T. Koç, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri, 1995, s. 194.

48. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 37.

49. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 37-38.

sıdır. O, Bu tecrübenin subjektifliğinin sisli dünyasına çekilmemesini istiyor. Allah'ın vasıtasız bir şekilde diğer bir zat olarak yakînen ve şahsen tecrübe edilmesi, yaşanması imkânı var mıdır? sorusu sizin aklınıza geliyorsa diyor İkbâl, buna cevap olarak sadece mistik hâlin pasif oluşu, zat ile değil, tecrübeye konu olan zatın gerçek, diğerlerinin kesin olarak yanlış olduğunu kanıtlamaz. Aslında bu sorunun zihnimizde belirmesinin nedenini bizim hiç itiraz etmeden dış dünya ile ilgili duygu-seziş aracılığıyla elde ettiğimiz şeylerin, bilginin her çeşidini teşkil ettiğini savunmamızdır. İkbâl diyor ki; “Eğer böyle olsaydı kendimizin ve varlığımızın gerçek olup olmadığının bir anlamı kalmazdı”. Bunu günlük hayattan bir örnekle şöyle izah ediyor: Bizim toplumsal hayatta başkalarının aklından geçeni bilmemize imkân yoktur. Fakat bunun tek kaynağı, onun benimkine benzer bedensel hareketleridir ve işte bu hareketlere dayanarak yanımda bilinçli ve akıllı bir yaratığın daha olduğunu farkına varıyorum. Bu örneği mistik tecrübenin dolaysız, niteliğinin emsalsiz olduğunu vurgulamak için veriyor. İkbâl, bunun olağan tecrübemizle bir çeşit benzerliği vardır ve belki de aynı sınıfa aittir, diyor.⁵⁰

4. İkbâl'e göre, bu tecrübenin dördüncü özelliği, mistik durumların düşüncelerden çok, duygularla ilgili olmasıdır. Bir peygamberin, mutasavvıfın veya kişinin kendi dinî tecrübesinin muhtevasıyla ilgili yaptığı açıklama ve yorumlama başkalarına mantıkî önermelerle aktarılabilir. Ama muhtevanın kendisi ise bu yolla iletilemez. İkbâl, “Bir vahy ile ya bir perde arkasından yahut bir elçi gönderip kendisi istemediği sürece Allah'ın hiçbir insanla konuşması mümkün olmamıştır. “Şüphesiz o çok yüce ve mutlak bir hüküm ve hikmet sahibidir.” âyetinin bu tecrübenin muhtevasını değil, psikolojisinin anlatılmaya çalışıldığını belirtir.⁵¹

Mistik tecrübenin başkalarına aktarılabilmesinin mümkün olmayışı, aslında, onun mantık kurallarına dayanmayan, anlaşılabilir bir duygudan ibaret olmasıdır. Bununla beraber, diğer tüm duygular gibi mistik duygunun akılla ilgili bir unsur taşıdığı da göz önünde bulundurulmalıdır. Bu unsur sayesinde mistik tecrübeye de düşüncenin belirtileri görülebilir. Gerçekte duygu kendini ifade etmek için her zaman düşünceye başvurur. Dahası, derinliğine incek olursak diyor İkbâl, duygu ve düşüncenin, aynı iç tecrübenin zamanla ilgili olan veya olmayan iki yanı olduğunu görürüz.⁵²

İkbâl bu konuda E. Hocking'ın görüşünü aktarır ve ‘duygunun sona erdiği duygu dışı şey nedir?’ sorusuna cevabının nesnelere idraki olduğunu söylü-

50. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, ss. 38-39.

51. Şurâ, 42/5.

52. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 40.

yor. His, tam şuurlu zâtın istikrarsızlığıdır. Bu zâtın istikrarını kazandıracak şey de, sınırlarının içinde değil, ötesindedir. Duygu dışarıya itişir, düşünce dışarıya haber vermektir. Hiçbir duygu, kendi hedefini bilmeyecek kadar kör değildir. Zihnimizde bir duygu belirir belirmez duyulan şey, düşüncede, onun ayrılmaz bir parçası olarak bu duyguya katılır. Yönü belirsiz olan bir duygunun gerçekleşmesi, istikameti olmayan bir hareketin gerçekleşmesi kadar imkânsızdır ve bu istikamet, bazı amaç ve hedeflerin işaretidir. Bazı durumlarda, istikametsiz gibi gördüğümüz belirsiz şuur halleri vardır. Ancak böyle durumlarda duygunun aynı şekilde etkisiz ve durgun olduğuna dikkat edilmelidir. Duygu her zaman duygu sahibinin dışında ve ötesinde bir şeye işaret eder. Sanki zâti o tarafa götürmektedir. Öyle ki; oraya götürdüğü zaman vazifesi biter.⁵³ İkbâl bu fikirlerden çıkarımlar yaparak duygunun temel niteliğinin düşünceyi içerdiğini ve dinin de bu duyguyla başladığını belirtir. Ancak din hiçbir zaman kendisini bu duygudan ibaret olarak kabul etmemiş, aksine, metafiziği de sürekli olarak elde etmeye çalışmıştır. İkbâl, duygu ile düşünce arasındaki bağı şöyle görür: Belirsiz bir duygu kendisini her zaman düşünce aracılığıyla ifade etmek için çaba harcar. Düşünce bizzat kendi vücuduyla gözle görülür varlığını buluverir. O sebeple fikir ile kelimenin aynı anda duygunun rahminden çıktığını söylemek yanlış olmaz.⁵⁴ Dinî tecrübenin bir başka kimseye aktarılmaması, gözü görmeyen kimseye kırmızıyı anlatmaya benziyor, diyor İbnu'l-Arabî. Vecdi de buna benzetiyor.⁵⁵ O, yaşamayana anlatılamaz. “Tatmayan bilmez” sözüyle kastedilen bu olsa gerek.

5. Mistik tecrübenin beşinci özelliği bu hâlin sürekli olmayışıdır. Böyle olmasına rağmen mistik durumların, yaşayan üzerinde derin, güven izleri bıraktığı bir gerçektir. İster tasavvuf ehli olsun ister peygamber olsun, her ikisi de eninde sonunda normal tecrübenin tabii sınırlarına dönerler.⁵⁶ Ama peygamberin dönüşü, insanoğlu için sonsuz mânâ ve gayelerle doludur.

Dinî Tecrübe-Benlik İlişkisi

İkbâl, ego tecrübesini Tanrı tecrübesinin bir şartı olarak kabul eder ve “Allah’ı daha açık görmek istersen egoyu daha açık görmeyi öğren.” der.⁵⁷ İkbâl’e göre, hem ego tecrübesi hem de Tanrı tecrübesi bilhassa dua ve münacatta belirlemektedir; Allah insanların dualarına cevap vereceğini vaad etmek sûretiyle

53. İkbâl, *İslâm’da Dini Düşünce*, s. 41.

54. İkbâl, *İslâm’da Dini Düşünce*, s. 42.

55. M. Aydın, “İkbâl’in Felsefesinde İnsan”, s. 88.

56. İkbâl, *İslâm’da Dini Düşünce*, s. 42.

57. İkbâl, *Cavidname*, s. 35.

bir ego olduğunu göstermiştir; çünkü yalnız bir ego tarafından böyle bir vad gelebilir. İkbâl, “Bana dua edin karşılık vereyim”⁵⁸ âyetini insanın kıymeti, şahsiyet oluşunun vurgulandığı şeklinde yorumlar. İnsan, dua ve münacaat anında Allah’la karşı karşıya gelebildiği gibi, yaratıcı amelde de onu yakalayabilir. O, insanın yalnız büyük amelde kendi egosunu - şahsiyetini kaybetmeden - Allah’la birleşip zaman ve mekân hududunu aşacağını ifade etmekte ve amelî murakabenin en büyük şekli olarak duayı göstermektedir.⁵⁹

İkbâl, ilk zamanlar tasavvufu acımasızca eleştirmiştir. Sebebi ise, tasavvufun şahsiyete hiç değer vermemesi, şahsiyetin inkişafına mâni olduğu şeklindeki düşüncesidir. Fakat daha sonraları mürşit kabul ettiği, Mevlâna’nın bütün beyitlerinde, yalnız ego, şahsiyet, faaliyet ve aşk ülkülerini bulmuştur. *Esrar-ı Hodi*’den başlayarak *Armagan—ı Hicaz*’a kadar, şairi daima doğru yolda kılavuzlayan Mevlâna olmuştur. Onun için İkbâl’i anlamadan önce Mevlâna’yı anlamak gerekmektedir.⁶⁰ A. Schimmel, “İkbâl’in felsefesi ve şiirlerinde ifade ettiği fikirleri araştırılacak olursa, geniş bir temelin üzerinde ego ehrâmının yükseldiği görülür. Bu ehrâmı inşa edebilmek için ise Şark ve Garb’dan örnekler getirmiş, kendine mahsus olmakla birlikte başkalarına da bir numûne ve örnek olabilecek kadar bir sistem oluşturmuş, bunun temelini de Kur’an ve Sünnet’e dayandırmıştır.”⁶¹ diyor. İkbâl, benlik kavramına şiirlerinde ve yazılarında geniş olarak yer vermiş, birçok yerde onun temelini aşka ve sevgiye dayandırmıştır. Aşk olmadan “ben”, kendi imkân ve kabiliyetlerini asla gerçekleştiremez. “Ben”, aşk sayesinde başka benlere açılır, böylece toplum hayatı kurlur; bir şiirinde bunu şöyle ifade eder:

Adı benlik olan o nur noktası bizim toprağımızın altında yatan, hayat kıvılcımıdır.

