

## M. İKBAL'İN ÇAĞDAŞ BİLİM VE YÖNTEM ANLAYIŞI

Yard.Doç.Dr. Osman BİLEN\*

### M. İKBAL'S VIEWS ON THE CONTEMPORARY SCIENCE AND METHOD

*M. Iqbal takes an critical stand against the concept of science that has acquired a positivistic outlook and been conceived in terms of its service to technology, rather than in terms of the search after truth. Relatively successful application of contemporary scientific methods to certain fields natural and human life, has led many to believe that science itself is a complete and closed process of knowing. Critical of such a concept of science, Iqbal, argues that scientific method should be more comprehensive and inclusive of all forms of human experience, by drawing both on the tradition of Islamic thought and contemporary philosophy.*

*With the conviction that scientific knowledge cannot be explained, epistemologically, on the basis of a single human faculty of knowledge, Iqbal develops a critique of pure rationalism, empiricism that limits the knowledge to sense perception and intuitionism that undervalues the role of reason and senses in acquisition of knowledge. Also, concerning the dominance of scientific positivism in human sciences, Iqbal sees that under the influence of a mechanical concept of nature, not only animate and inanimate objects but also the human actions and beliefs are ruled by certain natural laws, hence this makes a moral and spiritual interpretation of law impossible.*

*Against these, Iqbal asserts that there are manifold forms of human experience and the truth is manifest itself under different aspects, and proposes a unified method of science that unites these manifold appearances of the real and corresponding forms of experience without reducing one into another.*

#### **Anahtar Kelimeler:**

Bilim

Yöntem

Hakikat

---

\* Yard. Doç. Dr., D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi, öğretim üyesi.

Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde şiir ve nesirleriyle Hintli Müslümanlar arasında derin tesirler bırakan Muhammed İkbâl, aynı dönemde önemli bir buhran içine girmiş görünen çağdaş bilim ve bilimsel yöntem üzerinde de ciddi tahlil ve değerlendirmelerde bulunan bir yazar ve düşünürdür. Eğer mübalağa sayılmazsa, İkbâl, o zaman Batı gelişen çağdaş bilim anlayışı ve bilimin yöntemine dayandırılmaya çalışılan dünya görüşünü, kendi devrindeki diğer Müslüman aydınlarından daha doğru ve isabetli bir bakışla kavrayabilmiş sayılı aydınlardan biridir. İkbâl, çağdaş bilim karşısında ne gözü kapalı hamasi bir muhafazakarlık sergiler, ne de hayranlık içinde taklitçiliği benimser. Aradan geçen üç çeyrek asırlık zaman, İkbâl'in çağdaş bilim karşısındaki gerçekçi ve eleştirel tavrının haklılığını gösterdiği gibi; İkbâl'in yaşadığı dönemde batılı bazı düşünürlerin de paylaştığı endişelerin geçerliliğini de ortaya çıkarmıştır.<sup>1</sup> Bilimin gerçekliği arayan salt bir etkinlik olmaktan çıkarak teknolojinin emrine girmesi ve tamamen pozitivist bir nitelik kazanması karşısında İkbâl'in takındığı gerçekçi ve eleştirel tutumdan, kendi zamanının aydınları gerekli şekilde istifade edebilseydi; bunun sonuçlarının günümüze nasıl yansiyabileceğini kestirmek zor olmakla birlikte, İslam düşünce tarihinden hareketle İkbâl'in çağdaş bilim yöntemi hakkında öne sürdüğü eleştirilerden yararlanmanın hala mümkün olduğunu söylemek de yanlış sayılmaz. Bu görüşlerden yola çıkarak, tabiat bilimleri ve toplum bilimleri olarak iki ana sınıf altında değerlendirilen çağdaş bilim ve bilimsel yöntem hakkındaki İkbâl'in değerlendirmeleri ve bilimin nasıl olması gerektiğine ilişkin kendi önerilerini bu makale çerçevesinde tahlil edeceğiz.

### Çağdaş Bilim Yöntemi Anlayışı

Yirminci yüzyıla girildiğinde oluşan çağdaş bilim anlayışı, daha önceki tarihî devirlerde var olan bilim anlayışlarından farklı bazı özellikler taşımaktaydı –hala aynı özellikler taşıdığına inanlar olduğu da inkar edilemez. Bu özelliklerin varlığı, daha önceleri insanın kendisini, toplumsal çevresini ve tabiatı anlama, tanıma, bilme ve bu bilgisini sistemleştirme çabası içinde

<sup>1</sup> Bunlara örnek olarak şu üç eseri gösterebiliriz. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, [1936] *Husserliana*, Cilt 7. (Ed.) Walter Biemal, The Hague: Nijhoff, 1952; İngilizce çevirisi: *The Crisis of European Science and Transcendental Philosophy*, Çev., D. Carr, Evanston: Northwestern University Press, 1970; Henri Poincaré, *Bilim ve Metot* [1908] Çev., H. R. Atademir ve S. Ölçen, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1966; Heinrich Rickert, *Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 1962..

olmadığı anlamına gelmez. Çağdaş bilim, insana ve tabiata daha önceki çağlardan olduğundan daha farklı ve daha merkezi bir yer vererek kendisini temellendirmeye çalışır. Bilim, esas itibariyle bir insanî faaliyet olduğuna göre, beşerin kendisi ve doğa hakkındaki bilgisinin nasıl oluştuğuna dair temel bir yaklaşıma dayanarak bilginin sistemleştirilmesi; belli bir konu ve nesne alanının bu sistem içinde değerlendirilmesinden ibarettir. Dolayısıyla, insan bilgisi, hem bu bilgiye ulaşma şekillerine göre belli ölçütlerle sınıflandırılıyor, hem de bilinmesi mümkün olan doğal ve beşeri evren, kavranabilir özelliklerine göre belli ölçütlerle sınıflandırılmış oluyor. Bu sınıflandırmaya bağlı olarak da, alanı, konusu ve nesneyi kavrama yöntemleri açısından sınıflandırılan çeşitli bilim dalları ortaya çıkmış oluyor. Mesela, tabiat alanında cisimlerin hareketini araştıran bilim dalına fizik; cisimlerin yapısal unsurlarını ve bu unsurların karşılıklı etkileşimini inceleyen bilim dalına kimya adı veriliyor. Dikkati çeken husus, bu bilim dallarının alanlarının ve onlara verilen isimlerin eskiden beri var olmasına rağmen, yöntemlerinin ne olduğu ve ne olması gerektiği hakkında öne sürülen görüşlerin yeni bilim anlayışının ayırıcı bir özelliğini yansıttığıdır.<sup>2</sup>

