

süre veya hafif bir oturma kadar olacağı şeklinde görüşler ileri sürülmüştür.

Ezanda olduğu gibi ikâmet de erginlik veya temyiz çağına gelmiş bir kimse tarafından ayakta okunmalıdır. Abdestsiz okumak ve zaruret olmadığı halde ikâmet sırasında konuşmak mekruhtur. İkâmet ve ezanın farklı kişiler tarafından okunmasında herhangi bir sakınca bulunmamasıyla birlikte ezan okuyan kişinin ikâmeti de okuması daha uygundur (Ebû Dâvûd, "Şalât", 30; Tirmizî, "Şalât", 146).

Cemaatle kılınan namazlarda cemaatin, ikâmetin hangi kısmında ayağa kalkmasının uygun olacağı konusunda farklı görüşler vardır. Hanefîler kâmet getiren kişi "Hayye ale'l-felâh" deyince, Şâfiîler ikâmet bittikten sonra kalkılmasını uygun görürken Hanbelîler, "Kad kâmeti's-salâh" denildikten sonra kalkılmasını sünnet kabul ederler. Mâlikî mezhebine göre bu konuda herhangi bir sınırlama yoktur.

Bir camide cemaatle namaz kılındıktan sonra gelen kimselerin ezan okuyup kâmet getirmeleri Hanefîler'e göre mekruhtur. Mâlikî ve Şâfiî mezheplerinde tercih edilen görüşe göre ise sonraki cemaat için ezan ve ikâmet müstehaptır. Ancak kendileri işitebilecekleri bir sesle okumalıdır. Mescidin bir yol kenarında bulunması, belli bir cemaate sahip bir mahalle veya semt camisi olmaması yahut kendi cemaatinden önce başkalarının namaz kılması halinde Hanefîler de bu görüşü benimser. Hanbelîler ise ezan ve ikâmet okuyup okumamayı kişinin tercihine bırakmışlardır.

İkâmeti duyan kimsenin ikâmet sözlerini tekrar etmesi, "Hayye ale's-salâh" ve "Hayye ale'l-felâh" sözlerinin yerine de "Lâ havle velâ kuvvete illâ billâh" (Bütün güç ve hareket ancak Allah'ın iradesiyledir) cümlesini söylemesi, "Kad kâmeti's-salâh" cümlesinden sonra da Hz. Peygamber'den rivayet edilen "Ekâmehallâhü ve edâmehâ" (Allah namazı sürekli kılsın) (Ebû Dâvûd, "Şalât", 37) şeklindeki duayı ilâve etmesi müstehaptır.

Resûl-i Ekrem'in ezan ve ikâmet arasında yapılan duaların kabul edileceğini belirterek, "Allah'tan dünyada ve ahirette afiyet isteyin" dediği rivayet edilmiş (Tirmizî, "Da'avât", 129; *Müsned*, III, 119; Ebû Dâvûd, "Şalât", 36), yeni doğan bebeğin sağ kulağına hafif sesle ezan, sol kulağına da ikâmet okunması mendup sayılmıştır (Ebû Dâvûd, "Edeb", 108; Tirmizî, "Eđâhî", 17).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-Arab, "kvm" md.; *Miftâhu künûzi's-sünne*, "İkâmet" md.; *Müsned*, III, 119; IV, 169; Buhârî, "Ezân", 27; Ebû Dâvûd, "Şalât", 27, 28, 30, 36, 37, "Edeb", 108; Tirmizî, "Eđâhî", 17, "Şalât", 146, "Da'avât", 129; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 122; Kâsânî, *Bedâ'i'* (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmecûd), Beyrut 1418/1997, I, 637-660; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, Beyrut 1988, I, 110; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, I, 413-446; Şirbîni, *Mugnî'l-muhtâc*, I, 133-141; *el-Fetâva'l-Hindiyeye*, I, 57; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, II, 35-68; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye* (Özel), I, 157; T. W. Juynboll, "İkâma", *ELP* (İng.), III, 1057; "İkâmet", *Mu.F.*, XX, 136-158; "İkâmet", *Mu.F.*, VI, 5-16.

VECDİ AKYÜZ

İKAN

(bk. YAKİN).

İKBAL, Muhammed

(محمد إقبال)

(1877-1938)

Hindistanlı
müslüman düşünür, şair.

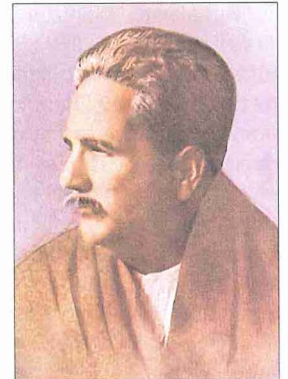
Pencap eyaletinin Keşmir sınırı yakınındaki Siyâlkût şehrinde dünyaya geldi. Doğum tarihi konusunda farklı bilgiler vermekle birlikte kendisi doktora tezinde 2 Zilkade 1294'te (8 Kasım 1877) doğduğunu kaydetmiştir. Sûfîmeşrep bir zat olan babası Nûr Muhammed ve annesi İmam Bîbî onun dinî şahsiyetinin gelişmesinde önemli ölçüde etkili olmuşlardır. İlk ve orta öğrenimini Siyâlkût'ta gördü; 1895'te Lahor'da Hükümet Koleji'nde felsefe ve hukuk ağırlıklı dersler aldı. Yetişme çağında İkbâl üzerinde iki şahsiyetin kalıcı tesirler bıraktığı bilinmektedir. Bunlardan ilki, çocukluktan itibaren ilminden ve irşadından yararlandığı Mevlânâ Mîr Hasan, diğeri hocası Thomas Arnold'dur. Arnold, İkbâl'in yeteneğini farkederek Cambridge Üniversitesi'ne gitmesini sağlamıştır (1905).

Cambridge'de dönemin meşhur Hegelci filozofu Mc Taggart ve psikolog James Ward ile tanışan İkbâl özellikle Mc Taggart'ın yönetiminde felsefe çalışmaları yaptı. Bu arada şarkiyatçı Reynold Alleyne Nicholson ve Edward Granville Browne ile yakınlık kurdu. 1907'de Cambridge'deki öğrenimini tamamladıktan sonra Münih'e gitti ve orada Fritz Hommel'in yönetiminde tamamladığı *The Development of Metaphysics in Persia* adlı çalışmasıyla felsefe doktoru oldu. Eser, İkbâl'in o dö-

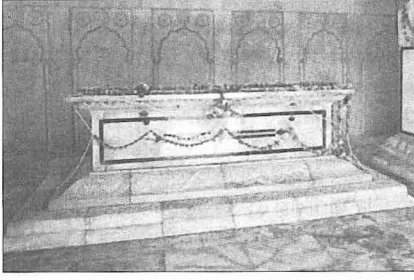
nemde panteist bir bakış açısıyla değerlendirildiği tasavvuf düşüncesine duyduğu ilgiyi yansıtmaktadır (*ELP* [Fr.], III, 1083). Ardından Lahor'a dönen İkbâl, iki yıl kadar Şarkiyat ve Hükümet kolejlerinde İngilizce ve felsefe dersleri okuttu. Geçimini büyük ölçüde avukatlık yaparak sağlamakla birlikte 1934 yılına kadar sürdürdüğü bu işi hiçbir zaman asıl ilgi alanı olarak görmedi.

İslâm dünyasının içinde bulunduğu durum, diğer Hintli müslüman aydınlar gibi İkbâl'i de İslâm milletlerinin bir rönesans gerçekleştirilmesi gerektiği fikrine yöneltti. 1922'de İngiliz yönetimi tarafından kendisine "sir" unvanı verilmişse de bu unvanı kullanmadı. 1926-1929 yılları arasında Pencap Yasama Konseyi üyeliğinde bulundu. 1928-1929'da Madras, Haydarâbâd ve Aligarh üniversitelerinde İslâm düşüncesinin yeniden kurulması üzerine konferanslar verdi. 1930'da Allahâbâd'da gerçekleştirilen Hindistan Müslümanları Birliği'nin yıllık toplantısına başkanlık etti. Bağımsız Pakistan Devleti'nin kuruluşu yönünde ilk ciddi adım, İkbâl'in bu toplantının açılış konuşmasında ortaya koyduğu düşüncelerle atıldı. 1931 yılında yapılan II. Milletlerarası İslâm Konferansı'nda Dünya İslâm Kongresi'nin başkan yardımcılığına getirildi.