Onun cevheri sevgiyle alevlenir, içinde barındırdığı, imkân sevgiyle gelişir.

Onun özü aşktan ateş alır.⁶²

İkbâl, benliğin başkasından bir şey istemekle parça parça yıkılacağını düşünür.⁶³ Onun için de, benliği bir şeyler isteyerek yıkmak yerine, ona asıl işlevini kazandırmak, kendi yapmak için çaba göstermek gerekir. Onu kendi yapacak ve gücünü verecek şeyin ise sevgi olduğunu, eğer sevgiyle sağlamlaşırsa gücüyle bütün âlemi emri altına alacağını iddia eder.⁶⁴ İkbâl, kâinattaki bütün düze-

58. Mü’minun, 23/60.

59. İkbâl, *Cavidname*, s. 35.

60. Nazır Qaiser, *Rumi’s Impact on Iqbal’s, Religions Thought*, Lahore, 1977, s. 142.

61. İkbâl, *Cavidname*, s. 22.

62. İkbâl, *Benlik ve Toplum*, Çev. Ali Yüksel, Eksen Yay., İstanbul, 1980, s. 35.

63. İkbâl, *Cavidname*, s. 39.

64. İkbâl, *Cavidname*, s. 41.

nin aslında benlik olduğunu, “benlik”le olduğunu iddia eder.⁶⁵ İkbâl’in ifadeyle dünya bir “ben”, Allah ise “Mutlak Ben” ve ayrıca her atom birer “ben”dir. Öyle ise, şeyleri, olgu ve olayları anlayabilmek için “ben”den, benlik kavramından yola çıkmak gerekir.⁶⁶ Burada bizim için önemli olan ise “insan beni” ile “Mutlak Ben”in ilişkisidir. Çünkü dinin, yaşanan tecrübe boyutu bu iki benin ilişkisine, daha doğrusu “insan beni”nin “Mutlak Ben” ile nasıl ilişkiye girdiğine bağlıdır.

“İnsan beni”nin “Mutlak Ben” ile olan ilişkisine geçmeden önce burada bir şeye dikkat çekmemiz gerekiyor. İkbâl, şiirlerinde ve felsefi yazılarında Tanrı’yı “Nihai Ben” olarak tanımlıyor ve evreni sadece “onun yaratıcı aktivitesinin sonsuz dâhili imkânı, kısmî bir anlatımı” şeklinde telâkki ediyor. Bu, Allah’ı âlemlerin rabbi addeden Kur’an’ın öğretisi ile uyuşabilir. Ayrıca İkbâl, uzay, zaman, madde ve düşünceyi, Tanrı’nın kendilerine hür, yaratıcı enerji attığı yorumlar olarak görür ve şöyle der: “İlâhî enerjinin her bir atomu varlık mertebesinde aşağı bir derecede de olsa bir ego’dur. Fakat egoluğun anlatımında dereceler mevcuttur. Tüm varlık serisinde bir baştan öbür başa egoluğun tadrîcen yükselen noktası insanda kemâliyete erişinceye kadar uzanıp gider”.⁶⁷ “İkbâl’in İslâm’a yaklaşımı üzere tenkidçi bir değerlendirme” başlığı altında bir yazı kaleme alan S. Vahidüddin, İkbâl’in ferdiyet üzerine olan bütün ısrarına rağmen, tüm detayları içerisinde dünyanın, “Büyük Ben”in bizâtihi izhari olduğunu izah ederken, onun panteistik bir anlatım tarzından kaçınmadığını, bunun da Tanrı için bizzat kendini sonlu, egoluğunu değişik seviyelerde izhar etmek anlamına geleceğini” belirtiyor.⁶⁸

Burada şunu da belirtmekte yarar var ki İkbâl, “ben” kelimesinin karşılığı olarak Farsça “hôdi”, İngilizce “self” veya “ego”yu kullanmış, fakat bunların günlük dilde kullanıldığı şekildeki menfî anlamını dikkate almamıştır. Ben, diyor İkbâl, söz konusu kelime ile insanın kendi varlığını tanımasını, kendi kendine güvenmesini ve dayanmasını, kendi kendine saygı duymasını, kendi imkân ve kabiliyetlerini ortaya koymasını kastediyorum. Bütün bunların insan için, hayat için son derece önemli olduğunu anlatmak istiyorum. İkbâl, benim kullandığım anlamda *hodi* kelimesiyle tezahürî bencillik, gurur, öfke, v.s. olan enaniyet duygusunun hiçbir ilgisi yoktur,⁶⁹ diyor.

İkbâl’e göre benlik, daima eşsiz bir birliği elde etmeyi arzular. Ama kâmiî ve kusursuz birlik hâline gelebilmesi için de ego veya benliğin çeşitli çevrelere

65. İkbâl, *Cavidname*, s. 29.

66. M. Aydın, “İkbâl’in Felsefesinde İnsan”, A.Ü.İ.F. Dergisi, Cilt. 19, s. 83.

67. İkbâl, *İslâm’da Dini Düşünce*, s. 145.

68. S.Vahidüddin, *a.g.e.* s. 176.

69. M. Aydın, “İkbâl’in Felsefesinde İnsan”, A.Ü.İ.F. Dergisi, Cilt: 19, s. 83.

ihtiyacı olduğunu düşünür. Bu çevreleri İkbâl, mistik / mutasavvıf çevreler olarak kabul ediyor ve bu çevrelerde nefsin terbiyesi için takip edilen metodlara işaret ediyor.⁷⁰ İkbâl, onun için, nefis murakabesine dalmayı “içi arındırma”yı, benliği bulmanın vazgeçilmez şartı sayıyor. Ona göre, arınmış bu iç âlem, mutlaka dışa yansımalıdır; çünkü dinî hayatın en yüksek derecesini yaşayan Peygamber’in Sünnet’i bunu emreder. İkbâl’e göre Peygamber, mi’raç ile şereflenmesine rağmen dünyaya sırt çevirmemiştir. Öyle ise, diyor İkbâl, sûfi, Ganhonlu Abdu’l-Kuddüs’ün, “Eğer ben aynı noktaya erişseydim bir daha geri dönmezdim.”⁷¹ demesi doğru değildir. İkbâl’in nazarında, Allah’ın, hem halvette hem de cilvette bulunmasına rağmen halvet bir başlangıç, cilvet ise sonudur.⁷² İkbâl, “Ego veya benlik, mahiyeti gereği birden fazla düzeni tasavvur edebilir, vücut için tek bir mekân olduğu hâlde ego için böyle bir şeye gerek yoktur.”⁷³ diyor. Kabul etmemiz gerekir ki, bir bakıma kendi varlığımızı anlamamız ve Tanrı’nın varlığını anlamamızın en iyi yolu “ben”in, “ego”nun mantığını anlamadan geçeri.⁷⁴ İkbâl, “Mutlak Hakikat-ı bir ego veya benlik olarak düşlüyorum, şunu da ilave edeyim ki” diyor, “mutlak egodan ancak egolar doğar. Mutlak Zat veya Ego’nun yaratıcı kudreti ki onda amel ve fikir aynıdır, ego birliği olarak çalışır.”⁷⁵ Çünkü ego, “Nihaî Hakikat” veya “Nihaî Ego”nun hayat hürriyetini paylaşır. Nihaî Ego, özel girişime muktedir, aynı zamanda bitimli ve geçici bir egonun zuhuruna imkân tanımıştır.⁷⁶ İki ego arasında ise, çok içten bir ilişki söz konusudur; ama Nihai Ego karşısında insanî ego, zaman içinde bir başlangıca sahiptir. İkbâl bu görüşü, Kur’an’ın da savunduğunu ve onun zamandan önce var olmasının mümkün olmadığını belirtir.⁷⁷

İkbâl, İslâmiyet’in egoyu, hayat ve özgürlüğün nihaî kaynağının yakınına getirdiğini ve bununla da ona öz kişiliğini kazandırdığını düşünür. Bu şekilde öz kişiliğini kazanan benlik, sevk ve idare edici bir işlev görür.⁷⁸ Bunun da Kur’an’ı Kerim’de “Sana ruhu soruyorlar, de ki; O Rabbimin emrindedir.”⁷⁹âyetiyle açıkça dile getirildiğini belirtir. İkbâl, bu âyeti yorumlarken “halk” ve “emr” kelimelerine dikkati çeker. Buradaki “halk,” yaratma, ortaya çıkarmadır. “emr” ise, emir veya direktif demektir. Nitekim Kur’an’ı Kerim’de, “Yaratılış ve Emir

70. İkbâl, *İslâm’da Dini Düşünce*, s. 215.