İşte bu nedendir ki, on altıncı ve on yedinci yüzyıldan itibaren Batı'da devam eden ve esas itibariyle yöntem üzerinde odaklanan tartışmaların merkezinde bilgi kuramı, ya da epistemolojinin yatması tesadüfi değildir. Ancak, gerek Batıda, gerekse İslam dünyasında bu tartışmaları gecikmeyle de olsa fark eden ve izleyenler arasında iki ana grubun varlığını belirlemek mümkündür ve bu grupların çağdaş bilim karşısında takındıkları tavir farklılıkları çok önemlidir. Bir grup aydın, biraz da yeni bilimsel yöntemin uygulandığı bazı alanlardaki inanılmaz başarıdan etkilenerek, çağdaş bilimsel yöntem hakkındaki arayış ve tartışmalara, sonuçlandırılmış ve kapanmış bir durum olarak bakıp, bilimin kesin zaferine inanmayı tercih etmişlerdir. Bilimin bazı alanlardaki başarısının öteki alanlarda da yakalanması, ya bir zaman meselesi -yani bir çok alanda henüz araştırma fırsatı ve imkanı bulunmayışı sorunu- olarak görülmüş; ya da bazı alanlarda yerleşik olan geleneksel tavırların ve bunları benimseyen zümrelerin ortadan kalkması ile bilimin nihai başarısının kanıtlanabileceğine inanılmıştır. Dolayısıyla bu grup kendi içinde, bilimin evrimci ve devrimci iki kanadını barındırmakta idi.

<sup>2</sup> Bkz. Thomas Kuhn, "Logic of Discovery or Psychology of Research" *Criticism and the Growth of Knowledge*, (Ed.), Imre Lakatos ve Alan Musgrave, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, s. 1-25.

Diğer bir grup aydın ise, bilimsel yöntem arayışını ve bu konudaki tartışmaları kapanmış, bitmiş bir süreç olarak görmeyerek, yöntemin uygulanabilir olduğu alanlardaki başarısının, onun uygulanamayacağı alanların da varlığını görmezlikten gelmeye yol açamaması gerektiğini savunmaktaydı. Bu gruptaki aydınların çağdaş bilimsel yöntemin evrenselliğine karşı takındıkları tavır “eleştirel tutum” olarak tanımlanabilirse de, muhafazakar ve gelenekçi bazı bilim anlayışları için cesaret verici olduğu da söylenebilir.

İşte İktbal'in şiirlerinde ve yazılarında dile getirdiği çağdaş bilimle ilgili görüş ve değerlendirmeler, bu düşünürün gelenekçi bir tavır benimsemeden eleştirel olmayı başardığını gösterir. İktbal'in eleştirilerine hedef olan bilim anlayışlarının epistemolojik temelleri, sırasıyla: a) tecrübeye yer vermeyen akılcılık, b) bilgiyi duyu verileriyle sınırlayan tecrübecilik, c) tecrübeye ve akla değer vermeyen sezgiciliktir. İktbal'in eleştirilerinden sadece modern bilgi kuramları değil; aynı zamanda, İslam felsefe geleneği içindeki bilgi kuramları da payını alır. Dolayısıyla, İktbal bir taraftan kelam, felsefe ve tasavvuf geleneğine mensup düşünürlerin bilgi anlayışlarını eleştirel olarak değerlendirirken, diğer taraftan Batıda ortaya çıkan çağdaş bilim anlayışını da ciddi bir sorgulama süzgecinden geçirir. İslam dünyasında miras alınan düşünce geleneğinin hatalı yönlerinden ve modern zamanda Batıda ortaya çıkan tek yanlı -salt deneysel ve pozitivist- bilimsel yöntem anlayışından uzak, yeni bir bilim anlayışı geliştirmeye çalışır. İktbal, şair ve siyasî eylem adamı kimliği ile nesir türünde fazla eser yazmadığı halde, başta *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Teşekkülü*<sup>3</sup> adlı eserinde, aslında, böyle bir tasarımın ana hatlarını çizmek ister.

İktbal'e göre bilginin kaynağı üçtür. Bunlar sırasıyla tabiat, tarih ve insanın kendisidir. Kur'an'ın da insanı yönlendirdiği bu bilgi kaynaklarından, esas olarak, tabiat bilimleri, toplum bilimleri ile dinî ya da metafizik ilimler doğmuştur. Bu alanlardan birini, diğerinin aleyhine olacak şekilde, yegane bilgi kaynağı saymak, ya da bir alan için geçerli bilim yöntemini tek geçerli

<sup>3</sup> Muhammad Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (Lahore: Sh. M. Ashraf Publishers and Booksellers,, yeniden basım 1986); Türkçe iki çevirisi olan eser, Sofî Huri tarafından, *İslam'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, (İstanbul: Çeltüt Matbaacılık, 1964) adıyla; Ahmet Asrar tarafından, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, tarihsiz) adıyla yayımlanmıştır. Biz, bazen Sofî Huri tercümesine atıfta bulunmakla birlikte, genellikle doğrudan orijinal metinden alıntı yapacağız.

yol kabul etmek, eksik ve yanlış bir bilim anlayışına götürür. Tabiat hakkındaki bilginiz, duyulara ve tecrübeye dayalı akıl yürütme (*inductive reasoning*) ile mümkündür ki, bunun yöntemi tümevarımdır. Toplum bilimlerinin ya da tarihsel bilimlerin konusu, tekrar edilemez olgular ve olaylardan ibaret olduğundan, tabiatı anlamada başvurulan nesnel zaman algısına dayalı ve sınırlı tecrübeye bağlı bir yöntem, toplum bilimlerinde yetersiz ve geçersiz kalır. Bu alanda, insanın kendi derunî zaman idrakine bağlı öznel zaman tecrübesi ya da "hayatî zaman tecrübesinin" -hayatın zaman içindeki devamlılığına özgü tecrübenin- yardımıyla ve ancak amelî ya da ahlakî yargı gücünün geliştirilmesi ile bilim mümkündür ki; bunun yöntemi de, eleştirel yorumlamadır. İnsanın kendi öz bilincinden edindiği bilgi ise sezgiseldir ve dinî bilimlerin yöntemi mistik, ya da derunî tecrübedir.<sup>4</sup>

İkbal'e göre Batılı entellektüel çevreler, "hem pastayı yemek, hem de onu bütün olarak saklamak" isterler. Yani, mesela, önemli bir medeniyet tarihçisi olan Spengler'in yaptığı gibi, modern Batı bilim anlayışının, özünde, hem klasik karşıtı – kadim Grek, Roma ve Hıristiyanlık karşıtı- olduğu öne sürülmekte, hem de çağdaş bilimin gelişmesi, kadim Grek ve Roma klasiklerine geri dönüş hareketi olarak Batıdaki Rönesans'ın sonucu olarak gösterilmektedir. Modern bilimin özünde klasik karşıtı bir evren görüşü yattığı doğrudur. Fakat, İkbal'in sorduğu soru şudur: Bu karşıtlık, tecrübeyi önemsemeyen ve duyulur alemini sadece bir gölge mesabesinde gören Platon'dan mı; tecrübe edilen ve gözlemlenen alemin gerçekliğini, yalnızca akledilebilir suretlerin oluşturduğu mantıksal bir dizgenin unsuru olarak gören Aristoteles'ten mi; yoksa nihaî gerçekliğin esas itibarıyla manevi olduğunu benimsemekle birlikte, manevi olanın aynı zamanda, somut gerçeklikler içinde tezahür etmesi gerektiğini görmezlikten gelen Hıristiyanlık'tan mı kaynaklanmaktadır?