Hindistan halkına sınırlı yönetim hürriyeti verilmesi konusunu görüşmek üzere 1931'de Londra'da düzenlenen II. Yuvarlak Masa Konferansı'na İkbâl de katıldı ve orada Muhammed Ali Cinnah ile yakın temas içinde bulundu. Dönüşte İtalya ve Mısır'a uğradıktan sonra Filistin'de düzenlenen Dünya İslâm Konseyi toplantısına iştirak etti. 1932 yılında yine Londra'da gerçekleştirilen III. Yuvarlak Masa Konferansı'na katıldı ve toplantının ardından Paris'e giderek Henri Bergson ve Louis Massignon ile görüştü. Buradan İspanya'ya geçen İkbâl'in Kurtuba Uluca-mii'ni ziyaret etmesi ve güçlükle izin ala-



Muhammed
İkbâl



Muhammed İktbal'in mermer sandukası -
Kesmir / Pakistan

arak camide namaz kılması onun unutamadığı bir hâtıra oldu, bununla ilgili olarak "Mescid-i Kurtuba" başlıklı şiirini yazdı. İspanya'dan İtalya'ya geçerek Mussolini ile görüştü ve ondan Kuzey Afrika müslümanlarına iyi davranmalarını istedi. 1933'te Afganistan Kralı Nâdir Şah'ın daveti üzerine Süleyman Nedvî ile birlikte Kâbil'e giderek Afganistan'ın idarî sisteminin yeniden düzenlenmesi üzerine temaslarda bulundu.

İktbal 1934'te gırtlak kanserine yakalandı ve sesini kaybetti, daha sonra gözleri de iyice zayıfladı, maddî problemler yaşamaya başladı. Buna rağmen gerek halkının gerekse İslâm âleminin meseleleri ve geleceğiyle ilgisini devam ettirdi. 1937'de, ülkesindeki müslüman halkın en büyük lideri olarak gördüğü Muhammed Ali Cinnah'a, Hindistan müslümanlarının bağımsızlığı ve güvenliği hususundaki görüşlerini içeren bir mektup yazdı. 21 Nisan 1938'de vefat etti ve Lahor'daki Mescid-i Şâhî'nin minaresi dibine defnedildi. Üç evlilik yapan Muhammed İktbal'in ikinci evliliğinden olan oğlu Câvid İktbal, babasının eserlerini ve düşüncelerini tanıtmaya yönünde önemli çalışmalar yapmaktadır.

Edebî Yönü. İktbal genç yaşta bir şair olarak ülkesinde adını duyurmayı başardı. "Himalaya", "Öksüzün Feryadı", "Kandil ve Kelebek", "Terâne-i Hindî" gibi manzumelerin de içinde bulunduğu çoğu gazel tarzındaki lirik şiirlerinin temel konusu tabiatı, insanı ve tarihiyle Hindistan'dır. Bundan dolayı, vatan sever bir ruh taşıyan şiirler müslümanlar kadar diğer Hintliler arasında da büyük ilgi görmüştür. Edebiyat tenkitçileri İktbal'in ilk dönemdeki şiirlerinde sembolizmin zayıf kaldığını, şairin bu problemi uzun yıllar sonra 1935'te yazdığı *Bâl-i Cibrîl* ile aştığını kabul ederler.

İktbal'in Avrupa'dan ülkesine dönmesinin ardından yazdığı eserlerde giderek artan bir yoğunlukta dinî ve felsefî konulara girdiği görülür. 1911'de kaleme aldığı "Şikve" ve 1912'de yazdığı "Cevâb-ı Şikve" başlıklı Urduca şiirlerinden sonra şöhretinin doruğuna 1915'te yayımladığı *Esrâr-ı Hôdî* adlı uzun mersiyesiyle ulaşmış, bunu *Rumûz-i bi-Hôdî* takip etmiştir. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî hayranlığının sonucu olarak *Meşnevî-i Ma'nevî* tarzında Farsça kaleme aldığı her iki eserde de felsefî konuları işlemesine rağmen duygu yoğunluğunu korumayı başarmıştır. İktbal'in Farsça'ya yönelmesi, hem kendisine daha çok okuyucuya hitap etme imkânı veriyor hem de onu köklü bir gelenekle bütünleştiriyordu. İktbal'in, Goethe'nin divanına (*West-oestlicher Divan*) bir mukabele sayılan *Peyâm-ı Meşrûk* adlı manzumesinde yeniden lirizme döndüğü görülür. 1927'de yazdığı *Câvidnâme* ise onun şaheseri sayılır; Farsça olan eser bir tür manzum dramdır.

İktbal şiirde açık seçikliğin şart olmadığını, hatta şiirdeki muğlak unsurların duygu dünyasını etkilemede yararlı olabileceğini söyler. Fakat onun sanat anlayışını "fonksiyonalizm" şeklinde nitelemek mümkündür. İktbal sanat sanat çindir anlayışını benimsemeye. Sanat insana ve topluma hayat vermeli, benliği güçlendirmeli, Mûsâ'nın elindeki asâ gibi bâtılı yok edip gerçeği ortaya çıkarmalıdır (*The Rod of Moses*, s. 60, 73). Onun şiirinin bir tek temel hedefi vardır: Müslümanlara, gerek fert gerekse ümmet olarak kendi kişiliklerini geliştirip güçlerini yeniden kazanmalarını öğretmek (*EI²* [Fr.], III, 1084).

Bilim, Felsefe ve Din Anlayışı. İktbal bilim, felsefe ve dinî birbiriyle yakın ilişki içinde görmüştür. Bilimin vardığı sonuçlar herkese açık ve doğrulanabilir niteliktedir. Bilim sayesinde kısmen olayları önceden kestirmek ve kontrol etmek mümkündür. Bilimin sürekli gelişmesiyle insanların görüşlerinde değişmeler olmakta, bu sayede felsefî ve dinî düşüncede dâimî bir yeniden kuruluş süreci yaşanmaktadır. Bununla birlikte bilim hiçbir zaman evreni sistematik olarak kavrama imkânı vermez; meselâ tabiat bilimleri, biyoloji ve psikoloji sadece kendi alanlarıyla sınırlı oldukları için madde, hayat ve zihin arasındaki ilişkiyle ilgilenmez (*The Reconstruction*, s. 41-42). Tabiat bilimlerinden her biri kendi konularını seçmekte olup bu seçmecilik ve parçacılıktan dolayı pozitif bilimde bir yüzeysellik vardır.

Özgür bir araştırma faaliyeti olan felsefe her türlü otoriteye şüpheyle bakar; fonksiyonu ise insan düşüncesinin eleştiri süzgecinden geçirmeden kabul ettiği hükümlerin, faraziyelerin temeline inerek onların oluşmasını sağlayan sebepleri ortaya çıkarmaktadır (*a.g.e.*, s. 1). İktbal'e göre din de felsefenin araştırma alanına girmekle birlikte felsefe din hakkında hüküm verirken onun merkezî yerini kabullenmek ve düşünceye dayalı terkip sürecindeki fonksiyonunu görmek zordur. Aklî ve fikrî bakış tarzına sınıksız sarılan felsefe, tecrübenin bütün zenginliğini bir sistem içine oturtmaya çalışırken kavram dünyasının ötesine geçmek istemediği için gerçeğe uzaktan bakar. Din ise gerçeği âdeta içimizde eritecek hale getirme gücü kazandırır. Son tahlilde felsefe bir teori, din ise bir hayat-tır (*a.g.e.*, s. 61).

Bilim ve felsefeden farklı olarak din gerçeğin tamamını anlamak, yorumlamak ister. Bunda başarılı olabilmek için de beşerî tecrübenin bütün verilerini birleştirme ve kaynaştırma görevini üstlenmiştir. Bilim gerçeğin müşahade edilebilir yanını, din ise bu müşahadelerden de yararlanarak gerçeğin özünü yakalamaya çalışır. Dinin yorumladığı tecrübe alanı (dinî tecrübe) bilimin hiçbir alanına yahut verisine indirgenemez (*a.g.e.*, s. 16, 196).

İktbal'e göre din hem duygu hem doktrin hem de faaliyettir (*a.g.e.*, s. 2). Mu'tezile ve felâsife sadece doktrini, sūfler duyguyu, fukaha ise eylemi önemsemekle hata etmişlerdir. Eğer duyguyu düşünceden ve her ikisini de eylemden koparmaz, akılla sezgiyi karşı karşıya getirmezsek dini bunlardan biri veya birkaçının fonksiyonu olarak görmek durumunda kalmayız. Nitekim Gazzâlî analitik düşünceden vazgeçerek mistik tecrübeyi esas almakla ve Kant inanca yer bulmak için bilgiyi inkâr etmekle hata etmiştir.