71. İkbâl, *İslâm’da Dini Düşünce*, s. 171.

72. İkbâl, *Cavidname*, Beyt 428.

73. İkbâl, *İslâm’da Dini Düşünce*, s. 138.

74. Turan Koç, *Din Dili*, s. 30.

75. İkbâl, *İslâm’da Dini Düşünce*, s. 102.

76. İkbâl, *İslâm’da Dini Düşünce*, s. 150.

77. İkbâl, *İslâm’da Dini Düşünce*, s. 160.

78. İkbâl, *İslâm’da Dini Düşünce*, s. 143.

79. İsra, 17/85.

ona mahsustur” deniliyor. Her ne kadar İlâhî emrin ego (benlik) birlikleri hâlinde ne şekilde işlediğini bilmez isek de, yukarıda gördüğümüz Âyet-i Kerime’den ruhun gerçek mahiyetinin sevk ve idare edici olduğunu, Zâtı İlâhî’nin sevk ve idare edici kudretinden kaynaklandığını anlıyorum, diyor İkbâl. Ona göre ruhun gerçek mahiyeti, sevk ve idare edici özelliği önemlidir.⁸⁰ Böyle bir özelliğe sahip olması onun tek ve muaayyen bir varlık olmasını gerektirmektedir. İkbâl, “De ki, herkes yaratılıştaki kendi aslî tabiatına göre davranır. Rab-bimiz kimin daha çok hidayet üzere olduğunu en iyi bilir.”⁸¹ âyetinde geçen “ya’melü” kelimesini, bir “şey” değil, bir “fiil” olarak yorumlar. Ben’in tecrübesi, birbiriyle bağlantılı olan ve yön verici bir gaye tarafından birlik içinde tutulan fiiller dizisidir. Onun bütün realitesi yön verici davranışında saklıdır. İkbâl, bu durumda benim kişiliğimi, verdiğim hükümlerde, iradeli davranışlarımda, gaye ve ümitlerimde aramak, anlamak ve takdir etmek zorundasınız, diyor.⁸²

İslâm’da dinî tecrübenin tarihini şematize ederken İkbâl, bunun Hz. Peygamber’de “insanda ilâhî ahlâkın ortaya çıkması”⁸³ biçiminde, Hallac’da, “Ene’l—Hak”, Hz. Ali’de, “Ben konuşan Kur’an’ım.”, Beyazid’de “Ma’azam eş-şani” (Şanım yücedir), ifadeleriyle dile geldiğini belirtir. İslâmiyet’in daha yüksek düzeydeki tasavvufunda birleştirici tecrübe, sonsuz Ego’ya karışmak sûretiyle fâni, bitimli veya geçici egonun kendi varlığını yok etmesi değildir, diyor. Aksine sonsuz benlik veya egonun fâni benliğin sevgi dolu kucağına girmesidir. Esasında ifade edilemeyen mantıken kavranması mümkün olmayan sadece âşıklara has bu tecrübeyi İkbâl bir beyitinde şöyle izah ediyor:

Bir Ben’in, bir Ben’e sığması imkânsızdır;

Bir Ben, Ben’in cevheri olmalıdır ki bu kemaldır.⁸⁴

Sûfiler benliği, idrak güçlerinin toplandığı bir merkez olarak görürler. Onlar için benlik, parçalı, birbirinden kopuk faaliyetlerin neş’et ettiği organize olmamış, kontrolsüz biçimde kendinden çıktığı bir şey değildir. Modern psikolojiye göre de bu böyledir. Yani benliğin, insan benliğinin etkinliklerinin birbirinden bağımsız tek başına gerçekleştiği düşünülemez, benliğin tezahürleri bölünmeyen bir zattır.⁸⁵

İkbâl, benliğin nihaî amacının bir şey görmek değil, bir şey olmak olduğunu ifade eder. Benliğin bir şey olma gayreti içindeki kendi nesnelliğini güçlendirmek ve daha esaslı bir “Ene’l-mevcud” “Ben varım”ı elde etmek için nihaî fır-

80. İkbâl, *İslâm’da Dini Düşünce*, s. 143.

81. İsra, 17/84.

82. M.Aydın, “İkbâl’in Felsefesinde İnsan”, s. 86.

83. Aclûni, *Keşfü’l-Hafâ*, Beyrut. 1351, c. 1, s. 70.

84. A. Schimmel, *Muhammed İkbâl*, s. 36.

85. Şahin Filiz, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, s. 184.

sat yakaladığını savunur.⁸⁶ Esasında tasavvufta tek bir benlik vardır. O da ‘Tanrı Beni’dir. İnsanı benlik ancak onun bir tecellisiyle varlık kazanır. Bu tecelli ise ben—sen ilişkisine girecek nitelikten uzaktır. Bu ancak “ben-ben” ilişkisi olarak gerçekleşebilir. İnsan beni “sen”de kaybolur. Çünkü “ben” “sen”i belirleyemez. Tasavvufî anlayışta “ben” kendini “sen”de “fena” ile belirleyebilir. Tasavvufun öngördüğü benlik çizgi ötesidir.⁸⁷ Gerçek bilginin de “İlâhî Ben” kaynaklı olduğu kabul edilir. “İlâhî ben”den bilgiyi ise ancak “yalınlaşmış ben” alabilir. İnsan beninin yalınlaşması zihni varlıktan bâtinî varlığa geçişi ifade eder.⁸⁸ Yalınlaşmış hâldeki benlik, duysal ve rasyonel ilgilerinden arınmış bir hâldedir. Bu hâliyle önce kendini idrak eder. Kendi kendini idrak onu Mutlak Varlık’la karşı karşıya getirir; bu karşılaşma insani ego ile ilâhî ego’nun tevhid noktasında buluşmasıdır. Bu buluşma anı ferdiyetin bütün izlerini yok eder. Bu hâlde iken sahte benlikten tamamen uzaklaşmış, “Bir” ve “Sonsuz” varlıkta yeniden bir olunmuştur. Yalın benliğe dönüşümden kastedilen de budur. Benliğin hakikati Tanrı benliğine benzemeye çalışır. Onun niteliklerine bürünür, kendine has geçici niteliklerden sıyrılır, “fena”ya ermekte bu şekilde ifade edilir.⁸⁹

Daha önce de belirttiğimiz gibi İkbâl, fena konusunda tasavvufun anladığından farklı bir anlayış ortaya kor. O, ego’nun Allah’ın huzurunda fenafillâh olduğunu kabul etmez. Ona göre bir küçük ego büyük ego’nun karşısında durmaktadır:

Eğer bu nurun huzurunda sabit kalırsan, kendini Allah gibi hayy ve kayyumsun.

Onun huzurunda kimse doğru duramaz fakat eğer doğru duracak olursa tam ayardır.⁹⁰

İkbâl, mistik hâlin kişiyi mutlak hakikatin küllî kısmıyla temasa getirdiğini ve birbirine zıt olan muharrikleri birleştirdiğini, tahlil edilemeyecek bir birlik oluşturduklarını belirtir. Bu öyle birliktir ki, diyor İkbâl, ihtiva ettiği şeyler arasında özne nesne farkı tamamen ortadan kalkar.⁹¹ İkbâl’e göre, Mutlak Hakikat’le doğrudan doğruya temasa geçme, benliğin ayarlanması, psikolojik ve fizyolojik ameliyelerin kontrolü şekil ve muhteva bakımından ferdidir, zaten başka bir türlü olması da mümkün değildir.⁹²

86. İkbâl, *İslâm’da Dini Düşünce*, s. 261.

87. Şahin Filiz, *a.g.e.* s. 108.

88. Şahin Filiz, *a.g.e.* s. 191.

89. Şahin Filiz, *a.g.e.* s. 189.

90. İkbâl, *Cavidname*, ss. 89,91.

91. İkbâl, *İslâm’da Dini Düşünce*, s. 38.

92. İkbâl, *İslâm’da Dini Düşünce*, s. 246.