Modern bilim anlayışının oluşmasında, kökleri kadim Grek düşüncesinde yatan ve oradan Hıristiyan düşüncesine ve genel olarak Batı felsefesine yerleşen statik, sabit bir evren tasavvurunun, döngüsel bir tarih fikrinin ve idrak edilebilir bir mekan kavramının terk edilerek; bunların yerine, dinamik bir evren anlayışı, zaman içinde devam eden ve genişleyen bir tarih fikri ve soyut bir mekan kavramının benimsenmesi yatar. İkbal'e göre, klasik İslam düşünce geleneğinde, kadim Grek felsefesinin etkisiyle, Kur'an'da ifadesini bulan dinamik evren tasavvurunun, deneysel bilginin ve tabiat bilgisinin

<sup>4</sup> İkbal, *Reconstruction*, s. 140.

önemi ihmal edildiği halde, İslam felsefesine ve onun kavramlarına sadık kalan kelamcılara karşı eleştirel bir tavır takınabilen müstakil düşünürlerinin eserlerinde varlığını sürdüren dinamik evren görüşü, tarih, zaman, sanal mekan kavramları ve her şeyden önemlisi Grek felsefesi ve Aristo mantığına yöneltilen ciddi eleştiriler Batıya intikal etmişti. Başlangıçta Batılı yazarlar İslam düşünürlerine borçlu oldukları şeyleri açıkça belirtirken, zamanla yeni bilim anlayışının teşekkül devri unutulunca bu borçluluk da unutulmuştur. Ancak, tarihî kaynaklardan bunu teyit etmek yine de mümkündür.

### Tecrübe ve Tabiat Bilimleri

İkbal'in bilim ve yöntem anlayışı, onun benimsediği tecrübe ve zaman kavramlarına yüklediği anlama dayanır. Bu iki kavram hakkında İkbal'in şu ifadelerini gösterebiliriz:

Şahsen ben, zamanı, gerçekliğin bir esas unsuru olarak düşünme eğilimindeyim. Fakat, asıl zaman geçmiş, şimdi ve gelecek ayrımının esas olduğu müteselsil zaman değildir; zaman saf süreliktir, yani müteakip olmayan değişmedir... Müteselsil zaman, saf sürekliliğin düşüncede bölünmesidir -yani Hakikatin onunla biteviye yaratıcı faaliyetini niceliksel ölçüme maruz bıraktığı vasıta.<sup>5</sup>

Hakikat şu ki, farklı yöntemler ihtiva etmekle birlikte dini ve bilimsel bilme süreci nihai amaç bakımından özdeşirler. Her ikisi de en gerçek olana ulaşmayı amaçlar. Aslında din... nihai gerçekliğe ulaşmaya bilimden daha fazla isteklidir. Yine de, her ikisi için de saf nesnellığın yolu bir bakıma tecrübenin arındırılmasından geçer. Bunu anlamak için, gerçekliğin gözlemlenebilir işleyişini gösteren doğal bir olgu olarak tecrübe ile gerçekliğin iç yapısını gösteren tecrübe arasında bir ayırım yapmak gerekir. Doğal bir olgu olarak tecrübe psikolojik ve fizyolojik öncüllerin ışığında açıklanır; gerçekliğin iç yapısını gösteren tecrübe olarak ise onun anlamını açıklamak için farklı bir kıstas uygulamak zorundayız.<sup>6</sup>

Bilim sahasında tabiatın anlamını dışarıdan, gerçekliğin dışı vuran davranışları ile anlarız; halbuki, din alanında onu iç *doğasına* göre anlarız

Bilimsel yöntemin insan fiillerine de uygulanabileceğine itirazının önemi hem tabiatı bir mekanizma olarak kabul edip hem de irade hürriyetinin açıklanamayacağı gösterildiğinde anlaşılır. "Kişisel nedensellik özel bir tür

<sup>5</sup> İkbal, *Dini Tefekkür*, s.75.

<sup>6</sup> İkbal, *Reconstruction*, s. 196.

nedensellik midir, yoksa tabiat mekanizması kılığına mı girmiştir" diye sorar İktbal. Mekanizm taraftarları ile hürriyeti savunanlar arasındaki münakaşa İktbal'e göre, modern psikolojinin gözlemlenmesi gereken kendisine has olgulara sahip olan bağımsız bir bilim dalı olduğunu görmezlikten gelerek körü körüne tabiat ilimlerini taklit etmesinden kaynaklanmaktadır.<sup>7</sup>

Modern bilimin temelinde deneycilik (ampirizm) ve akılcılık (rasyonalizm) olmak üzere iki farklı, fakat aynı zamanda biri biriyle yakından alakalı yöntem anlayışı yatmaktadır. Ayrıca her iki yöntem de, evrendeki varlıkları, bilen özne ve bilinebilir nesne olarak iki sınıfa ayırmakta; özne ile nesne arasındaki bilme ilişkisini duyulara dayanan tecrübeyle veya aklın ilkelerine uygun olarak geliştirilen matematiksel bir yöntemle kurmaktadır. Tecrübe yöntemi dış dünyadaki nesneyi esas itibariyle cisim olarak maddi bir şey şeklinde algılar.