Âlem, Zaman ve Mekân Anlayışı. İktbal sürekli olarak değişen, oluşan ve büyüyen bir âlem anlayışını savunur. Tabiat statik değil bir olaylar sistemidir. Âlemin yapısında asıl olan, klasik felsefenin cevheri değil modern fiziğin ön planda tuttuğu olaydır. Madde kavramı da yerini artık organizm kavramına bırakmıştır (*a.g.e.*, s. 34, 80). Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın âlem tasavvuru, klasik Yunan düşüncesinin kapalı âlem görüşünden tamamen farklıdır. Eş'arî atomculuğu, Yunan düşüncesinin determinist âlem anlayışına karşı çıkarken gücünü Kur'an'dan alıyor-

du. Onların atomculuğunun gayesi felsefi bir kozmoloji kurmak değil Allah'ın âlem üzerindeki sürekli tasarrufunu açıklamaktır. Eş'arîlik iki önemli sonuç ortaya koydu: Birincisi, Kur'an'ın da işaret ettiği gibi (er-Rahmân 55/29) hiçbir şeyin değişmez bir mahiyette olmadığı görüldü. İkincisi de bir tek atomlar düzeninin bulunduğu iddiasıydı. İkbâl Eş'arîliğin ilk görüşünü destekler. Fakat ona göre Eş'arîlik bu konuda aşırılığa kaçarak âlemdeki sürekliliğin önemini yeterince kavrayamamış ve sonunda bilim için son derece önemli olan sebeplilik kavramının yerli yerine oturtulmaması İslâm dünyasında bilimin aleyhine olumsuz gelişmelere yol açmıştır. Eş'arîliğin ikinci görüşünü İkbâl bütünüyle reddeder. Eğer bir tek atomlar düzeni olsaydı ruhu bile bir çeşit madde kabul etmek gerekirdi (a.g.e., s. 70 vd.).

İkbâl'in âlem anlayışı düşünce tarihine bir çeşit "ruhanî çoğulculuk" (spiritual pluralism) olarak geçmiştir. Bu görüşün temel iddiası şudur: Mutlak ben (Allah) "benlik" vasfına sahip başka varlıklar yaratır. Maddeden insana kadar uzanan bütün varlık mertebelerinde en alt düzeydeki atomda dahi kendine göre bir benlik vardır. Bu benler sürekli ilişki içinde bulunan organizmlerdir. Farklı derecelerde gerçekleşen benlik dünyada en yüksek derecesine insan varlığında ulaşır. İnsanın mutlak bene en yakın varlık oluşunun sebebi de budur (a.g.e., s. 72). Karşılıklı ilişkiler düzeninin oluşturduğu bir kozmos olarak düşünülen bu âlemde madfî alan biyolojik alanla, biyolojik alan psikolojik alanla bağlantılıdır (a.g.e., s. 56). İkbâl, böyle bir âlem anlayışının kolaylıkla panteizme kayabileceğinin farkındadır ve bunu önlemek için her türlü fikrî gayreti göstermektedir.

İkbâl'in âlem anlayışında zaman kavramının mekân kavramından daha önde olacağı açıktır. Ona göre ardarda dizilmiş anlardan oluşan zaman anlayışı, ne insanın derunî tecrübesini ne de Allah-âlem ilişkisini açıklayabilir. Bazı İslâm mütefekkirleri (meselâ Fahrreddîn-i Irâkî), böyle bir güçlüğü önlemek için başlangıcı ve sonu olmayan bir zaman anlayışı geliştirmişlerdir. Buna göre Allah âlemi önce veya sonra görmez, bir çırpıda ve bölünmez bir idrak ile görür. "Ümmü'l-Kitâb" veya "levh-i mahfûz" da denilen bu zamanda bütün tarih bir tek ezeli "şimdi" içinde toplanmıştır. İkbâl'e göre birinci görüşü nazaran bu ikincisi daha ileri bir merhale sayılabilirse de sonuna kadar tutarlı bir

şekilde götürülünce bu da kapalı kâinat görüşüne ulaşır; böyle bir kâinatta sürekli yaratma diye bir şey söz konusu olmaz. Bunu önlemek için zamanı, hem mâziyi içinde saklayan hem de geleceğe vücut veren mutlak bir süre olarak düşünmek gerekir. Kısacası zaman organik bir bütündür (a.g.e., s. 56 vd., 76 vd.).

Zaman ve mekân probleminin çözümü İslâm düşünürleri için çok önemli bir meseleydi, çünkü bu iki kavram doğrudan doğruya Allah'ın faaliyetiyle ilgilidir. Zaman ve mekânın şu veya bu şekilde anlaşılmasının sadece fizikte değil ahlakta ve dinde de önemli sonuçları vardır. Meselâ materyalizmin inkârı, kader ve hürriyet meselesi gibi konular zaman ve mekân problemleriyle doğrudan ilgilidir (a.g.e., s. 49 vd.). Ancak hakiki zaman saat ve dakikaya bölünen zaman değildir. Hakiki zamanı anlamak için şuurlu tecrübenin psikolojik tahlilinden yola çıkmak gerekir. İkbâl'in zaman konusundaki hassasiyeti bu kavramın hürriyet, yaratıcılık gibi başka kavramlarla ilgisinden ileri gelmektedir; zaman kavramının mekândan daha önce gelmesinin sebebi de budur.

İkbâl, yine Fahrreddîn-i Irâkî'nin görüşlerine dayanarak mekânı üç basamaklı düşünmektedir: Kaba cisimlerin işgal ettiği mekân, hava ve ses gibi latif cisimlerin kapladığı mekân, ışığın kapladığı mekân. İkbâl bir ilâhî mekân kavramından da söz eder. Bu mekânda Allah her varlıkla aynı zamanda temas halindedir. Bu mekânda bütün sonsuz noktalar bir araya gelmekte ve ilâhî mekân bütün boyutlardan mutlak anlamda uzak olmaktadır.

Ulûhiyyet ve Din Anlayışı. İkbâl'in felsefesi baştan sona teist bir sistemdir. Öyle görünüyor ki onun ulûhiyyet anlayışı, bazı farklı görüş merhalelerinden geçerek *The Reconstruction of Religious in Islam*'da görülen ifadesine ulaşmıştır. İkbâl'in Kur'an'a ve başka dinî kaynaklara, özellikle de hem edebî yönü hem muhtevası itibarıyla derinden etkilendiği Mevlânâ'nın *Meşnevî*'sine nüfuzu arttıkça vahdet-i vücûdçu anlayışın keskin bir tenkitçisi olmuştur. Bu aynı zamanda İkbâl'in "benlik" felsefesini geliştirmeye ve sonunda ruhanî çoğulculuğa ulaşmaya başladığı dönemdir. Burada artık ezeli-ebedî güzellik fikri değil irade ve yaratma ön plandadır. Ferdiyeti ve ahadiyeti belli bir mutlak hakikat, mutlak zât, mutlak "ene" olarak tasavvur edilen Allah, Kur'an'ın ifadesiyle (el-A'râf 7/54) hem yaratma (halk) hem de yönetmenin (emr) kaynağıdır (a.g.e., s. 61 vd.). İnsan, kendi

dışında bağımsız bir gerçeklik olarak faaliyet gösteren âlem sürecine bağlı bir şekilde hayatını devam ettirir. Bu hayat, fitrata uygun olarak sürekli hareket eden ve değişen kişilerde mükemmele doğru gelişme halindeki bir hayattır. Fakat ilâhî hayat için böyle bir değişme düşünülemez.

İkbâl, Allah'ın diğer sıfatlarını da O'nun sürekli faal oluşu çerçevesinde yorumlar. Meselâ Allah geçmiş de geleceği de bilir. Fakat geleceği bilmesi, şu anda olmuş bitmiş bir yapıyı bilmek şeklinde değil henüz gerçeklik kazanmamış imkânları bilmek şeklinde anlaşılmalıdır. Aksi takdirde âlemde mutlak bir determinizm olurdu (a.g.e., s. 78 vd.).