Dinî Tecrübenin Bilgi Boyutu

İkbâl'in de ifadesiyle; Allah matematiksel bir olgu değildir ve duyu tecrübesine dayanmayan, karşılıklı ilişkilerde bulunulan birtakım kavramlardan farklı bir sistem içinde bilinebilir. Bu sistemde, mistik tecrübenin doğrudan ve araçsız olması biçimiyle olur;⁹³ çünkü bu tecrübenin verileri, başka herhangi bir bilimin istatistik ve rakamlarıyla mukayese edilemez.⁹⁴ İkbâl, Hallâc'ın geçirdiği durum ve tecrübelerin bize bilgi verdiği hâlde bilimsel metodlarla onları incelememizin mümkün olmadığını, bu tür tecrübelerden ilim kaynağı olmalarına rağmen yararlanamadığımızı belirtir.⁹⁵

İkbâl'e göre, insanoğlunun sahip olduğu ilhama dayanan mistik edebiyat göstermektedir ki, dinî tecrübe sadece hayal olarak görülüp reddedilemez, tam aksine insanlık tarihinde en kalıcı ve hâkim bir unsur olarak mevcuttur. Normal insanî tecrübeyi bir gerçek olarak kabul etmek ve bunun psişik olduğu sanılan diğer seviyeleri reddetmek için herhangi bir sebep olamaz; çünkü dinî tecrübe ve gerçeklerinin diğer insani tecrübe ve gerçeklerinden farkı yoktur.⁹⁶

İkbâl'e göre, dinî tecrübe alıcısına her halükârda bir bilgi ulaştırır. Bu tecrübenin aktarılamaz olması ise, inkârcıların sık başvurdukları bir itiraz metodudur. Aslında bu ve benzeri itirazlara sebep, tecrübenin metodlu bir analizinin olmamasından da kaynaklanmaktadır. O, bu tecrübe doğru yorumlandığı takdirde bizi doğru sonuca götürebilir diye düşünür. Yoksa onun tabiatında olan herhangi bir şeyden dolayı değildir. Bilgimiz böyle bir analizin olabileceği seviyeye ulaştıkça o zaman insan tecrübesinin herhangi bir şekli olan bu tecrübe de incelenebilir olacaktır. Örneğin; bir kimse başkasına dış ağrısı tecrübesini aktaramamaktadır. Bu aktarılamazlık onun çektiği acı tecrübesinin olmadığı anlamına gelebilir mi?⁹⁷

İkbâl, yoğun biçimde yaşanan dinî tecrübenin tıpkı bizim hayat tecrübelerimiz gibi tamamen doğal olduğunu belirtir. Delili ise; bu tecrübelerin sahibi için bilgi ve duygu bakımından büyük değer taşıması, daha da önemlisi ona ego güçlerini bir merkezde toplama yeteneği vermesidir. Bu şekilde onu yeni kişilikle donatır. İkbâl, şunu da ilave edelim ki diyor, bu gibi tecrübelerin asabî ve mistik olduğuna ilişkin ortaya atılan görüş bunların anlamı ve değeri hakkındaki meseleyi kesin bir biçimde çözümümez.⁹⁸

93. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 37.

94. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 46.

95. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 136.

96. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 35.

97. M. Maruf, *İqbal's Philosophy of Religion*, Lahore, 1977, s. 183.

98. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 251.

Bilginin tüm kaynaklarını tanıttığı için İkbâl'i empirist, rasyonealist ve sezgici olarak görenler vardır. İkbâl'e göre, ilham yoluyla hakikatin tam anlamıyla bilinmesi için his ile idrakten başka, Kur'an-ı Kerim'de sözü geçen "fudad" veya "kalp" idrakiyle de desteklenmesi gerekmektedir.⁹⁹ Dini bilgide sadece duyular yoktur. Ayrıca düşüncenin de rol oynadığı söylenebilir. Bu noktada sûfiler ve ilâhiyatçıların arasında olağan bir ittifak vardır. Pratt'ın ortaya kuyduğu ve İkbâl'in de ifade ettiği gibi mistik durumda fikir ne kadar canlı ve ne kadar zengin olursa olsun, asgari seviyeye inmekte ve böyle bir analize imkân vermemektedir. Bu durum insanî egonun daha derin bir kişilik içinde devamı -Hallac'ın Ene'l—Hakk— örneğine benzetilir. Bu sebepten dinî tecrübe analiz edilemez ve temas kurulamaz. Mantıkçılar ve dilcilerin iddia ettikleri iki şık vardır: Birincisi, dil ancak düşünceyi ifade eder, ikincisi, hakıkında konuşulamayacak şeylerin duyumlarıdır. Buna rağmen İkbâl, düşüncenin dinî tecrübeden soyutlanamayacağını, düşüncesiz bilginin de imkânsız olduğunu savunur.¹⁰⁰

İkbâl, bunun yanı sıra, düşüncenin esas itibari ile sınırlı bir imkân olduğunu ve bu sebeple Tanrıya ulaşmanın imkânsız olduğu yolundaki görüşün, bilimde düşüncenin yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını savunur. İkbâl'e göre, bu aslında birbirini reddeden faaliyetlerin çokluğu ve bunların azalarak bir birliğe yönelme imkânının bulunmayışını gören mantıkçı yaklaşımın acizliği ve çaresizliğidir. Burada düşünce ve sezgi tanıtıcı olurlar. Düşünce ve sezgi İkbâl'e göre bir birlik teşkil eder. Bergson'un dediği gibi, sezgi akıl ve zekânın en üst şeklidir.¹⁰¹

Özetle söyleyecek olursak; İkbâl'e göre dinî tecrübe ilmî tecrübe kadar gerçek ve müsbettir; hatta dinî tecrübe ilmî tecrübeden daha dolaysız, daha somut ve daha derindir. Üstelik bilim böyle bir tecrübeyi olabileceğini önceden kabullenmiştir. Hem artık o psikolojideki "şuuraltı" nazariyesi sayesinde bilimde de bir dayanak noktasına sahiptir.¹⁰² İkbâl, dinin içtenlikle yaşandığında karakter ve kişiliği değiştiren yönü üzerinde ısrarla durmaktadır. Felsefe, bilim, sanatla ilişkisini ele almasına rağmen dinin üstünlüğünü ve önceliğini ısrarla vurgulamıştır. Onları, hakikate giden yolda, birbirlerinin tamamlayıcıları olarak görülmesini istemiştir ve dinî tecrübeye büyük önem atfetmesindeki en büyük gerçeği insanın tüm hayatını kapsamasına bağlamıştır.

99. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 34.

100. M. Maruf, *a.g.e.* s. 190.

101. M. Maruf, *a.g.e.* s. 190.

102. İkbâl, *İslâm'da Dini Düşünce*, s. 43; E. Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, Çev. Hasan Katipoğlu, M.E.B.Y., Ankara, 1988, s. 379.

SONUÇ

İkbâl, tecrübeciliğin hayatın her noktasında hissedildiği bir zamanda dinî tecrübe delilini yeniden ele alıp, dinin gerçek amacının insan tecrübesini açıklamak olduğunu savunmuştur. Onu sadece dar bir kapsamda ele almaz; benlikle olan ilgisini kurmaya çalışır. Gerçekte Max Scheler'in de belirttiği gibi "ben" ve "Tanrı" suurunun insanda birbirinden ayrılmayan bir yapı birliği, bir bütün meydana getirdiği açıktır. "Ben", Tanrı'nın varlığını anlamak açısından dolaysız bir ilişkiye açıktır. İkbâl'e göre dinî tecrübe hakikate ulaşmanın bir yoludur, hem de diğer tecrübe gerçeklerinden ve bilgi edinme açısından insan hayatının diğer yönleri kadar gerçektir.

İkbâl, dinî tecrübeyi skolastik felsefenin delillerinden daha gerçekçi bulur; çünkü bu deliller insanın düşünce imkânının sınırlarını dar bir alana hapsedmektedir. İkbâl, dinî tecrübenin bilgi açısından değeri ve objektifliği yolundaki çabaları dinin insanın tüm hayatını kapsamasına bağlamaktadır.

KAYNAKÇA

Acluni, *Keşfü'l-Hafa*, Cilt I, Beyrut, 1351.

Aydın, Mehmet, "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", *A.Ü.İ.F Dergisi*, c. 19, Ank, 1987, ss. 83-106,

Boutroux, E., *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, Çev. H. Katipoğlu, M.E.B.Y., Ank., 1988.

Filiz, Şahin, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan Yay., İst., 1995.

İbn-i Haldun, *Mukaddime*, Çev. Zakir K.Ugan, M.E.B.Y., Ank., 1990.

Fazlurrahman, *İslâm*, Çev. M. Aydın, M. Dağ, Ankara, 1992.

İkbâl, Muhammed, *İslâmda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev. A. Asrar, Birleşik Yay., İst., 1995.

———, *Cavidname*, Çev. Annemeria Schimmel, Kültür Bak. Yay., Ank., 1990.

———, *Doğu'dan Esintiler*, Düşünce Yay. Çev. A. Asrar, İst., 1981.

———, *Benlik ve Toplum*, Çev. Ali Yüksel, İst., 1980.

James, William, "Mystics", *Readings in The Philosophy of Religion*, ed. Baruch A. Brody, New Jersey, 1974, ss. 476-502.

Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri, 1995.

Maruf, Muhammed, *İqbal's Philosophy of Religion*, Lahore, 1977.

Muhammed bin İsmail el Buhari, *es-Sahih*, Ter, Kamil Miras, Cilt. 4 Ankara, 1985,

Qaiser. Nazır, *Rumi's İmpact on Iqbal's Religious Thought*, Lahore, 1977.