İptidai insana göre bütün tecrübe tabiatüstü bir değere sahiptir. Hayatın zorunlu ihtiyaçlarının etkisiyle bu tecrübeyi yorumlamaya sevk edildi ve bu yorumdan zamanla bildiğimiz anlamda 'Tabiat' belirdi. İdrakimize giren ve yorumlanınca tecrübi (ampirik) bir olgu olarak görünen 'gerçekliğin bütünü' bilincimizi işgal edecek başka yollara sahiptir ve başka yorum fırsatları sunar.<sup>8</sup>

İktbal, hakikati kavramada, sezginin akıldan daha güçlü bir özelliğe sahip olduğuna ve sanatın da, hayat duygusunu başka vasıtalarla daha iyi ifade ettiğine inandığı için nesirden ziyade, en yüksek sanat biçimi saydığı şiir ile düşüncelerini dile getirmiştir. Kendisine bir çok hususta örnek aldığı Mevlana'nın da hakikatin ne olduğuna yaklaşmak bakımından musikinin diğer sanatların hepsinden üstün olduğuna inandığını belirtmek gerekir. İşte şiir, malzemesi dilin bizatihi kendisi olan ve nağmelerden farklı olarak anlamı da sesle taşıyan bir çeşit musikidir. Eğer bilindiği anlamda musiki tek başına ferdi hakikate ulaştıran bir sanat biçimi ise, amacı aynı zamanda bu hakikati insanlarla paylaşmak olan İktbal düşünce ile duygunun temas halinde olduğu şiirin musikisi ile duyduğu hakikati başkalarına iletmeğe ister.<sup>9</sup>

İktbal'in felsefe tahsili sırasında Batı düşüncesi ile doğu ve İslam düşüncesi arasında karşılaştırmalar yaptığı ve bunları zaman zaman verimli

<sup>7</sup> İktbal, *Reconstruction*, s. 107

<sup>8</sup> İktbal, *Reconstruction*, s. 16

<sup>9</sup> Halife Abdülhakim "Muhammed İktbal", Çev. Y. Z. Cömert, M. Şerif, (Ed.), *İslam Düşüncesi Tarihi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991) c. IV, s. 404

bir şekilde terkip etmeye çalıştığı muhakkaktır. Daha tahsiline devam etmek için Avrupa'ya gitmeden önce genç bir şair olarak tanınmıştı. Doğu kültür ve düşüncesinin ifade biçimleriyle aşina olmuş ve bunları zengin bir biçimde kullanmaktaydı. Bu dönemde üzerinde durduğu önemli bir husus da, yeni gelişmekte olan tabiat bilimlerinin dayandığı duyu tecrübesi ile vahiy ve dini tecrübenin uyum içinde olduğunu; aralarında bir ihtilaf olmadığını göstermekti. İktbal'in ona karşı hayranlığını gizlemediği Seyyid Ahmed Han o zamanda böyle bir uyumun varlığını göstermek için bir ölçüt belirtmekteydi. "Eğer bu din insan tabiatıyla veya daha genel olarak tabiatla uyum içerisindeyse, sahihtir, haktır. Bu söz konusu dinin, hem insanın hem de tabiatın yaratıcısı Allah'tan geldiğinin açık bir delilidir."<sup>10</sup> Artık, On dokuzuncu yüzyılın bilim anlayışına göre tabiat, belirli fizik yasalara ve daha da önemlisi mekanik yasalara bağlı olarak işleyen kapalı bir evrendir. Böyle bir bilim anlayışı içinde kalarak tabiatçı akılcılığı benimseyen Ahmet Han, doğa bilimlerinde tasvir edilen "tabiatı", dinin gerçekliğinin ve hatta Tanrı'nın varlığının tek ölçütü saymanın sakıncalarının farkındadır. Çünkü, doğal evrende geçerli olan bu fizik kanunları dışında başka bir şeyin var olmadığı öne süren materyalist veya ateist tabiatçılar da bulunmaktadır. Seyyid Ahmed Han bunların sayısının azlığına işaret etmekle yetinir. Yine tabiat kanunları ile Tanrı'nın ilişkisinin mahiyeti nedir sorusunu cevaplayabilmek ve bu kanunların Tanrı'ya işaret ettiğini söyleyebilmek için, tabiatın teleolojik (gafl) bir yorumunu yapmak gerekir ki, bunun güçlükleri David Hume ve Kant'tan sonra anlaşılmıştır.<sup>11</sup> Seyyid Ahmed Han, tabiat kanunlarını, Tanrı'nın bizzat kendisinin tecelli etme yolları olarak anlar. Nitekim, Ahmet Han, Spinoza'nın anlayışına benzer bir doğal panteizmi benimsediğini düşünenlerin eleştirisine maruz kalmıştır.<sup>12</sup>

İktbal, Ahmed Han'dan etkilenmekle birlikte onun benimsediği tabiat görüşünü benimseyemezdi. Her ne kadar bu etki ile İktbal'e göre Kuran'ın belirttiği isimlerin bilgisi (*ilmu'l-esma ve yed-i beyza*) den maksat da tabiatın, yani eşyanın ilmidir.<sup>13</sup> İktbal'e göre "bu pozitif bilim" Batıyı aydınlattı. Ancak, mekanik bir tabiat anlayışını benimseyenler tarafından, bütün canlı ve cansız nesnelere, hatta beşeri faaliyetler bile, belirli kanunlara,

10 Abdul Hamid, "Sir Seyyid Ahmed Han," Çev. İbrahim Kalın, M. Şerif, *İslam Düşünce Tarihi*, c. 4. s. 385.

11 İktbal, Hume'un nedenselliği eleştirisine atıfta bulunur. *Reconstruction*, s. 196

12 Abdul Hamid, "Sir Seyyid Ahmed Han," s. 390

13 İktbal *Peyam-ı Maşruk*, çev. Ali Nihat Tarlan, (İstanbul, 1956 ), s. 19



yani fizik ve hareket kanunlarına bağlı olarak işliyor sayıldı. Dolayısıyla insanın düşüncesi, eylemleri ve inançları bu kanunların farklı birer tezahürü olarak görülmeye başlandı. Böyle bir anlayış, ister istemez insan hayatının manevî bir yorumuna, dinin ilahî kaynaklı olduğu şeklindeki teistik bir yorumuna imkan tanımamaktır. İktbal'in Seyyid Ahmed Han gibi, deizmi benimseyerek "bir peygambere... vahye veyahut ayin türünden formalitelere inanmayan; fakat, sadece bir Allah'a iman eden kişi, kelimenin tam anlamıyla bir müslümandır,"<sup>14</sup> görüşünü tutarlı bulması mümkün değildi. İşte bu sebeple İktbal, Batıdaki yeni bilim anlayışının dayandığı temel varsayımları ve bunlar hakkında öne sürülen eleştirileri dikkatle araştırarak, aklî ve sezgisel tecrübeleri de içine alacak bir bilgi nazariyesi geliştirmeye çalışır.

Bu nazariye, bilgiyi yalnızca duyu verilerine dayandırmaz; bilgi duyul algılarından daha kapsamlı bir içeriğe sahiptir. Batılı çağdaş bilim ve yöntem anlayışlarını gözü kapalı bir şekilde kabul etmek ve bilimin uygulandığı alanlardaki başarılar karşısında eziklik duygusu içine girme yerine, bilimin ve bilimsel yöntemin sınırları hakkında düşünmeye çalışmış ve o zaman Batıda var olan ancak İslam dünyasında fazla tanınmayan eleştirel yaklaşımları takip etme fırsatı bulmuştur.