Bir "ben" olarak tasavvur edilen yaratıcı kudretten geleceği belirlenmemiş başka benler vücuda geldiğini söyleyen İkbâl bu benlerin özgür, dolayısıyla belli bir yere kadar kendi faaliyetlerinin sebepleri olduklarını savunur. Böyle varlıklar yaratmak, bir anlamda ilâhî kudretin ve hürriyetin kendi kendini sınırlaması (self-limitation) anlamına gelirse de İkbâl'e göre bu çeşit bir sınırlamayı Allah'a atfetmekten korkmamalıdır; çünkü bu, dışarıdan empoze edilmiş bir sınırlama olmayıp ilâhî zâtın kendi hayat, kudret ve hürriyetine iştirak etmek üzere seçtiği sonlu benlerin var olmasını sağlayan yaratıcı ilâhî hürriyetin mahiyetinden doğmaktadır. Bazıları, İkbâl'in bu görüşlerine dayanarak onun sınırlı ulûhiyyet anlayışına sahip olduğunu öne sürmüşlerdir. Fakat konuyla ilgili bütün görüşleri dikkate alındığında bu iddianın isabetsiz olduğu görülür (Aydın, *DÜİFD*, II [1985], s. 1-8).

Allah'ın varlığı konusunda felsefenin klasik delillerini eleştiren İkbâl kozmolojik delili yetersiz görmektedir. Bu delil, âlemi Allah'ın karşısında duran başka bir varlık gibi ele almakta, sebeplilik, teselsülün imkânsızlığı gibi fikirlere dayanarak bir ilk sebebin varlığına ulaşmaya çalışmaktadır. Fakat bu delilin ne yapısı ne de sonucu tatmin edicidir. Çünkü sonlu bir eserden yola çıkmak, sonlu bir sebebe yahut olsa olsa sonlu sebeplerin oluşturduğu sonsuz serilere götürürse de bir ve tek olan zorunlu varlığa götürmez. Sonluyu bir tarafa itmeden sonsuz varlığa ulaşmak mümkün değildir; bunu yaptığı takdirde insan bindiği dalı kesmiş olur.

İkbâl nizam ve gaye delilini biraz daha iyi görür. Fakat elindeki malzemeye düzen verip çalışır duruma getiren insanla Allah arasında bir anolojiye dayanarak bu delil, Kur'an'ın anlattığı Allah'a değil ken-

diliğinden var olan evrene düzen veren bir tanrı fikrine ulaştırır. Kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen varlık kavramını çıkış noktası alan ontolojik delil ise bir fikirden gerçekliğe geçmekte olup bu geçiş mantık açısından hatalıdır. Böylece İktbal, her üç delili de kendi organik felsefe anlayışına ve ruhanî çoğulculuk fikrine yatkın görmediği için reddetmişse de söz konusu delillerin bu kadar kestirme yoldan reddedilecek kadar zayıf olmadığını belirtmek gerekir.

Klasik delilleri reddetmesi İktbal'in dinî tecrübenin mahiyetiyle ilgili görüşlerinden ileri gelmektedir. İktbal tecrübeyi duygu, düşünce ve keşif basamaklarına ayırarak suretiyle açıklamaya çalışmakta (*The Reconstruction*, s. 181 vd.), bunlar Gazzâlî'nin iman, ilim ve zevk basamaklarına tekabül etmektedir. Dinî tecrübenin en ileri basamağı, müminin Hak ile doğrudan doğruya bağlantı kurmak şeklinde güçlü bir duygu halini yaşadığı noktadır. Gazzâlî'nin "zevk derecesi" olarak adlandırdığı vasıtasız dinî hayat budur. Bunun en yüksek derecesi bir tecrübe olarak peygamber ve velîlerde görülür.

İktbal, dinî tecrübenin doğruluğunun fikrî ve amelî olmak üzere iki yolla ortaya konabileceğini söyler. Birinci yola göre dinî tecrübe realitenin son tahlilde ruhanî karakterde olduğunu göstermektedir. Genel beşerî tecrübe tahlil edildiğinde de aynı sonuca ulaşılır (*a.g.e.*, s. 31 vd.). İkinci yolla da dinî tecrübenin hakikati onun meyveleriyle açıklanır. Dinî tecrübeye aşına olan herkes onun amelî hayatta ne kadar önemli sonuçlar verdiğini bilir. Bunu görmek için Hz. Muhammed'in dinî tecrübesinin gerçekleştirdiği başarılarla bakmak yeterlidir (*a.g.e.*, s. 124 vd.).

İnsan ve Toplum Görüşü. İktbal her insanı bağımsız kimliğe sahip bir "ben" olarak görür. Allah ise "mutlak ben"dir (*Thoughts and Reflections*, s. 243-244). İnsanın "ben tecrübesi" sürekli değişen bir tecrübedir. Bu değişme bir merkez etrafında gelişir ve sonunda organik bir bütünlük oluşturur. Benin bağımsızlığı onun başka benlere kapalı olduğu anlamına gelmez. Benliğin özünü değişmez bir cevher şeklinde görmek de onu istikrarsız bir akış olarak tasavvur etmek de yanlıştır. İnsanın gerçek kişiliği bir "şey" değil bir "fiil", bir "davranışlar toplamı"dır. Bu kişilik hükümlerinde, gayeli davranışlarında, anlama ve takdir etme faaliyetlerinde, hayal kırıklıklarında ve ümitsizliklerinde tezahür eder (*The Reconstruction*, s. 102 vd.).

Benliğin bir başka temel özelliği de onun bedene sahip olmasıdır. Aslında benlik anlayışı konusunda ortaya atılan yanlış fikirlerin çoğunun temelinde ruh-beden ilişkisine dair görüşler yatar. Meselâ Budizm acıyı ön planda tutar ve bundan kurtulmanın yolunu benlikten uzaklaşmakta arar. Hıristiyanlık temel gerçek olarak günahı görür ve insanın bu günah-tan kendi imkânlarıyla kurtulamayacağını savunur. Felsefî düşüncenin ana kaynaklarından biri olan Eflâtun ise bedeni ruh için bir hapisane olarak kabul eder. Halbuki insan kişiliği bir bütündür, o kadar ki bedeni ruhun bir var oluş tarzı saymak mümkündür (*Thoughts and Reflections*, s. 32).

Benlik şuurunun en yüksek seviyesindeki insan, bütün yaratılmışlar arasında hâlikın yaratıcı hayatına şuurlu bir şekilde iştirak etmeye muktedir olan yegâne varlıktır (*The Reconstruction*, s. 72). Âlem insanın varlık sahnesine çıkmasıyla akıl, aşk ve hür iradeye sahip değerli bir varlığa kavuşmuştur (*Câvidnâme*, s. 80-81). Fakat insanın bu mertebeye erişebilmesi için benliği güçlendirici bir hayat programı izlemesi gerekir. Ruhânî yücelişin üç önemli basamağı vardır. Bunlar ilâhî kanuna tam itaat ve teslimiyet, nefsin disiplin altına alınması ve hilâfet (niyâbet-i ilâhiyye) şeklinde sıralanır. Benliği güçlendiren ana umdeler ise aşk, fakr, cesaret, hoşgörü ve helâl kazanç gibi hususlardır. Aşk, insanın kendi imkân ve kabiliyetlerini idrak etmesinin vasıtasıdır. Aşk yolu insana ilâhî sıfatlarla donanma imkânı verir; aşk aklın rakibi değildir, hatta aşk ile aklı birleştirmek gerekir (*a.g.e.*, s. 189). Fakr, köle ruhluluktan kurtulup hür olmanın temel şartlarından biridir. Cesaret başarının şartı, sıkıntılı anlarda benliği dağılmaktan koruyan enerjidir. Hoşgörü, kendi benliğinin şuuruna eren insanın başka benleri de anlaması, gönül kapısını onlara açmasıdır. Helâl kazanç, meşrû servetin yanında maddî ve mânevî alanda meşrûluk kaygısı güdülerek elde edilmiş veya gerçekleştirilmiş her türlü başarılı sonuçları kapsar. Korku, kölelik, dilenme, soy sople övünme gibi erdemsizlikler benliği zayıflatan veya dağıtan etkenlerdir.