S Chimmel, Annernarie, *Muhammed İkbâl*, Çev. S. Özkan, Kùltür Bak.Yay., Ank., 1990.

———, *Tasavvufun Boyutları*, Ter. Ender Gürol, Ankara, 1982.

Vahidüddin, S., “M. İkbâl'in İslâm'a Yaklaşımı Üzerine Tenkidçi Bir Değerlendirme”, Erc. Üniv. 1/ah. Fak. Der., Sayı:9, Çev. Ü. Günay, Kayseri 1996. ss. 173-180.

Yıldırım, Cemal, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1991.

HAMDİ YAZIR VE DÜŞÜNCE DÜNYASI

Recep Kılıç*

HAYATI VE ESERLERİ

hak Dini Kur'an Dili isimli tefsirinin girişinde kendisini 'halis Anadolu', öz 'Oğuz Türkü'¹ olarak tanıtan Yazır, 1877/(1294) yılında Antalya'nın kazası Elmalı'da doğmuştur. Aslen Burdur'un Gölhisar ilçesine bağlı Yazır köyünden olan babası Numan Efendi, Elmalı Şer'iyye Mahkemesi'nde başkâtip olarak çalışmıştır. Hamdi Yazır, Elmalı'da Rüşdiye'yi bitirdikten sonra, öğrenimini sürdürmek üzere 1893/1310 yılında Elmalı'dan İstanbul'a gitmiş, İstanbul'daki on dört yıllık tahsil hayatı sonucu 1907/1324 yılında 'Beyazıt Ders-i âmm'ı olarak icazet almıştır. Beyazıt Camii'nde derslerine devam ettiği ve icazet aldığı Kayserili Mahmud Hamdi Efendi "Büyük Hamdi", kendisi de "Küçük Hamdi" diye anılmaya başlanmış; yazılarında da bu imzayı kullanmıştır. Soyadı kanunu çıkınca babasının köyünün ismi olan "Yazır"ı soyadı olarak aldıysa da daha çok doğum yerine nisbetle "Elmalılı" diye meşhur olmuştur. 1904 yılında girdiği ruûs imtihanını kazanmış, bu sırada devam ettiği Mekteb-i Nüv-vâb'ı birincilikle bitirmiş, bireysel gayretiyle edebiyat, felsefe ve musiki alanında kendisini yetiştirmiştir. Ülkeyi çağdaş ilim ve medeniyet seviyesine ulaştırmaya vesile olabileceği ümidiyle meşrûtiyet idaresini savunduğundan İttihad ve Terakkî Cemiyeti'nin ilmiye şubesine üye olmuş, şeriata uygun bir meşrûtiyet modeli geliştirmek için çalışmalar yapmıştır.

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı. [e-posta: kilicrecep@gmail.com]

1. H. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, İstanbul: Eser Kitabevi, 1971, s. 17.

Beyazıt Medresesi'nde iki yıl süren dersiâmlık görevinden sonra II. Meşrûtiyet'in ilk meclisine Antalya mebusu olarak girmiş; II. Abdulhamid'in tahttan indirilmesinde, fetvâ müsveddesini yazmak sûretiyle, etkin bir rol oynamıştır. Mülkiye'de, Mekteb-i Kuzât ve Medrese-i Müttehassısın'de sırasıyla “ahkâm-ı evkâf ve arâzî”, “fıkıh” ve “mantık” dersleri okutmuştur. 1918'de Şeyhülislâmlık bünyesinde kurulan ve bir İslâm Akademisi niteliğinde olan *Daru'l-Hikmeti'l-İslâmiyye*'ye önce üye, sonra başkan olmuş; Damat Ferid Paşa'nın birinci ve ikinci hükûmetlerinde Evkâf nâzırı olarak görev yapmıştır. Bu görevi esnasında vakıfların mütevellî heyetleri ile Bakanlık ilişkilerini düzenlemeye önem vermiş; bu arada ilgililerin yararlanması düşüncesiyle “*İrşâdü'l-Ahlâf fî Ahkâmî'l-Evkâf*” (Vakıf Hükümlerini Aydınlatıcı Bilgiler)² ismini taşıyan ve geniş ölçüde Mülkiye Mektebi'nde okuttuğu derslerden oluşan eserini yayımlamıştır. Mekteb ve medreselerdeki öğrenim/öğretim hayatı ve akademik ilgi alanları ile ilgili olarak *Metâlib ve Mezâhib*'e yazdığı girişte şunları söyler:

“Mekteb ve medreselerdeki eğitim ve öğrenim devrelerini tamamladıktan sonra uzun seneler değişik İslâmî ilimleri okutmuş ve özellikle on beş sene kadar bir süre de fikh-ı şerîf dersi vermiştim. Bu sırada Batı hukukunun temellerini tanımak ve şeriat-ı İslâmiyenin insânî ve ictimâî değeriyle Batı hukûkunun ilmî mukâyesesi ve medenî karşılığına dair bir fikir edinebilmek için, biraz Fransızca öğrenmiştim. Hukuk alanındaki bu sınırlı çalışmalarım, anayasa hukûkundan genel felsefeye geçmemi ve bu alanda bir araştırma yapmamı gerekli kıldı. Eğitim hayatımdaki aralıksız üç dört sene süren felsefe ve kelâm öğrenimimin sonucu olarak, felsefî sistem ve problemlerle artan âşinâlığım, kısmî bir lisan bilgisiyle bu ihtiyacımı gidermeye yardım etti. Fransızca kitapları okuduğum hâlde İngilizlerin bilimleri sınıflandırma şekli bana daha uygun geldi. Mantık'dan başladım. Bu münâsebetle *Dârü'l-Hilâfe Medreseleri* adıyla oluşturulan yeni kurumda Süleymaniye Medresesi Mantık Müderrisliği ile görevlendirildim. İngiliz filozoflarından Alexander Bain'in, Stuart Mill'in Mantık'ından sonra kaleme aldığı ve *İstintâcî ve İstikrâî Mantık* adını verdiği kitabı tercüme ettim ve okuttum. Mantık ve bilimler hakkındaki yeni fikirlerin İslâm'daki mantık ve bilim anlayışlarıyla ilgilerini araştırırken, felsefe tarihinin önemi kendini gösterdi. Bu konuda başvurduğum eserler içinde Fransız filozoflarından Paul Janet'nin *Metâlib ve Mezâhib* isimli felsefe tarihini tam anlamıyla ilmî, felsefî ve derli toplu eşsiz bir eser olarak gördüm. Bu eserin zamanımıza kadar gelen Batı'nın felsefî akımlarını bütün olarak kavramamızı sağlayacağını ve bunu okuyacak İslâm âlimlerini Batı'nın fikirlerini de-

2. Yazır'ın bu eseri, Dr. Nazif Öztürk tarafından *Elmalılı M. Hamdi Yazır Gözüyle Vakıflar* [*Abkâmu'l-Evkâf*], Ankara: TDV Yayınları, 1995] ismiyle, tercüme ve sadeleştirilmiş metinleriyle birlikte tıpkı basımları bir arada, neşredilmiştir.

ğışık yollarla araştırma zahmetinden alıkoyacağımı anladım. Felsefe tarihi öğretim üyelerinden pek çok kişiye bu kitabın tercümesini tavsiye ve rica ettiğim ve va'dler de aldığım hâlde kimse bu va'dini yerine getirmedi. Bütün resmî görevlerimden uzaklaştığım ve bütün derslerimden çekilerek mahrum bir şekilde toplumdaki uzak kaldığım şu bir iki sene içinde bu kitabın İlahiyat kısmından başlayarak, aşağıdan yukarı tercümesine giriştim. İlk olarak bunu, ikinci olarak da metafizik kısmını tamamlamağa muvafak oldum. Bu iki kısım, bizim felsefî ihtiyaçlarımızın çok büyük bir kısmını kapladığı için diğer kısımlarını beklemeden yayımlanmasını istedim.”³

Damat Ferit Paşa'nın istifası üzerine, 15 Eylül 1919'da elli kişilik Osmanlı Ayan Meclisi'ne üye seçilmiş olan Yazır, Cumhuriyetin ilanında Mütahasısın Mektebi'nde Mantık müderrisi iken Ankara'da idamla yargılanmıştır. Suçu, Kurtuluş Savaşı sırasında Ankara Hükûmeti'nin faaliyetlerine karşı olan I. Ferit Paşa Hükûmetinde Bakan olmasıdır. Yargılama sonucunda “siyâsî şâibelerden berî, nezih bir simâ-yı ilm ü irfan olduğu anlaşılmış”⁴ ve İstanbul'a dönmüştür. 1926 yazında kendisine, 12 yıl sürecek olan Kur'an-ı Kerim'in tefsirini yazma görevi verilmiştir. 1938 yazında tefsir çalışması sona ermiş ve eser *Hak Dini Kur'an Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir* adıyla Diyanet İşleri Başkanlığı'nca yayımlanmıştır. 27 Mayıs, 1942 tarihinde İstanbul'da 64 yaşında vefat etmiş; babasının Sahrayıcedid mezarlığındaki kabrine defnedilmiştir. Ahmet Muhtar (1910-1987), Numan (1916-1931), Hamdun (1919-1988) isimli üç oğlu ve bir kızı bulunmaktadır.