Batıda, bilimin hedefi olarak gösterilen, tabiatı denetim altına alma ideali, diğer bütün hayat alanlarına da yayılarak, siyasî ve iktisadî amaçlarla, insafsız şekilde maddî ve insanî kaynakların istismarına yaradığını; ahlakî ve manevi bir bakış açısından mahrum vaziyette insanlığın, hızla, felakete doğru sürüklendiğini gören nadir aydından biri idi İktbal. Peki, onun gördüğü bu felaket gerçekleşti mi? sorusu sorulabilir? Gerçekleşti ise, bu durumdan Batı kendisini kurtardı mı; kurtardı ise, nasıl kurtardı? soruları da aynı ölçüde makul sorulardır. Birinci ve İkinci Dünya savaşları, insanî boyutları itibariyle, bu felaketin bütün ağırlığı ile yaşandığı olaylardır ve İkinci Dünya Savaşının hazırladığı yılları yaşayan İktbal, savaşın sonuçlarını ve yarattığı felaketlerden kurtuluş çabalarını göremedi. Batının eleştirilen bu düşünce tarzından tam olarak uzaklaşıp uzaklaşmadığı konumuzun dışında kalmakla birlikte, İktbal'in öngördüğü şekilde, bilimin sınırlı bir tecrübe alanıyla ilgili olduğu ve sadece tek bir bilim ve tek bir yöntem bulunmadığı hakkındaki düşünceleriyle Batıda, Vico'dan Nietzsche'ye, Schleiermacher'den Dilthey'a, Bergson'dan Whitehead'e ve Heisenberg'den Einstein'a kadar birçok yazarın eleştirel bir yaklaşımla çağdaş bilimsel yöntemi değerlendirdiklerini biliyoruz. Bunlardan

<sup>14</sup> Abdul Hamid, "Sir Seyyid Ahmed Han," s. 386.

bazıları, tabiat bilimlerinin dayandığı, madde, hareket, zaman gibi temel kavramları; bazıları da, duyu, tecrübe, bilgi gibi kavramları yetersiz sayarak, doğa bilimsel yöntemleri eleştirmiş; diğer bazıları da, doğa bilimlerinin kavramları ve yöntemleri ile insan bilimlerinin araştırılamayacağını öne sürmüşlerdir:

Fakat, İktbal'e göre, Batı kendisini hapsediği bu inhisarcılıktan kurtularak, farklı bilimsel kültür ve geleneklerin öngördüğü çözüm şekillerini anlama ve hatalardan ders alma basiretini gösteremezdi. Bilginin ve hikmetin, aynı evrende aynı kaderi paylaşan insanlığın ortak mirası olduğunu inkara çalışan modern Batı; kendisini, ırk, din, medeniyet ve coğrafi farklılıklar gibi sunî perdeler arkasında gizleyerek, bilimi çocukça sahiplenmekte ve neleri kendi dışındaki dünyaya borçlu olduğunu ve onlardan daha neleri alabileceğini göremez duruma düşmekte idi. Bilim hakkındaki bu yanlış tutumu fark edebilmesi sonucudur ki, müslüman bir düşünür olan İktbal, "Tanrı öldü" sözüyle tanrıtanımazlığını ilan eden Nietzsche'yi bile yeri geldiğinde tasvip eder. İktbal, Nietzsche'nin dile getirmeye çalıştığı tecrübe biçiminin daha geniş bir çerçevede anlaşılabilirliğini belirtmek üzere, Nietzsche'nin bir müslüman kalbi ve bir inkarcı kafası olduğunu, müslüman bir dinleyici kitlesine ifade edebilmektedir.<sup>15</sup> İşte İktbal'e göre, sadece müslüman aydının değil, bütün insanlığın karşı karşıya olduğu asıl sorun, "kafa ile kalp" arasındaki bu birlik ve bütünlüğün nasıl kurulacağıdır. Ona göre, sıradan duyu tecrübesi, "bilgi hasıl edici yegane tecrübe düzeyi" değildir.<sup>16</sup> Bilginin nasıl elde edildiğini, tek bir insanî meleke ile açıklayamayız. Bu bizi cevaplayamayacağımız bir çok soru ile karşı karşıya bırakır. Sorunun çözüm yolu ise, farklı tecrübe biçimlerinin varlığını ve gerçekliğin, farklı görünüş alanları içinde tezahür ettiğini kabul etmekten; herhangi bir tecrübe alanını diğerine irca etmeksizin ve insanî tecrübenin bütünlüğünü feda etmeksizin bu farklılıkları koruyarak bir yöntem altında bilginin birleştirilmesinden geçer.

Bilimsel bilginin birliğinden söz etmek, çağdaş bilim anlayışına karşıt bir yöntem önermek değildir. Aksine, farklı tecrübe alanlarına özgü bilimlerin yöntemlerinin farklı olması; insanî tecrübe biçimlerinden her biri vasıtasıyla kavranabilen "gerçeklik tezahürünün" birbirinden farklı olması ile ilgilidir. Bilimin birliği ise, farklı tezahürlerin gerisindeki gerçekliğin birliğine bağlıdır. Asıl tehlike, bilimi tek bir tecrübe biçimine bağlı kılmak ve gerçekliği de, onun

<sup>15</sup> Muhammed İktbal, *Doğudan Esintiler*, çev. Ahmed Asrar, (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1981), s. 175.

<sup>16</sup> İktbal, *Reconstruction*, s. 182.

tek bir tezahürü ile sınırlı saymaktan kaynaklanır. Buna karşılık İktbal, mutlak anlamda hakikatin tek olduğunu; ancak, tezahürlerinin çok ve çeşitli olduğunu; nihâî anlamda bilginin de tek olduğunu kabul eder. Çünkü, yöneldiği hedef açısından ve mutlak hakikate tekabülü itibarıyla insan bilgisinin birliğinden söz edilebilir; ancak, bilginin dayandığı tecrübe düzeylerinin farklılığı ve hakikatin tezahürlerinin çeşitliliği nedeniyle, aynı hakikatin tezahürlerinin farklı birer yorumu olarak farklı bilimlerden söz etmek de mümkündür. Yani, İktbal'e göre, hakikatin bilgisinin farklılığı, onun tezahürlerini yorumlama farklılıklarından ibarettir; mutlak anlamda ise, hakikat tektir. Böylece, İktbal, gerçekliğin tezahürlerinin farklılığını, tecrübe düzeylerine atfederek, hakikat konusunda kuşkucu ya da pesimist bir tavır takınmaktan kaçınır. Böyle nihilist bir tutumu özetleyen "hiçbir ahlaki hakikat yoktur, yalnızca yorumları vardır" şeklindeki Nietzsche'nin ifadesine, İktbal'in itibar etmediğini görüyoruz.