İktbal'e göre Kur'an'ın tasvir ettiği mümin tamamen aktif bir insandır. Bu aktiflik ilk müslüman nesillerde açık şekilde görülmektedir. Ancak bu dinamizm git-tikçe zayıflamış, sonraki bazı fikir akımları bu yüreci daha da hızlandırmıştır. Nitekim Yunan felsefesi, İslâm tarihinde kül-

türel bir güç oluşturup müslüman düşünürlerin bakış açısını genişletmişse de genelde onların Kur'an'a bakışlarına muğlaklık getirmiştir (*The Reconstruction*, s. 3). Eflâtuncu ve Yeni Eflâtuncu görüşlerin etkisine giren nazârî sülûlîlik, Kur'an'ın gerçekçi insan anlayışını felsefeden daha çok karartmıştır. Bazı sülûfler benliğin ispatı yerine onu hiçleştirdiler. Bundan dolayı İktbal'in vahdet-i vücûdçu sülûfleri eleştirisi filozofları eleştirisinden daha ağır olmuştur. Çünkü ona göre filozofların görüşleri çok defa bir metafiziğe hapsolup kalırken özellikle sülûfî şairler sakat görüşlerini geniş halk kitlelerine kadar yayarak büyük tahribata sebep olmuşlardır (*Es-râr ve Rumûz*, s. 106).

Es-râr-ı Hôdî'nin İngilizce tercümesi yayımlanınca ilk dikkat çeken şey, İktbal'in "insân-ı kâmil" anlayışı ile Nietzsche'nin "üstün insan"ı arasında bazı benzerliklerin bulunmasıydı. Bu yüzden Edward G. Browne, Radhakrishnan, P. T. Raju gibi yazarlar, İktbal'in felsefesini Nietzsche'nin neredeyse bir adaptasyonu şeklinde değerlendirdiler. Bu iddianın cevabını İktbal'in kendisi vermektedir (*Thoughts and Reflections*, s. 239 vd.). Buna göre her şeyden önce Nietzsche "ben" in ruhaniyetini inkâr eder; âlemde mânevî ve ahlâkî bir amaç görmez. Nietzsche'nin insanı "lâ" da (inkârda) karar kılmış, "illallah" a (tasdike) ulaşamamıştır.

"Daha tez ol, vuruşun daha sert olsun, yoksa iki âlemde bedbaht olursun" (*Câvidnâme*, s. 373) şeklindeki beytinden de anlaşılacağı üzere İktbal'in irade, güç gibi kavramlara ağırlık vermesini, biraz da İslâm toplumunun uzun asırlardır içinde bulunduğu içtimâî durgunluğun, özellikle klasik kader anlayışının ışığında değerlendirmek gerekir. İktbal, Allah'ın irade hürriyetine sahip bir varlık yaratırken kendi kudretine bir sınır koyduğunu kabul etmek pahasına, özgürce karar veren ve kararını gerçekleştirebilen bir insan fikrini savundu. Buna göre, "Rabbimiz her şeye yaratılışını (kendine has özelliklerini) verendir" (Tâhâ 20/50) meâlindeki âyetin de işaret ettiği gibi insanın kadere, ona dışarıdan baskı yaparak faaliyete zorlayan bir talih değil, onun kendi yaratılışının derinliklerinde bulunan ve gerçekleştirilebilecek olan imkânlar toplamıdır (*The Reconstruction*, s. 50). İnsanın önünde uzayıp giden değişmez bir kader çizgisi yoktur. İnsan için gelecek, şimdiki mevcut imkânlarla da ilgili olan açık bir süreçtir. O bu süreçte Allah'ın verdiği imkân ve kabiliyetleri fitratına uygun biçim-

de gerçekleştirebilirse ikinci defa doğar. Birinci doğumu mecburi, ikincisi ise iradîdir (*Câvidnâme*, s. 94 vd.).

İnsan benliğinin ölümsüzlüğü bu mânevî mertebeye yükselmesine bağlıdır. Ölümsüzlük konusuna metafizik ve ahlâkî bir mesele olarak, ayrıca Nietzsche'nin öne sürdüğü anlamda bir "sürekli ortaya çıkış" açısından bakmak mümkündür. Bazı düşünürler, insan nefsinin ferdî ölümsüzlüğüne değil küllî nefsin ölümsüzlüğüne inanır. İktbal'e göre bu görüş, "Onların her biri kıyamet günü Allah'ın huzuruna tek başına çıkacaktır" (Meryem 19/95) diyen Kur'an'ın hükmüyle uyuzmaz. İnsan ferdiyeti, sonsuz olan Tanrı ile karşılaştığı zaman bile ferdiyetini yitirip yok olmaz.

Kur'an'ın ölümsüzlükle ilgili hükmüne gelince orada insan hayatının bir başlangıcı olduğu, ölümden sonra bu dünyaya tekrar dönmenin imkânsızlığı ve dünya hayatının sonluluğunun bir talihsizlik olmadığı açıkça dile getirilmiştir. Fakat bu, insanın değersiz olduğu anlamına gelmez. Hayat, insanın bütün imkân ve kabiliyetlerini geliştirmeyi sağlayan bir "benlik inşa etme" alanıdır, ölüm ise "ben" in faaliyetlerini sınava çeken ilk hadisedir. Esasen ölüm ve hayatın nihaî anlamı, Kur'an'ın ifadesiyle kimin amel yönünden daha iyi olduğunun belirlenmesinde saklıdır (el-Mülk 67/2). Cennet ve cehennem birer mahal değil "hal"dir. Cehennem insanın ortaya koyduğu başarısızlığın acı bir idrakî, cennet ise benliği yıkan ve dağıtan güçler karşısında kazanılan zaferin getirdiği mutluluktur. İslâm'da ebedî lânet diye bir şey yoktur. Bazı âyetlerde cehennemle ilgili olarak geçen ebediyet mefhumu bizzat Kur'an'da "çağlar boyunca" şeklinde açıklanmaktadır (en-Nebe' 78/23). Şu halde cehennem islah edici bir özelliğe sahiptir (*a.g.e.*, s. 117-123).

İktbal'in toplum felsefesi onun benlik felsefesinin bir devamı mahiyetindedir. Ben diğer benlerin (toplum) etkilerine sürekli olarak açıktır. Bu bakımdan ahlâkî benlerin vücut bulmasında diğer benlerin yapısı birinci derecede rol oynar. İktbal toplum konusuna hemen hemen bütün eserlerinde temas eder. Fakat onun bu alandaki en önemli eseri *Rumûz-i bî-Hô-dî*'dir. İktbal'in toplum anlayışı temelde Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in hedeflediği toplum yapısında ifadesini bulmaktadır. Bu yapının özellikleri tevhid inancı ve peygamberlik çerçevesinde ele alınır. Tevhid ilkesi sadece imanın bir rûknü değil içtimalî hayatın da ana ilkesidir. "Akıl key-

fiyet ve kemiyet âlemlerinde döndü do-laştı; gayesine ancak tevhid vâsil oldu" (*Esrar ve Rumuz*, s. 81-82). "Dinin kuvveti vahdettir, vahdet görünür hale gelince millettir" (*Câvidnâme*, s. 393). İktbal'e göre biz peygamberlik sayesinde "vezinli bir mısra" olduk, yüz binleri tek vücut halinde birlikte bulduk (*Esrar ve Rumuz*, s. 88 vd.). İslâm milleti varlığını Hira'daki halvette borçludur (*Câvidnâme*, s. 24). Hz. Muhammed'in peygamberliği bize hürriyet, eşitlik ve kardeşlik getirdi (*Esrar ve Rumuz*, s. 92).

Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğini devam ettiren İktbal, İslâm toplum yapısının nü-büvvet şuurunun siyasî hayata intikaliyle vücut bulunduğunu belirtir. İslâm, başından beri ahlâk temelinde dayalı bir sivil toplum kurmak ve ona yön vermek amacını güttü (*The Reconstruction*, s. 155). Bundan dolayı İslâm açısından dinin yapıcı katkısından mahrum bir siyasetten bahsedilemez. Eğer din siyasetten ayrılırsa geride Cengiz'likten başka bir şey kalmaz (*Ceb-râil'in Kanadı*, s. 120; Moizuddin, s. 65).

Hayatının önemli bir kısmını siyasetin içinde geçiren İktbal'in ilk yıllarda bir çeşit Hint milliyetçiliğini savunduğu görülmektedir. Avrupa'dan dönüşünde ise artık farklı bir siyaset anlayışından bahsediyordu. Birçoklarına göre bu panislâm-cılık dönemidir. Öyle görünüyor ki bazı Hintli ve Batılı yazarlar, İktbal için panislâmist değerlendirmesini yaparken biraz da onu gözden düşürmek istemişlerdir. İktbal ise kendisinin panislâmist olduğunu söylüyor, fakat siyasî panislâmıcılığın İslâm tarihinde hiçbir zaman gerçekleşmediğini savunulara hak vererek sadece "insaniyetçilik" anlamında bir panislâmıcılıktan bahsetmek gerektiğini belirtiyordu. Böylece İktbal üçüncü safhada bir İslâm milleti anlayışına yöneliyordu. Buna göre İslâm milleti son tahlilde bağımsızlığına kavuşmuş, iç bünyesini iyice güçlendirmiş bir İslâm milletleri topluluğundan oluşur. İktbal, Batı kaynaklı siyasî milliyetçilik anlayışının İslâm birliğini parçalayacağından emindir (*Speeches*, s. 252). İslâm ne millî duyguya ne de vatan fikrine karşıdır. İslâm için problem olan, toplumu nihaî anlamda tanımlayıcı ve belirleyici bir ilke olarak milliyetçiliktir (*a.g.e.*, s. 255).