Arapça, Farsça ve Fransızca bilen Yazır, edebiyat ile yakından ilgili olup divan şairlerini yakından tanımaktadır; kendisi de şiir yazmıştır. Fatma Paksüt'ün naklettiği “Biz Neyiz” başlıklı “girmişiz çıkmışız” redifli gazeli, bunun en güzel örneği durumundadır:

BİZ NEYİZ

Hâke düşmüş katreyiz deryaya girmiş çıkmışız
 Gâh serrâyâ gehî darrâyâ girmiş çıkmışız
 Pür gubar olsak da pâkiz bir Hanefî meşrebiz
 Dâmeni kirletmeden dünyaya girmiş çıkmışız ...
 Silmişiz âyine-i idrâki jengi ye'isten
 Her seherde başka bir meclâyâ girmiş çıkmışız

-
3. H. Yazır, “Dîbâce”, P. Janet-G. Seailles, *Tablîli Felsefe Tarihi Metâlib ve Mezâhib Ma-ba'dattabîa ve Felsefe-i İllâhiyye*, (çev. Elmalılı Hamdi), İst., 1341, Matbaa-i Amire, içinde s. 10-11.
 4. H. Subaşı, “Elmalılı Hamdi Efendi ve Hat Sanatımızdaki Yeri”, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993, s. 320.

Çeşmesâr-ı ma'rifetten akmışız vâdilere
 Gâah bir suğrâya, gâh kübraya girmiş çıkmışız ...
 Nefsi tenzih etmeyiz, tahdîsten de geçmeyiz
 Ke's-i nâpâk içmeyiz, takvâya girmiş çıkmışız
 Zülfe el sundurmadık, ruhsâra toz kondurmadık
 Zulme divan durmadık, belvâya girmiş çıkmışız ...
 Vech-i Hak'tan başka her şeyde helâki görmüşüz
 Biz o istisnâ için eşyaya girmiş çıkmışız ...⁵

Yazır'ın “*İrşâdü'l-Ablâf fî Ahkâmi'l Evkâf* (İstanbul 1330), *Hak Dini Kur'an Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir* (İstanbul 1938), *Metâlib ve Mezâhib*⁶ isimli kitaplarına ilave olarak *Sırat-ı Mustakîm*, *Sebîlü'r-Reşâd*, *Beyânü'l-Hak* ve *Cerîde-i İlmiye*'de yayımlanmış pek çok yazısı bulunmaktadır.⁷

DÜŞÜNCE DÜNYASI

Yazır'ın düşünce dünyasını, *Metâlib ve Mezâhib* ismiyle tercüme ettiği kitaba yazdığı mukaddime/giriş niteliğindeki kırk sayfalık *Dibâce*'deki görüşleri ile *Hak Dini Kur'an Dili Türkçe Tefsir*'inden büyük ölçüde istifade ederek ortaya koyacağız.

BİLGİ ANLAYIŞI

Yazır'a göre insanın kendisi ve dış dünya hakkında bilgi edinebilmesi Yüce Allah'ın insana ihsan ettiği vicdan ile mümkündür. Varlık hakkında insanda bilginin oluşması aşamasında gerekli olan ilk gerçeklik vicdan, son gerçeklik ise vücüddur/varlıktır. Vicdan vücûdu kendinden önce gelen zorunlu bir şart olarak bulur. Böylece vücûd, vicdanın taalluk ettiği ilk konu olmuş olur. Dolayısıyla vücûd olmasa vicdan olamayacak, vicdan olmasa vücûd tecellî edemeyecektir. “Özel bir vicdan ile özel bir vücûdun cihet-i vahdetinde misâlin, ya-

5. F. Paksüt, “Merhum Dayım Hamdi Yazır”, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993, s. 15-16.
6. Hamdi Yazır'ın Fransız filozofları P. Janet ile G. Séailles'nin ortak eserleri *Histoire de la Philosophie; Les Doctrines et Les Ecoles* (Paris 1886) ün, İlâhiyat ve Metafizik kısımlarının, Türkçe çevirisine verdiği isimdir; İstanbul 1341.
7. Eserleri hakkında geniş bilgi için bkz: N. Yazıcı, “Muhammed Hamdi Yazır'ın Basın Hayatı ve Yazarlığı”, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993, s. 31-32.

ni nâib ve halifen olan nefis, ortaya çıkmakta, vicdân-ı âmm ile vücûd-ı âmmın vahdetinde Zât'ın tecellî etmektedir.”⁸ Bilgi, âlemdaki düzen sayesinde mümkün olmaktadır. Âlemdaki düzen ise, maddî olaylar dizisindeki *câzibe/çekim ilkesi* ile manevî olaylar dizisindeki *ruh* adı verilen iki başlangıç ilkesi ile mümkün olmaktadır. Bu iki ilke olmamış olsaydı, âlemdaki düzenli şeyler bulunamayacak, fikirler ve akıllar tutunamayacaktı. Dolayısıyla söz konusu bu iki birleştirici ilke (mebde-i ittisâl) sayesinde düzenli maddî ve manevî âlem mümkün olabilmektedir.

Cazibe kuvvetinin etkin olduğu maddî dünya ile ruhun etkin olduğu manevî dünya birbirinden kopuk değildir, aralarında “ittihad derecesinde bir irtibat” vardır, aksi hâlde insanda bilgi meydana gelemez; insan bu dünyalardan haberdar olamazdı. Oysa insan bir taraftan ruhları maddelerde görmekte, zihninde memleketinin bütün maddî hatıralarını yaşatmakta, diğer taraftan da cisimleri ruhlarda görmekte, zihnî faaliyetinin sınırlı beden içinden çıkışını duymaktadır. Madde ve ruh'un bu birlikteliği olmasaydı, insan elindeki kalemi, hatta kalemi tutan elini bulamaz; elindeki kalemi oynatamazdı. Bu da âlemin kutupları gibi olan o iki birleştirici ilke arasında daha mühim ve daha büyük bir birleştirici ilkenin varlığını göstermektedir. Ruh ile bedeni birleştiren bu üst ilke sayesinde ruh ile beden birleşebiliyor. “Ruh ile cismin bu mebde-i ittisâlinde ben kendimi buluyorum. ‘Ben’ diyebiliyorum. Ruhâniyet ve cismâniyeti cemediyorum. Bu iki sûretin yansıdığı bu aynaya ‘nefsim’ diyorum. ‘Nefsım’, ‘kendim’ dediğim bu mebde-i vahdette ikilik ve teslis yıkılıyor. Şirk vahdâniyete dönüşüyor. Artık “*men arafe nefsehû fekad arafe Rabbhû*”nunne demek olduğunu bu müşahededen anlıyorum.” Bu şekilde kendi nefisini idrak eden insan, başka nefislerin bulunduğunu görüyor; kendi bütünlüğünün farkına tecrübe ile öteki nefislerdeki bütünlüğün farkına kıyas ile varmakta, nefisler arasındaki vahdeti yine vicdanında idrak etmektedir. Kıyas eden ile kıyas edilenin, şahid olan ile şahid olunanın, vicdan ile vücûdun birleştiği nihaî nokta, “artık şuûnun sidre-i müntehâsı, vücûdun nokta-i istivâsı oluyor. “*Er-rah-mânu ale'l-arşi isteavâ*”⁹ bunun tâk-ı tecellîsinde asılmış bir kitâbe-i ledünn... Bu nişâneği görüyorum. Arş-ı ehadiyyetine geldiğimi anlıyorum.”¹⁰

Görüldüğü gibi Yazır'a göre vicdan ile kendi varlığını idrak eden insan, daha sonra başka varlıkları fark ederek ruh ve beden arasındaki birliğin varlığını idrak etmekte; en sonunda da vicdan ve vücûdun mutlak birliğini sağlayan *Mutlak Hak*'kı bulmaktadır.