İktbal'in düşüncesinin bu yönü, -yani hakikatin tekliği fikri - sufilerin "vahdet-i vücut," anlayışına yakın görünse de, muhteva itibarıyla, mistik bir panteizmden, kesinlikle, farklıdır; hakikati sabit ve değişmez olarak kabul etmediği için de, spiritüalizm ve idealizmden farklıdır. Ayrıca, önceden bilinen ya da sonradan ulaşılabilecek bir safhada nihâî olarak belirlenecek bir hakikat fikrine itibar etmemekle, İktbal'in görüşleri, yaratıcı evrimcilikten ayrılmaktadır. Bu yönüyle İktbal'in "süreç ilahiyatı"nı benimsemiş olduğu şüphe götürmez.<sup>17</sup>

İktbal'in bilim ve yöntem anlayışı, müspet olarak belirttiği önerilerden değil, karşı olduğu ve eleştirdiği görüşlerden çıkarılabilir. Hatta, İktbal'in bir dereceye kadar benimseyip, o noktadan ötesini farklı bir bakış açısıyla tamamlayarak tasvip ettiği görüşler onun kendi anlayışı olarak belirlenebilir. Dolayısıyla, İktbal ne kendi çağdaşı düşünürlerin fikirlerini toptan reddetmekle ve muhafazakar bir tutum takınarak, İslam düşünce mirası içinden daha tutarlı bir bilim ve evren anlayışı geliştirilebileceğini savunmakla; ne de sadece çağdaş Batı düşüncesini eleştirmekle yetinir. İslam düşünce geleneği de bu eleştirilerden nasibini alır. Hatta, İslam düşüncesi içinde bilgi konusundaki yanlış görüşlerle, çağdaş Batı düşüncesi içindeki yanlış görüşlerin ortak kaynağının, kadim Grek felsefesinden miras alınan zaman, mekan, madde,

<sup>17</sup> Mehmet S. Aydın, *Tabiattan Tanrıya*, (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000); "İktbal'in Felsefesinde Allah-Alem İlişkisi," ve "Muhammed İktbal'in Din Felsefesinde Uluhiyyet Kavramı, *İslam Felsefesi Yazıları*, (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000), s.155-162; 163-176.

evren, tecrübe, düşünce, mantık, vb. gibi temel kavramlar olduğunu göstermeye çalışır. Klasik İslam kültüründe düşülen bir hatanın, yani deneysel akıl ve mantık merkeziliğin, derunî tecrübenin değerini küçümsemeye götürdüğü; akılcılığa karşı çıkanların da, idealist ya da sezgici bir anlayışla duyu tecrübesini yok sayma yanılığısına düştüğü ve hatta çağdaş Batı felsefesinde de, aynı hataların tekrar edildiği kanaatindedir, İkbâl. Çağdaş bilgi kuramlarından ampirizm, bilgi kazanılmasında aklın ve düşüncenin rolünü inkara giderek; rasyonalizm, deneysel bilginin önemini yadsıyarak; idealizm ise, gerçekliğinin deneysel ve aklî yollarla kavranan tezahürlerini göz ardı ederek benzer hataları işlemektedir. Aklın deneysel, yargısal ve sezgisel kullanımına özgü tecrübelerin ve bu tecrübelerle idrak edilen gerçeklik tezahürlerinin, aynı hakikatin farklı görünüşleri olduğunu ve bunlardan sadece birini bilgi kaynağı saymanın yanlışlığını vurgular İkbâl. Ona göre asıl ihtiyaç duyulan şey, bunlardan her birini, farklı düzeylerde bilgi kazandıran tecrübeler sayan bütüncü bir yaklaşım geliştirilmesidir.

Çağdaş batı düşüncesi kendisini klasik-karşıtı olarak takdim etse de, bu düşüncenin kökleri eski Grek felsefesine dayanır. Platon ve Aristoteles tarafından farklı biçimlerde ifade edilen sabit (statik) bir evren ve Tanrı anlayışı, modern bilimin de hareket noktasıdır. Buna göre bilgi, insan ile bu sabit evren arasında bir çeşit irtibat kurma aracıdır. Evrende değişme olduğu kabul edilse bile, bunun ya Platon'da olduğu gibi bir gerçeklik değeri yoktur; ya da değişme, sadece değişmez olanların bilgisini kavramak bakımından dikkate alınır. Aristoteles'in ifade ettiği şekliyle, ancak değişmeyenin bilgisi, bilim olmaya layıktır. Bilimin yöntemi ise, bu statik evreni tanımada, insanın kendisinden kaynaklanan algılama ve düşünce hatalarını denetlemek üzere alınan tedbirlerdir. Bu tedbirlerin yetersiz kaldığı yerde, ya değişenin bilgi değeri (Platoncu idealizm); ya da yöntemin eksik uygulanışı (Aristotelesçi rasyonalizm); ya da insanın bilme imkanı sorgulanır (deneysel şüphecilik). Bu bilgi imkanlarının karşısına, farklı bir seçenek olarak sezgicilik konulsa bile, o da tecrübeyi ve aklı geçerli bir vasıtası sayamayan akıl-dışçılığa veya akıl üstüçülüğe (irrasyonalizm) indirgenir. İnsanın gerçeklikle ilişkisini, bilgi aracılığı ile değil; iradî eylemlerle kurduğunu öne süren bir sağduyusal veya manevî gerçekçilik (realizm), bilgi ve mantık merkeziliğe tepki olarak öne sürülür. Gerek doğu İslam düşünce geleneğinde, gerekse çağdaş felsefe geleneğinde, bu eğilimleri gösteren sayısız ekol ve temsilci göstermek mümkündür.

İkbal'e göre eski Grek felsefesinin etkisinde kalan İslam düşünürleri, Kur'an'ın sunduğu dinamik dünya görüşünü tam kavrayamadılar. Onun yerine Grek düşüncesinin sabit evren ve durağan hakikat anlayışını benimsediler. Hakikat, devinmez, hareket etmez; hareket ve değişme, Platon'a göre, varlık ile yokluğun isteksiz ittifakının eseridir. Değişme, duyular alemindeki varlıkların, misallerin sabit gerçekliğine, eksik bir şekilde katılmalarından doğmaktadır. Aristoteles'e göre değişme, hareket ve değişmenin dışında olan Tanrı'ya benzemek için ona yönelen maddenin bir özelliğidir. Tecrübe ve aklın görevi, nesnelere ait olduğu varlık kategorilerine göre, onların değişmez nedenlerini bilmektir. Bu nedenler de nihayetinde, tek neden olan Tanrı ve ona yönelen maddenin hareketine indirgenebilir. Platon duyu tecrübesini, bir bilgi kaynağı olarak küçümsemiştir. Eski Grekler ise, mantıksal aklı yüceltmiş ve tabiatın içinde sebep aramayı küçümsemiştir.