İktbal, Batı'da ortaya çıkan emperyalizmi ve doktriner sosyalizmi de tenkide tâbi tutar. Marx'ın *Das Kapital*'inde huraler arasında gizlenmiş bazı hakikatler vardır; fakat Marx midede eşitlik üzerinde ısrar etmekte, beyninde küfrü taşı-

maktadır. Emperyalizm de mide ve beden çevresinde yükselmektedir; ikisi de Allah'ı tanımaz, insanı aldatır (*Câvidnâme*, s. 186-188). Bu arada İktbal, İslâm milletlerinde bir Avrupa hayranlığının yayılmakta olduğunu hatırlatarak bu gelişmenin tehlikelerine dikkat çeker (*a.g.e.*, s. 180, 196, 398-400). Aslında İktbal, tenkitçi bir tavır takınmak şartıyla Batı karşısında olumsuz bir tutum içinde değildir. Onun karşı olduğu şey kötü taklitçiliktir. Batı'da ilim ve fennin gelişmesine müslümanların da katkıları büyük olmuştur. Şu halde onları yeniden İslâm dünyasına getirmek kendi mirasımıza sahip çıkmak demektir.

Yeniden Kuruluş. Dinamik ve organik bir felsefe anlayışına sahip olan İktbal bunun bir gereği olarak İslâm ülkelerinde fert, toplum, teorik düşünce gibi alanlarda bir yeniden kuruluş faaliyetine girişmenin zorunlu olduğunu düşünür. Çünkü İslâm'da dinî düşünce özellikle son beş asırda hareketliliğini yitirmiştir. Zamanımızda gözlenen büyük gelişmeler karşısında İslâm'da dinî düşüncenin yeniden kurulması ertelenemez bir görev haline gelmiştir. Bu görevi yerine getirmenin iki önemli safhası vardır: Geleneksel yapının tahlil ve tenkidi, tefekkürün gelişmeler ışığında yeniden inşası (*The Reconstruction*, s. V). Bu çerçevede İslâmî geleneği eleştiri süzgecinden geçiren İktbal, klasik kelâm ve felsefenin Kur'an'ın ruhuna uymayan yönlerine temas eder, bu yolla vahyin tecrübi ve rasyonel yönünü yeniden ön plana çıkarmaya çalışır. Ardından aynı tenkitçi bakışları taşavvufa çevirerek onun modern düşünce ve tecrübelerden yararlanmak suretiyle yeni olan hiçbir şey ortaya çıkaramadığını, hâlâ günü geçmiş yöntemlerini devam ettirdiğini belirtir (*a.g.e.*, a.y.). İslâm hukuku ve bu hukukun ana ilkelerini de aynı yaklaşımla gözden geçiren düşünür, Kur'an ve Sünnet'i yeni gelişmeler ve ihtiyaçların ışığında yeni baştan anlamaya, yorumlamaya çalışarak ictihad faaliyetine yeniden koyulmadıkça gerek İslâmî düşünceye gerekse dinî hayata bir hareketlilik getirilemeyeceğini savunur. İktbal, konferanslarının beşincisinde İslâm kültürünü tenkitçi bir yaklaşımla açıklamak, altıncısında da İslâm'da hareket ilkesini tahlile çalışırken bu yeniden kuruluşun amelî yanına dikkat çekmek istiyor, yeniden inşa faaliyetini gerçekleştirebilmek için müslümanların vahye dayanarak evrenin mânevî yorumunu yapmaları, insanı ruhanî özgürlüğüne kavuşturmaları ve ahlâkî temele

dayalı bir sosyal yapı oluşturmaları gerektiğini söylüyordu (a.g.e., s. 179-180).

Türkiye ve Türkler'le İlgisi. Türk milletinin yakın tarihteki sıkıntılılarıyla ilgilenen İkbâl, bu ilgisini daha 1911'de Trablusgarp Savaşı şehitleri için yazdığı şiiriyile terennüm etmiştir. Burada İkbâl, huzuruna çıktığı Hz. Peygamber'in kendisine hediye olarak ne getirdiğini sorması üzerine cennette bile bulunmayan bir hediye getirdiğini söyleyerek içinde Türk şehitlerinin kanının bulunduğu şişeyi Resûlullah'a sunar. İkbâl, sömürgecilik döneminde bağımsızlığını koruyabilen tek müslüman millet olarak övdüğü Türkler'i aynı zamanda "İslâm rönesansını" gerçekleştirebilecek potansiyele sahip olarak da görmektedir. Türkler'in gerek İslâm tarihindeki rolleri gerekse Trablusgarp, Balkan, I. Dünya savaşı ve Millî Mücadele'deki kahramanlıkları İkbâl'in hayran olduğu ve gelecek için ümit beslediği özelliklerdir. Saltanatın kaldırılıp hilâfetin ilga edilmesi de İkbâl tarafından alkışlanmış ve cesur bir ictihad olarak İslâm daîresinde değerlendirilmiştir. Ona göre müslüman milletler içinde sadece Türkler dogmatizm uyuşukluğundan kurtulabilmiş ve entelektüel hürriyet bilinciyile kendilerini yenilemek yolunda mesafe almışlardır (a.g.e., s. 162). Ancak İkbâl, sonraki yıllarda ortaya çıkan gelişmeleri ve Batılılaşma hareketlerini bir geçiş dönemi zarureti gibi görmek istemisse de böyle olmadığı neticesine varınca bunları *Câvidnâme*'de açık şekilde eleştirmiş ve üzüntüsünü dile getirmiştir. İkbâl'e göre taklitçi bir anlayış içinde Batı'ya yönelmek kendinden uzaklaşmaktır. Batı'nın kuvveti eğlencede değil ilim ve fenedir. İlim ve fen için Avrupalılaşma'ya değil kafaya ihtiyaç vardır. Hikmet, ilim ve hünerin kıyafetle ilgisi yoktur. "Türk, kendinden geçmiş bir halde Avrupa'nın sarhoşu ve kölesi olma yolundadır ve kendini gösterme arzusunun dolaylı Batı'dan raks ve şarkıyı getirmiştir" (*Câvidnâme*, s. 398-400). Fakat İkbâl bütün bu ifadelerine rağmen Türkler'le ilgili olarak nihai noktada bir kararsızlık içindedir. Bir taraftan laikleşme ve Batılılaşma'yı eleştirirken diğer taraftan bu sürecin gerçek İslâm'a yönelişle noktalanacağı ümidini taşımaktadır. Nitekim Nehru'nun, Türkler'in din bağından kurtularak ilerleme yoluna girdikleri şeklindeki bir ifadesine tepki olarak "Türkler'in dinlerinden vazgeçmediklerini, aksine daha gerçek bir İslâm'a yöneliklerini" söylemektedir (*Islam and Ahmadism*, s. 34).