Mutlak Hak olan Allah, hakikat ve doğrunun kaynağıdır. Yazır'a göre, onu arayanların çoğu, onu ya kör bir tabiat veya dilsiz bir kuvvet sanmışlar; yapar,

-
8. Yazır, *Dibâce*, 2.
 9. 20/Tâhâ, 5
 10. Yazır, *a.g.e.* 5.

yıkar, anlayıp anlatamaz demişler; kelâm'ına mazhar olan Peygamberlerdeki sırrı anlamaktan acze düşmüşler, onun kelâm'ı ile meşgûl olanları cahil farz etmişlerdir. Oysa onun kelâmı olmasaydı insanın kelâmı olamayacak; o anlatmasaydı Âdem isimleri bilemeyecekti. O anlattı, buyurdu, buyurdıklarını duyurdu; Peygamberler de bize duyurmak, aç gönüllerimizi doyurmak için dik kafalılar ile uğraştılar; Nemrudlarla, Fir'avunlarla boğuştu. Ebu Cehillerle dövüştüler. İnsanlara kusursuz bir vicdan, vicdanlara yetkin bir hürriyet aydınlığı doğduysa, bunlarla, bunların vârisleriyle doğdu. Bu sebeple, kalabalıkların millet hâlinde bir araya gelebilmesinin ilk şartı Allah sevgisidir. Çünkü Allah'ı sevenler sevişir, sevmeyenler dövüşür. Peygamberler Allah sevdiler, düşmanları kardeş yaptılar, onlara hakkı hukûku tanıtıp milletler meydana getirdiler; ilim ve velâyeti miras bıraktılar.¹¹ Dolayısıyla Yazır'ın düşünce sisteminde vicdan ile vücûd arasındaki bir akt anlamındaki bilginin oluşmasını sağlayan Allâhu Teâlâ'dır. Çünkü insanın kelâmı O'nun kelâmı sayesinde vardır; Hz. Âdem O'nun öğretmesi ile eşyanın isimlerini öğrenmiş; bilgi de bu şekilde oluşmuştur.

FELSEFE VE İLİM ANLAYIŞI

Yazır'a göre felsefe demek, genel veya evrensel bir konu çerçevesinde felsefî problemleri sistematik veya tarihî olarak özel bir sistem içinde araştırmak ve çeşitli sistemleri de mümkün olduğunca tenkidçi bir yaklaşımla incelemektir. Felsefe sistemlerinin en büyük faydası, felsefî mütâlaa esnasında ruhî birliği sağlayabilmesidir. Çünkü birliği bozulmuş ruhların, hakikat ile münâsebetleri kesintiye uğrar; düşünce daima hareket hâlinde görünse bile vicdanî kesinlik kalmaz. Her şeye ayrı bir bakış açısıyla bakmak ve bir şeydeki çeşitli bakış açılarının düzenine bakmamak, vicdan ile vücûdun hakikî irtibatından uzaklaşmak demektir. Bunda ise şahsiyet bozulur, toplum zarar görür. İlim ve felsefe asıl iş, farklı ve çeşitli bilgileri yığmak değil, o bilgiler arasındaki ilişkileri düzenleyerek mutlak bir senteze varmak demektir.

Süleymaniye Camii'nin sanatlı her noktasını, ayrı ayrı resimler ve izahlar altında ayrıntılarıyla açıklamak ve bu ayrıntılara bütün sanat inceliklerini sığdırmak ne kadar mühim bir iş olursa olsun, Yazır açısından o caminin umumî şekli hakkında bir hayal edinebilmek bile değildir. Sadece bunları bilen, her hâlde, genel basit bir resmin vereceği bilgi hakikati ve açıklığından yoksundur. Fakat o parçalar ile beraber aralarındaki ilişkiler de düzenlenir ve sonuç olarak genel bir şekilde tespit olunabilirse, bilgi görevi tamamlanmış olur. İşte sistem bu işi görür. Bunun içindir ki, felsefî sistemlerin her yönden ilişkilerini tespit

11. Yazır, *a.g.e.* 8.

etmek, ayrıldıkları ve birleştikleri yönler ile çözüm yollarının ulaştığı türü kavrayabilmek de ilmî bir yetkinliktir.

Yazır açısından değerlendirildiğinde her ilmin bir nakil yönü bir de akıl yönü vardır. Ne naklî ilimler akıl yetisinden âzâde, ne de aklî ilimler nakil özelliğinden vârestedir. Gelişme demek, geçmişteki değerleri görmezden gelmek değil, onları yeni birtakım değişiklikler ve keşiflerle daha yetkin değerler hâline getirmek demektir. Başka bir deyişle önceki neslin servetine bir sonraki kuşağın servetini ilâve etmektir. Amr İbn-i Âs Hazretleri'nin dediği gibi; akıl “*el-isâbetu bi'z-zanni ve ma'rifetu mâyekânu bimâ-kad-kâne*” dir. Yani akıl, doğru tahminde bulunmak ve olmuş vasıtasıyla olacağı bilmek diye tarif olunabilir.¹² Gerçekten de olguların geçmişteki durumunu bilmeksizin meydana gelen fikrî yenilikler, şâîrâne de olsa ikellikten kurtulamaz. Ustasız sanatkâr, hocasız âlim ne kadar yetenekli olursa olsun, yetenekli bir çırak ve akıllı bir öğrenci olmaktan ileri geçmez. Fakat doğrudan doğruya vahye mazhar olunursa durum değişir. Oysa Yazır, vahiy devrinin geçmiş, içtihad devrinin açılmış olduğunu düşünmektedir. Yazır, ilimlerin aklîliğini ve günümüzdeki etkinliğini gözardı edip sadece nakil yönünü tespît ile uğraşmanın, skolastik denilen taklit seviyesinde sayıp durmak demek olduğu kanaatinindedir. Bu ise hakikatin hayâtiyetinden ve canlı noktaları bulunduğundan gaflet eylemektir. Bunun aksine, ilimlerin nakil yönünü görmezden gelip sade aklî yönü ile eğlenmek, ölçütsüz, ölçeksiz, ilkel ve çocuksu bir harekettir. Bununla beraber skolastik, olgun (reşîd) ilmî bir mâhiyeti hâizdir. Eş'arî'yi bilmeyen Râzîlikten dem vuramaz. Newton'u tanımayan Einstein'dan bir şey anlayamaz. Düşünürümüze göre; değişim hızlı olabilir, fakat gelişme son derece ağırdır; kuvvet'in değişimi, yasası ile birlikte yürür.

Görüldüğü gibi Yazır'a göre düşüncenin seyrinde felsefe tarihi, değişimi; felsefî sistem de devamlılığı temsil eder. Bu değişim ve devamlılık sayesinde ki, insan ruhu gelişir; bilim, yetkinliğe doğru gider. Dolayısıyla; milletlerin gelişmesi ve ilerlemesi için sadece değişim ya da sadece eskinin muhafazası anlamında devamlılık yeterli değildir; hem yeniliklere açık olmak anlamında değişime hem de geleneğin muhafazası anlamında devamlılığa eşit oranda ihtiyaç bulunmaktadır.

Eski devirlerde ilmî ictihad, pek bölünme kabul etmiyordu; felsefe bütün ilimleri içine almaktaydı. Bir felsefe müctehidi diğer bilimlerin de müctehidi idi. Filozof hem matematikçi, hem de bilim adamı ve hatta tabib idi. Yazır, son dönemlerde ictihadın bölünmesinin bir zorunluluk olduğunu düşündüğünden artık mutlak müctehidin fertler değil, cemiyetler olduğu kanaatinindedir. Ona göre insan hayatı gibi ilim hayatının da ictimâiyeti artmış-

12. Yazır, *a.g.e.* 16.

tır. Bu sebeple bir bilimin müctehidi, diğer bilimlerin mukallidi olabilmektedir. O hâlde çeşitli bilimlere mensup müctehidler arasında ictimaî bir kıymet ve bağın bulunması lazım gelir ki, karşılıklı uyum hâsıl olabilsin. Çünkü cemiyetin önemi ruhen benzeşmede, fiilen ahenktedir. Sosyal faaliyet, ferdlerin aynı konuda yığılmalarında değil, imece ile çalışabilmelerindedir. Bu ise sosyal bir ilkenin hükmü altında bulunmakla olur. O hâkim ilke, sosyal ruh demektir. Bu sosyal ruh o âletlerin değişik alanlardaki düzenli faaliyeti sayesinde ancak, mutlak ictihad seviyesini kazanabilir. Bilimlerin bu sosyal değerini verebilecek şey felsefî ictihaddır. Felsefî ictihadın dinî ictihad ile karşılıklı yardımlaşması da umumî hayatın ahenk ve intizamını sağlar.¹³ Asıl sosyal nefis ise, bu ahenk ile payidar olur. İlim hayata feyzini, ancak özel bir metod ile; din ise seçkinleri (havâss) ve halkı (avâmm) kapsayan genel bir metod ile yayar. Yazır'a göre bir memleketin hepsi inançlı ve dindar olabilir. Fakat hepsinin bilgin olması mümkün değildir.