İslam dünyasında, Grek akılcılığına ilk ciddi tepki Gazali'den geldi. Hakikate ulaşmada duyuların ve mantıksal aklın yetersizliğini düşünen Gazali, tasavvufi tecrübeyi tek güvenilir bilgi olarak kabul etmiştir. Dinî tecrübeyi, felsefi şüphe üzerinde kuran Gazali, dine, metafizik ve bilimden bağımsız olma imtiyazı tanımıştır. Bunun, din için hiç de sağlam bir temel olmadığına ve ayrıca Kur'an'a da uygun olmadığına inanan İkbal, Gazali'yi diğer bir konuda da eleştirir. Tasavvufi tecrübeye külli hakikatin ifşa olması, Gazali'yi düşüncenin sonlu olduğu ve kesin olmadığı sonucuna götürmüştü; böylece de, düşünce ile sezginin arasına kalın çizgi çekmeye sevk etmiştir. İkbal, sezgi ile düşüncenin irtibatı konusunda Gazali'ye muhalefet eder ve düşüncenin sezgi ile organik bir bağı olduğunu ve müteselsil zamanla bağlantısı dolayısıyla, sonluluk ve yetersizlik hissi uyandırdığını; ancak, düşüncenin derinî hareketinde içkin bir Sonsuzluğa ulaşma kabiliyeti taşıdığını belirtir.<sup>18</sup>

Batı felsefe geleneğinde de Kant, Gazali gibi bir çabayla insan aklının sınırlarını göstermeye çalışmıştır. Ancak Kant, mantıkî ve bilimsel aklın sınırları içinde Tanrı'yı bilmenin imkansızlığına inanmıştı. İkbal'e göre, "Nihai Gerçeklik" rasyonel olarak yönlendirilen yaratıcı bir hayattır... Hayat, şekilsiz olarak akıp giden bir şey değil, düzenleyici bir birlik ilkesi, yapıcı bir gaye için canlı organizmanın dağınık güçlerini bir araya getiren terkip edici bir faaliyettir."<sup>19</sup> Benlik, içeriden dışa doğru hareket eder ve bu manada gören ve eyleyen olarak tarif edilebilen iki tarafı vardır. Benlik, faal tarafından

<sup>18</sup> İkbal, *Reconstruction*, s. 6.

<sup>19</sup> İkbal, *Reconstruction*, s. 60-61.

mekan alemi denilen şeyle münasebete girer. "Dil, bizim günlük faal zatımızın müteselsil zamanına göre teşekkül etmiştir."<sup>20</sup>

İkbal, mekanist materyalizm ve Darvinci biyolojik evrim fikrini reddeder. Gerek mekanik tabiat anlayışı, gerekse organik tabiat anlayışı nedensellik ilkesine dayandırılmaktadır. İkbal, Kant'ın nedensellik ile ilgili tarifinden yola çıkarak, müteselsil zaman, nedenselliğin özüdür, demektedir. Yani nedenselliğin özü, sebebin sonuçtan önce olmasıdır. Acaba, doğadaki tekil, münferit olguları incelerken geçerli olan ve sadece araştırmacının gözlemlerini hesaba katan ve başkalarının müşahede ettikleri farklı faaliyetleri dışarıda tutan fizik bilimi için geçerli olan bu ilke, akıl ve hayat tecrübesi için de geçerli midir? İkbâl'e göre, fizik bilimlerinde geçerli sayılan ve sonuca nispetle haricî olarak etken olan bir nedensellik anlayışı yerine; canlı organizma söz konusu olduğunda, yaracı ve düzenleyici fiili içeriden işleyen "gaye" ve "amaç" anlamında başka bir nedensellik anlayışını benimsemek gerekir. Buna rağmen, mekanik bir nedensellik kavramı canlı organizmaya bile uygulanmıştır ve bu aslında organizma için uygun değildir. Organik faaliyet her şeyden önce, hayatî faaliyettir ve hayat, tekrar edilen fiillerden değil; yenilenmeden ve kendiliğinden olmadan ibarettir. Bilim, tecrübenin aynı kalmasından hareketle, mekanik olarak tekrar eden kuralları tespate çalışır. Hayatın yaratıcı faaliyetini mekanizma kavramıyla izah etmek imkansızdır. Hayatın aşağı biçimlerinde mekanik faaliyetleri andıran davranışlara bakarak biyoloji alimleri, mekanik nedenler ile organik nedenler arasında böyle bir benzerlik kurmaya çalışırlar. Halbuki, bilim adamı, bizzat kendisinde var olan, seçmek, istemek, düşünmek, geçmişi hatırlamak, gelecekte ümitli olmak gibi hayatî tezahürleri açıklamakta, mekanik kavramların yetersizliğini görecektir.<sup>21</sup>

İkbal'e göre, çağdaş insan, eleştirel felsefe ve bilimsel ihtisaslaşma sonucu kendisini tuhaf bir akıbeta mahkum ediyor. Ulaştığı tabiatçılık anlayışı ile doğa güçleri üzerinde hakimiyet sağlarken, kendi geleceğine olan inancı sarsılıyor. Mesela, tabiattaki varlıkların belli bir evrim geçirdiği görüşü, Doğu'da (özellikle Mevlana'da), insanın geleceği konusunda iyimser bir "heyecan ve ümit" uyandırırken; evrim konusunda daha hassas ve derinlemesine araştırmaların yapıldığı çağdaş Batıda, "insanın kabiliyetlerinin şu andaki zengin karmaşıklığının ötesine geçilebileceği fikrini destekleyen hiç bir bilimsel temel yoktur," şeklinde karamsar bir anlayışa yol

<sup>20</sup> İkbal, *Dini Tefekkür*, s. 64

<sup>21</sup> İkbal, *Dini Tefekkür*, s. 67.

açması şaşırtıcıdır. İktbal'e göre bu, çağdaş insanın gizli karamsarlığının "bilimsel terimlerin kisvesi arkasına saklanmasından başka bir şey değildir."<sup>22</sup> Her kültürün kendisine göre şekillenmiş bir tabiatçılığı vardır ve bu da bir çeşit atomculuğu geliştirmiştir: Eski Hint, kadim Grek, klasik İslam atomculuğu ve son olarak modern Batı atomculuğu gibi. Fakat bu tabiatçılık, nihayet bizi şu suali sorma noktasına getirdi: "Tabiatın nedenselliğe göre işleyen yönü hakkındaki bilgimiz, tabiatla ilgili hakikatin tamamı mıdır? Sırf zihinsel bir yöntem olan "tabiata hükmetmek" yegane yöntem midir?"<sup>23</sup> İktbal'e göre insanlığın bugün üç şeye ihtiyacı vardır: Evrenin manevî bir yorumunu yapmak; ferdin manevî hürriyete kavuşması; toplumun manevî bir zeminde tekamülünü yönlendirecek evrensel önemi haiz temel ilkeleri ortaya koymak.<sup>24</sup> Çağdaş batı, ideolojik sistemler kurdu; ama, İktbal'e göre, insana vaat ettiği gelişmeyi sağlayamadığı gibi, onun "ahlaki gelişimi önünde de en büyük engeli" oluşturmaya başladı.<sup>25</sup>