Eserleri. A) Manzum Eserleri. 1. *Esrâr-ı Hôdî* (Lahor 1915). Farsça bir mesnevi olup İkbâl'i şöhrete kavuşturan eserlerin ilkidir. Batı maddeciliğine ve daha çok klasik İran şiir geleneğinin etkisindeki tasavvufa karşı eleştiriler yanında Kur'an'a dayalı bir insan felsefesi içermektedir. Urduca, Peştuca, Sindce gibi Hindistan-Pakistan dillerine olan çevirileri yanında eseri R. Alleyne Nicholson *The Secrets of the Self* başlığıyla İngilizce'ye (London 1920; Lahore 1955), Abdülvehhâb Azzâm *Dîvânü'l-esrâr ve'r-rumûz* adıyla Arapça'ya (Kahire 1956), Ali Nihad Tarlan *Rumûz-ı bî-Hôdî* ile birlikte *Esrar ve Rumuz* başlığıyla Türkçe'ye (İstanbul 1958, 1964) tercüme etmiştir. 2. *Rumûz-ı bî-Hôdî* (Lahor 1918). Bir bakıma *Esrâr-ı Hôdî*'yi tamamlamak üzere aynı dilde ve edebî tarzda kaleme alınan eserde temel konu olarak cemiyet içinde insan ele alınmış ve Kur'an'a göre toplum felsefesi geliştirilmeye çalışılmıştır. Eser, çeşitli diller yanında Arthur John Arberry tarafından *The Mysteries of Selflessness* başlığıyla İngilizce'ye çevrilmiştir (London 1953). 3. *Peyâm-ı Meşrik* (Lahor 1923). İkbâl'in, Goethe'nin divanına (*West-oestlicher Divan*) bir çeşit nazîre olarak kaleme aldığı ve Afganistan Kralı Emânullah Han'a ithaf ettiği bu Farsça eser Allah-insan, madde-mâna ve Doğu-Batı ilişkilerine yapılan bakışlarla bir bakıma aşk ve heyecan yüklü Şark'ın maddeci Garp'a sunduğu ana mesajı terennüm eder. Eseri Nicholson "The Message of the East" adıyla İngilizce'ye (*Islamica*, I [1925], 112-124), Ali Nihad Tarlan *Şarktan Haber* başlığıyla Türkçe'ye (Ankara 1956), Eva Meyerovitch ve Mohammad Achena *Message de l'orient* adıyla Fransızca'ya (Paris 1956) tercüme etmiştir. 4. *Bang-i Derâ* (Lahor 1924). Daha önce Urduca yazılmış bazı şiirleri de içine almaktadır. Bu şiirler arasında özellikle İkbâl'in 1911'de kaleme aldığı, İslâm ümmetinin içine düştüğü üzüntü verici durum dolayısıyla sitem mahiyetindeki "Şikve" ile bir yıl sonra bu yakınmaya Allah'ın mukabelesi mahiyetindeki "Cevâb-ı Şikve", İkbâl'in benlik felsefesinin çekirdeğini oluşturması bakımından önemlidir. Eseri Altaf Husain *The Complaint and the Answer* (Lahore 1943, 1948), A. John Arberry *Complaint and Answer* (Lahore 1955) adıyla İngilizce'ye çevirmiş, ayrıca "Şikve" ve "Cevâb-ı Şikve"nin bir arada tercüme de yapılmıştır (Schimmel, *Gabriel's Wing*, s. 390-391). 5. *Zebûr-ı Acem* (Lahor 1927). İki bölüm halinde düzenlenmiş bu Farsça

eserin ilk bölümünde çoğu gazel tarzında elli altı parça, ikinci bölümünde yetmiş beş parça manzume bulunmaktadır. A. John Arberry eseri *Persian Psalms* başlığıyla iki cilt halinde İngilizce'ye (Lahore 1948), Ali Nihad Tarlan da bazı şiirleri *Zebur-u Acemden Seçmeler* başlığıyla Türkçe'ye (Ankara 1964) çevirmiştir. 6. *Câvidnâme** (Lahor 1932). Oğlu Câvid'e nisbetle bu ismi taşıyan ve İkbâl'in şahe-seri sayılan eser Farsça olup gerçek peşinde koşan mâneviyat yolcusunun bir tür miracını terennüm etmektedir. Eserin ilk baskısından sonra birçok neşri yapılmış ve Türkçe dahil çeşitli dillere tercüme edilmiştir. 7. *Bâl-i Cibrîl* (Lahor 1935). Urduca olan eserde ağırlıklı olarak dinî tememül ve tefekkür, ihya ve islah gibi konular işlenmiş, İkbâl'in Endülüs gezisindeki izlenimleri de yer almıştır. Eser Yusuf Salih Karaca tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (*Cebraîl'in Kanadı*, İstanbul 1983). 8. *Pes çi Bâyed Kerd Ey Akvâm-ı Şark* (Lahor 1936). Dinî-didaktik mahiyette kısa bir Farsça manzume olup düşünürün fakirlik, hürriyet ve şeriatın sırları gibi konulardaki görüşlerini kapsar. Eser Ali Nihad Tarlan tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (*Ey Şark Kavimleri*, İstanbul 1976). 9. *Müsâfir* (Lahor 1936). İkbâl bu eserinde 1933'te Afganistan'a yaptığı ziyareti, gezdiği yerlerdeki izlenimlerini, duygularını terennüm eder. 10. *Darb-ı Kelîm* (Lahor 1937). Sembolik yanı ağır basan ve düşünürün inançsızlık, sevgisizlik ve hürriyetsizliğe karşı mücadelesini yansıtan bu Urduca eseri V. Ş. Kierman İngilizce'ye (Bombay 1947), Abdülvehhâb Azzâm Arapça'ya (Kahire 1952), Abdülhamîd İrfânî Farsça'ya (Karaçi 1957) çevirmiştir. 11. *Armağân-ı Hicâz* (Lahor 1938). İkbâl'in 1937'de niyet etmesine rağmen hastalığı yüzünden gerçekleştiremediği hac arzusunun dile getirdiği eser Farsça ve Urduca şiirlerden oluşur. Düşünürün vefatından kısa süre sonra basılan eseri Ali Nihad Tarlan Türkçe'ye tercüme etmiştir (*Hicaz Armağanı*, İstanbul 1968).

B) Mensur Eserleri. 1. *İlm-i İktisâd* (Lahor 1903). Müellif bu eseri öğrenciliği sırasında hocası Sir Thomas Arnold'un teşvikiyle yazmış, bazı kısımlarının telifinde Şibli Nu'mânî'den de yardım almıştır. 2. *The Development of Metaphysics in Persia* (Cambridge 1908). Münih Üniversitesi'nde tamamladığı doktora tezidir. İkbâl'in Zerdüştilik'ten Bahâîliğe kadar İran düşüncesini ele aldığı kitap, onun sonraki tutumunun aksine vahdet-i vü-

cüdcü anlayışa olumlu yaklaştığını göstermektedir. Eseri Mîr Hasanüddin *Felsefe-i 'Acem* başlığıyla Urduca'ya (Haydarâbâd 1936), Abbas Mahmûd *Tecdü'dü't-tefkîrî'd-dînî fi'l-İslâm* adıyla Arapça'ya (Kahire 1955), A. H. Âryân-pûr *Seyr-i Felsefe der İrân* başlığıyla Farsça'ya (Tahran 1347 hş./1968), Cevdet Nazlı, *İslâm Felsefesi Tarihine Bir Katkı: İrân'da Metafizik İlimlerin Gelişmesi* adıyla Türkçe'ye (İstanbul 1995) çevirmiştir.

3. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore 1934). Düşününürün bilim, din, felsefe, tasavvuf, iman ve ibadet, insanın benliği ve özgürlüğü, İslâm ve aksiyon, dünya müslümanlarının durumu gibi konulara dair konferanslarından oluşan en önemli eseridir. 1930'da Lahor'da yayımlanan *Six Lecture on the Reconstruction of Religious Thought* başlıklı ilk baskısı altı konferanstan oluşurken müellif 1934'te bir konferans daha ekleyerek kitabını yine Lahor'da neşretmiş, daha sonra gerçekleştirilen çok sayıda baskısı ve çevirileri de bu şekliyle yapılmıştır. Eseri Eva Meyerovitch Fransızca'ya (*Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Paris 1955), Nezîr Niyâzî Urduca'ya (*Teşkil-i Cedîd-i İlahîyyât-ı İslâmiyye*, Lahor 1958), Sofî Huri (*İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, İstanbul 1964) ve N. Ahmet Asrar (*İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, İstanbul 1984) Türkçe'ye çevirmiştir.

4. *Islam and Ahmadism* (Lahore 1934, 1976, 1980). Hatm-i nübüvvet konusu ve Mirza Gulâm Ahmed'in peygamberlik iddiasının ele alınıp tartışıldığı eser, Mîr Hüseynüddin tarafından *Hatm-i Nübüvvet a'or Kâdiyâniyet* adıyla Urduca'ya tercüme edilmiştir (Haydarâbâd -Dekken, ts.).

Bunların dışında İkbâl'in çeşitli şiirleri, mektup, makale, nutuk, bildiri, başkalarının eserlerine yazdığı önsöz gibi yazıları yayımlanmıştır. Bu arada onun eserlerindeki şiirlerden seçmeler yapılarak neşredilmiş, ayrıca Farsça şiir kitapları *Külliyât-ı İkbâl* başlığıyla (Lahor 1990), Urduca şiir kitapları da aynı adla (Lahor 1991) basılmıştır.