Yazır, toplumların geleceğinde ilim ve dinin yerini şu şekilde açıklar: Halkında ilimden ve dinden hiçbirini bulunmayan bir memlekette kıyamet kopar. Halkı dindar, seçkinleri dindar olmayan memlekette ise, halk ile seçkin arasında ruhî bağıllık ve benzeşme kalmaz. Sosyal merkezler demek olan seçkin ile sosyal çevre demek olan halk arasındaki bu çatışma, millet ve devlet denilen sosyal birlik ve faaliyetin parçalanması demektir. Zaten milliyet, ictimaî bir heyeti, "ictimaî" kılan bir nefis, sosyal bir vicdan demektir. Irk ve kan, milletin tarifi değil, tezahürünün âlet ve araçlarıdır. Her milletin genişleme yeteneği, o vicdanın kapsam ve evrensellik derecesi ile orantılıdır. Lisan da, ırk ve kandan ziyâde bu vicdanın bir ifadesidir. Din, bu vicdanın en kapsamlı ilkelelerini, en büyük ideallerini içerir. Bir heyetin dini ne ise sosyal vicdanı da o; sosyal vicdanı ne ise gerçekte dini de odur. İşte ilim ve hayatın, vicdan ile vücûdun bu özel ilişkisi, seçkin/havâss ile halkın/avâmmın sosyal vicdandaki benzeşme ve bağıllık seviyeleriyle orantılıdır. Seçkinin özelliği, halktan daha fazla sahip olduğu özellikleri açısından. Halkın taşıdığı vicdan sûretinden yoksun olan seçkin, o halkın ictimaî cinsine değil, ona zıd olan bir cinse dâhil olur. Bu noktayı idrâk eden bazı seçkinler, dinî ikiyüzlülüğe eğilim gösteriyorlar. Fakat ikiyüzlülük bir nifaktır. Nifak alışkanlık hâline getiren ruhlar ise, vicdanın hakikate nâzır olan sezgi yetisinin ferâsetini körletir. Hakikat karşısında kendini bir vesvese kaplar. Çok zaman vardır ki, ciddi ve sâfî halkın hissettiği bazı olgusal neticeleri, münevver sayılan seçkin, ruhundaki nifak vesvesesinden dolayı hissedemez.¹⁴ Bu sebepten dolayı Yazır'a göre seçkinin dine ciddi bir bağlanması, hakiki bir aşkın bulunması gerekir ki, bu aşk ve bağlanma ile seçkinler

13. YAZIR, *a.g.e.* 17.

14. YAZIR, *a.g.e.* 18.

arasındaki yabancılaşma, yakınlaşmaya dönüşsün; toplumsal kurtuluş ve mutluluk devam edebilsin. Bu ise bilim ile felsefenin, felsefe ile dinin karşılıklı emniyeti sayesinde hâsıl olur.

DİN FELSEFESİ

Felsefenin ulaştığı son noktayı din felsefesi (felsefe-i din) olarak gören düşünürümüze göre din felsefesi yapmak demek, ortaya yeni bir din koymak demek değildir. Bu konuda o, ilimler ile din felsefesi arasında şu şekilde bir paralellik kurar: İlmî çalışmaları esnasında ilim adamı, âleme birtakım kanunlar koymaz. O âlemde zaten mevcut olan kanunları keşfeder. Tıpkı bunun gibi din felsefesi yaparken filozof da yeni bir din icat etmez, ama zaten mevcut olan hak dini bulmaya, tanımaya, başka bir ifadeyle keşfetmeye çalışır. Bu hususu Yazır, şu şekilde dile getirir: “İlimler va’zî olmayıp keşfi bulunduğu gibi din felsefesi de va’z-ı din demek değildir. Hak dini bulmak ve tanımak demektir.”¹⁵

Görüldüğü gibi Yazır, ‘*hak din*’i bulmak ve tanımak şeklinde anladığı din felsefesini, felsefenin ulaştığı nihaî nokta olarak görmekte, bu itibar ile felsefeye ‘*hikmet*’ adını vermektedir. Ona göre hakiki filozof, hakiki hakîmdir. İlk dönemlerde felsefe, bütün ilimleri bünyesinde toplamaktaydı. O dönemde bir filozof, hem matematikçi, hem bir bilim adamı hem de doktor idi. Oysa günümüzde ilimler, felsefeden ayrı birer disiplin hâline gelmişler, ‘felsefeye karşı bir nevi muhtariyet ilan etmişlerdir.’¹⁶ Bu ilimlerin her birinin kendine has aslı kanunları, özel metodları vardır. Filozof bunlar hakkında umûmi malûmata sahip ise de “bunlar artık filozofun dâire-i selâhiyetinde değil mütehasıssının yed-i velâyetindedir.”¹⁷ Düşünürümüze göre felsefî düşünce demek, bu ilimlerin verileri üzerinde düşünmek; bu verileri değerlendirmeye tâbi tutmak demektir. Demek ki Yazır’a göre artık felsefe, en genel anlayışla bilgi üzerinde eleştirel bir düşünceyi, varlık karşısında alınan bir tavrı ifade etmektedir. Zira felsefede önemli olan iş, birbirinden farklı değişik mâlûmâtı yığmak değil, o malûmat arasındaki münasebetleri kurarak (tensik ederek) “bir cemiyet-i mutlakaya varmak demektir.”¹⁸

Kant, A. Comte ve Spencer’in din ile ilgili felsefî tavırlarından hareket eden Yazır, Batı felsefesinin en sonunda Allah’ın birliği inancını tespit ettiği kanaatinde. Ona göre Kant felsefeyi ‘*intikâd*’ (criticism) ile feda etmiş olduğu hâlde,

15. Yazır, *a.g.e.* 19.

16. Yazır, *a.g.e.* 38.

17. Yazır, *a.g.e.* 38.

18. Yazır, *a.g.e.* 15.

“dini ihmâl edememiştir.” Felsefe ile din arasındaki ilişkiyi, Kant’ın ‘ahlâk’ vasıtasıyla kurduğunu söyleyen Yazır, Kant’ın bu tutumuyla İslâm mutasavvıflarının üslûbu arasında son derece yakın bir benzerlik görür. A. Comte’un temsil ettiği pozitivist akım, ilk devresinde dini ortadan kaldırmak istemişse de, sonunda “yeniden bir din ihtiyacı duyarak yeni bir din va’zına kıyâm etmiştir.”¹⁹ Kadınlara tapınmayı esas alan “pozitivist din”i bâtil dinlerin ortaya çıkış tarzına örnek olarak gösteren Yazır, Spencer’i bu dinin iyi bir tenkidçisi olarak takdim eder. Ayrıca Spencer, ona göre, dinin bilim ve felsefeye mutlak üstünlüğünü “tesbât eylemiş” bir filozoftur.

Yazır’a göre Batı felsefesindeki bu değişik görüşler incelenir, felsefenin takip ettiği tarihî süreç ‘insaf’ ile gözden geçirilirse, “din bahsinde felsefenin gerçekten ulaşabildiği gayenin, vahdâniyet-i ilâhiyyeyi tesbîttten başka bir şey olmadığı”²⁰ anlaşılacaktır. Ulaştığı nihaî nokta itibariyle felsefeye ‘hikmet’ adını veren Yazır, hikmet’i “her güzel ilim (ilm-i hasen) ve sâlih amelin ismi”²¹ şeklinde tarif eder. Böylece hikmet, hem ilim hem de eylem olur, ama sırf malûmat seviyesinde kalan değil ve fakat bizzat eyleme dönüştürülen bir ilim ile yani tecrübe ile doğrulanan ve pratik kıymeti hâiz olan ilimdir. Hikmetin cüz’ü olan eylem de, ilmî olan ve kesin bir bilgiye göre yapılan eylemdir. Kısaca hikmet, “ilim ve sanatın ictimâdır.”²² Hikmet’e ulaşmak, düşünürümüze göre, tezekkür ve tefekkür ile, yani ‘derin düşünce’ ile başlar. Aslında her akıl sahibinin, aklî seviyesine göre, hikmetten bir payı vardır. İşte insanın kendi çapında sahip olduğu hikmet, ‘derin düşünce’ ile birleşince, Allah’ın yardımıyla, insanda bulunan bir yeti hâline gelir. Böylece insan, kendi seviyesine göre, Allah’ın ahlâkı ile ahlâklanır; amelî, yani pratik akli kuvvetlenir; bildikleri hakikat, yaptıkları da doğru olur.

Yazır’a göre derin düşünce ile ilgili olan teorik ilim (ilm-i nazârî); bizzat hikmet değilse de, pratik ilme (ilm-i amelîye) sebep olabilmesi itibariyle, hikmetin başlangıcı olarak görülebilir. “Teorik ilmin”, hikmetin evveli sayılarak “teorik hikmet” (hikmet-i nazârî) diye isimlendirilmesi bu sebeptendir. Fakat yalnız teorik hikmet seviyesinde kalıp, “pratik hikmete (hikmet-i amelî) ulaşamamak, şeytana yol kestirmek demektir.”²³ Görüldüğü gibi Yazır, ilim ve iradenin uyumlu bir şekilde eyleme dönüşmesi olarak da anladığı hikmet’i, bir anlamda Aristo gibi, teorik ve pratik diye ikiye ayırır; fakat Aristo’dan farklı olarak o, esas önemi pratik bilgelige, yani amelî hikmete verir. Zira teorik bilgelik se-

19. Yazır, *a.g.e.* 19

20. Yazır, *a.g.e.* 20.

21. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, C.II, s. 915.

22. Yazır, *a.g.e.* s. 916.

23. Yazır, *a.g.e.* s. 924.