Muhammed İkbâl, son dönem İslâm düşünürleri arasında hakkında en çok inceleme, araştırma ve yayın yapılanların başında gelir. Karaçi'de bir İkbâl akademisi kurulmuş olup bu akademi 1960'tan itibaren *Ikbâl Review* adlı bir dergi çıkarmaktadır. Ayrıca başta Pakistan olmak üzere çeşitli ülkelerde değişik vesilelerle, özellikle de İkbâl'in ölüm yıldönümü münasebetiyle ilmi toplantılar düzen-

lenmektedir (İkbâl'in biyografisi, ilmi ve edebî şahsiyeti, felsefesi ve eserleri üzerine 1963 yılına kadar yapılan çalışmalar ve İkbâl'le ilgili diğer faaliyetlerin listesi için bk. Syed Abdul Wahid, *A Bibliography of Iqbal*, tür.yer.; Schimmel, *Gabriel's Wing*, s. 389-414; Ahmed Muavvaz, *el-Allâme Muhammed İkbâl: Hayâtühü ve âsarühü*, s. 226-317; Karahan, s. 35-44, 203-217).

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1958, tür.yer.; a.mlf., *Esrar ve Rumuz* (trc. Ali Nihad Tarlan), İstanbul 1964, s. 81-82, 88, 92, 106; a.mlf., *Thoughts and Reflections of Iqbal*, Lahore 1973, s. 32, 239, 243-244; a.mlf., *Speeches, Writings and Statements of Iqbal* (nşr. L. A. Sherwani), Lahore 1977, s. 252, 255; a.mlf., *Islam and Ahmadism*, Lahore, ts., s. 34; a.mlf., *Cebriâl'in Kanadı* (trc. Yusuf Salih Karaca), İstanbul 1983, s. 120; a.mlf., *The Rod of Moses* (trc. A. A. Shah), Lahore 1983, s. 60, 73; a.mlf., *Câvidnâme* (trc. A. Schimmel), Ankara 1989, tür.yer.; Bashir Ahmad Dar, *Iqbal and Post-Kantian Voluntarism*, Lahore 1956; a.mlf., *A Study in Iqbal's Philosophy*, Lahore 1971; A. Schimmel, *Gabriel's Wing: A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*, Leiden 1963, s. 390-391; a.mlf., "İkbâl", *EP* (Fr.), III, 1083-1085; Sharif al-Mujahid, *About Iqbal and His Thought*, Lahore 1964; Kh. G. Saiyidayn, *Iqbal's Educational Philosophy*, Lahore 1977; Abul-Hasan Ali Nadwi, *Glory of Iqbal*, Lucknow 1973; I. Hasan, *Metaphysics of Iqbal*, Lahore 1973; Syed Abdul Wahid, *A Bibliography of Iqbal*, Karachi 1965; a.mlf., *Glimpses of Iqbal*, Karachi 1974; Abdülkadir Karahan, *Dr. Muhammed İkbâl ve Eserlerinden Seçmeler*, İstanbul 1974; R. Hasan, *The Sword and the Sceptre*, Lahore 1977; J. Khattoon, *The Place of God, Man and Universe*, Lahore 1977; M. Maruf, *Contribution to Iqbal's Thought*, Lahore 1977; a.mlf., *Iqbal's Philosophy of Religion*, Lahore 1977; Misbah-ul-Haq Siddiqui, *Iqbal: A Critical Study*, Lahore 1977; Abdul Hai, *Iqbal the Philosopher*, Dacca 1980; Ahmed Muavvaz, *el-Allâme Muhammed İkbâl: Hayâtühü ve âsarühü*, Kahire 1980; M. S. Raschid, *Iqbal's Concept of God*, London-Boston 1981; M. Munawwar, *Iqbal and Qur'anic Wisdom*, Lahore 1981; a.mlf., *Iqbal: Poet-Philosopher of Islam*, Lahore 1982; *Iqbal's Centenary Papers* (ed. M. Munawwar), Lahore 1982; M. Moizuddin, *The World of Iqbal*, Lahore 1982, s. 65; M. Hasan, *Tribute to Iqbal*, Lahore 1982; Mehmet Aydın, "Muhammed İkbâl'in Eserlerinde Mevlânâ", *I. Millî Mevlânâ Kongresi: Tebliğler*, Konya 1985, s. 229-237; a.mlf., "Muhammed İkbâl'in Din Felsefesinde 'Ulûhiyet' Kavramı", *A'İ İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, IV, Ankara 1980, s. 199-209; a.mlf., "Iqbal's View of God's Infinity", *DÜİFD*, II (1985), s. 1-8; a.mlf., "Sürec Felsefesi Işığında Tann-Alem İlişkisi", *A'İFD*, XXXII (1985), s. 40-87; a.mlf., "İkbâl'in Felsefesinde İnsan", a.e., XXIX (1987), s. 83-106; *Muhammed İkbâl Kitabı: Bildiriler*, İstanbul 1997; "Fazlurrahman, Muhammad Iqbal and Atatürk's Reforms", *JNES*, XLIII/4 (1984), s. 157-162.



MEHMET S. AYDIN

İKBÂL-İ ÂŞTİYÂNÎ

(İقبال آشتیانی)

(1896-1956)

İrânlı tarihçi.

Erâk şehrine bağlı Âştîyân'da doğdu. Asıl adı Abbas'tır. Fakir bir ailenin çocuğu olan İkbâl, ailesi 1909'da Tahran'a yerleştiikten sonra şehrin zengin ailelerinden Necmâbâdîler'in yardımıyla öğrenim hayatına başladı. 1919'da Tahran Dârülfünunu'ndan mezun oldu ve aynı okulda kütüphane müdür yardımcısı ve Farsça hocası olarak çalışmaya başladı. Daha sonra Tahran'da Dârülmualimîn-i Âlî'de Farsça, Medrese-i Siyâsî ve Medrese-i Nizâmî'de tarih ve coğrafya hocalığı yaptı. Bu yıllarda Melikü's-suarâ Bahâr, Reşid-i Yâsemî ve Saîd-i Nefîsî gibi âlim ve yazarlarla tanıştı. Bunların desteğiyle *Dâniş-kede* adlı bir dergi yayımladı. Bu dergide ve daha sonra Muhammed Aî-i Fûrûgî, Ebû'l-Hasan-ı Fûrûgî, Gulâm Hüseyin Rehnûmâ ve Abdülazîm Karîb'le birlikte çıkardığı *Fûrûg-i Terbiyet* dergisinde yazdığı makalelerle tanınmaya başladı. 1924'te askerî bir heyette kâtip olarak görevlendirilip Paris'e tayin edildi. İrân'ın tanınmış âlimlerinden Mirza Muhammed Han el-Kazvîni ile bu yıllarda tanıştı. Paris'te bulunduğu sırada Sorbonne Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne devam ederek buradan mezun oldu.

1929'da İrân'a dönen İkbâl, yeni kurulan Tahran Üniversitesi tarih profesörlüğüne ve İrân Dil Akademisi'ne (Fehrestân-i İrân) aslı üye olarak tayin edildi. İrân dili, tarihi ve edebiyatı üzerindeki çalışmalarını yönlendirmek üzere 1945'te *Yâdigâr* adıyla ilmi bir dergi yayımlamaya başladı. Ayrıca İrân dili, edebiyatı, tarihi ve kültürüyle ilgili temel metinleri yayımlamak amacıyla Encümen-i Neşr-i Âsâr-ı İrân adlı bir müessese kurdu. 1949'da İrân kültür ateşesi olarak Ankara'ya gönderildi. Aynı görevle İtalya'da bulunduğu sırada vefat etti (10 Şubat 1956). Naaşı İrân'a getirilip Tahran'da toprağa verildi.

Eserleri. a) Telif. *Kâbûs-ı Vuşmgîr-i Ziyârî* (Berlin 1342/1923); *Şerh-i Hâl-i 'Abdullâh b. Mucaffa'* (Berlin 1306 hş./1927); *Hânedân-ı Nevbahâtî* (Tahran 1311 hş./1932), *Târîh-i Mufasssal-ı İrân ez İstîlâ-yı Moğol tâ İ'lân-ı Meşrûtiyyet I: ez Hamle-yi Cengiz ta Teşkil-i Devlet-i Timûrî* (Tahran 1312 hş./1933); *Mütâlâât-ı der Bârâ-yı Bahreyn ve Ce-zâyir ve Sevâhîl-i Hâlic-i Fars* (Tahran