Birinci Dünya Savaşının tabiat, kültür ve medeniyet için bir yıkım olduğu ve bu yıkımın külleri arasından yeni bir "Adem" ve yeni bir "Alem" çıkarılmaya çalışıldığını; bunun da ancak yeni bir bilim anlayışı geliştirmek ile mümkün olduğunu düşünenlerin mevcut olduğuna inanır İktbal. Söz konusu yıkım Batının, "ilmî, ahlakî ve iktisadî ideallerinin korkunç neticesidir".<sup>26</sup>

Çağdaş Batı felsefesi bilgiyi, fen ve hüner -yani bilim ve teknoloji- ile; düşünceyi de, deney ile sınırlandırmak istemektedir. İktbal'e göre çağdaş insan, "tefekkürünün etrafına ölüm pergeli çekmiş;" ölümün bile teknolojik olmasını istiyor. Yani, öldürmenin doğruluğunu ya da yanlışlığını dahi, fenne uygun öldürme olarak tanımlamak istiyor. "Ölümün emrinde kullanıyor bilimi, fenni." Değer sorununu, bilginin konusu dışında tuttuğu için, bilimi insan için değil; insanı, bilim ve teknoloji için kullanmaktan kaçınmıyor.<sup>27</sup>

Fazlur Rahman, İktbal'in *Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*'nde giriştiği fikrî çabayı, Kur'an'ın dünya görüşüne dayalı bir metafizik geliştirmek üzere yapılmış yegâne sistemli çabası olarak görür. Rahman, hayat karşında bir tavır alış olarak İslam'ın mahiyeti hakkında İktbal'in, esaslı ve eşsiz bir vukuf sergilediğine; fakat, bu eserin temelde Kur'an'ın öğretilerine

22 İktbal, *Reconstruction*, s. 186-7

23 İktbal, *Reconstruction*, s. 186

24 İktbal, *Reconstruction*, s. 179

25 İktbal, *Reconstruction*, s. 179

26 İktbal, *Peyam*, s. 11-12.

27 İktbal, *Peyam*, s. 81

dayanmadığına ve düşüncesinin ana unsurlarının süreklilik arz eden bir İslamî metafizik oluşturma gayreti için yeterli olamayacak kadar fazlasıyla güncellik taşıdığına inanmaktadır. Bütün çağdaş serbest düşünceler gibi, İkbâl'in düşüncesi de, esas itibariyle *ferdî* bir gayretin ürünüdür. Yani, bireysel tercihleri yansıtmaktadır ve subjektiftir. Kuran'dan alınan unsurlar, Kuran'ın bütünlüğü göz önüne alınarak seçilmemiş, belli başlı modern fikirlere karşı veya onları destekleyecek biçimde, şahsi tercihlere göre seçilmiştir. Bunlar da geniş bir kabul görmüş değildir. Bu bakımdan İkbâl'in çağdaş bilim karşısındaki tavrı, bireysel bir tavır olarak kalmıştır denilebilir. Ancak, bu, mesela daha geniş bir kabule mazhar olan bir akide sistemi olmakla birlikte, özünde Mutezile'ye karşı ileri sürülmüş görüşler olan Eşarî kelamının, İslam'ı, İkbâl'in görüşlerinden daha iyi temsil etmesi anlamında, şahsî sayılması demek değildir.<sup>28</sup> Yine Fazlur Rahman, filozof ve şair olarak nitelediği İkbâl'i, Batı felsefesi ve İslam tasavvufunun hassas bir öğrencisi olarak görmekle birlikte, onu, İslam'ın ilahiyat geleneğini ve ilham kaynağı olarak okuduğu Kur'an'ı iyi anlayan biri olarak görmez.

Rahman, Kur'an'ın temel saiklerinin dinamik ve amelî olduğunu -yani hayatı, tarihî ve manevî bir değer çerçevesi içinde yönlendirmek ve bir dünya nizamı yaratmak olduğunu- İkbâl'in doğru bir şekilde kavradığını kabul eder. Ancak Ona göre, İkbâl'in görüşleri, çok aşırı bir şekilde kendi zamanına bağlıdır. Çünkü, İkbâl, maddenin atomdan daha alt birimleri olduğuna dair verileri, fiziksel evrenin nedensel zorunluluklardan bağımsızlığını kanıtlayacak şekilde yorumlayarak insan iradesinin "özgürlüğünü" ispata çalışan bilim adamlarını fazla ciddiye almıştır.<sup>29</sup> Kur'an'ın öğretileri üzerine sistemli bir çalışma yapma yerine, diğer geleneksel malzemeyi kullanmada izlediği yolla, Kur'an ayetlerinden bazılarını seçerek, Kur'an üzerindeki genel bir vukufun neticesi olan bazı meseleleri -özellikle de durağanlaşmış bir Müslüman toplumun çağdaş ihtiyaçlarına en uygun gördüğü meseleleri- ispat etmek için kullanmıştır. İleri sürdüğü tezleri de, Bergson ve Whitehead'inkiler gibi çağdaş evrimci nazariyelere göre ifade etmiştir. Dolayısıyla Rahmanın, İkbâl'e yönelik itirazı, onun metafizik ve kelamî manada savunduğu -nihai yaratıcı güç olan ve fertler ile toplumlar tarafından, çeşitli yollarla idrak edilen- İlah kavramı ile ilgili değil; bu kavramın ifade

<sup>28</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 132-133

<sup>29</sup> Buna örnek olarak bkz. E. Boutroux, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında* [1874] Çev. Ziya Ülken, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1998.



edilişi ve Kur'an'dan çıkarım (istinbat) yöntemi ile ilgilidir.<sup>30</sup> İktbal, tamamen teknolojiye ve materyalizme ağırlık veren ve yüksek insanî değerleri tahrip edici görünen, çağdaş bilim anlayışının kartı bir tenkitçisidir. Fazlur Rahman'a göre İktbal, somut ve yol gösterici bir miras bırakmadı. Onun başarmak istediği şey, göz kamaştırıcı, hayret uyandıran nazariyeler, öğretiler ve uygulamaların etkisi altında kalan müslümanları uyandırarak, yeryüzünde İslam'ı gerçekleştirecek özgün kararlarla belli bir istikamet seçmek üzere onları kendi özlerine dönemeye sevk etmekte.<sup>31</sup>

Çağdaş Müslüman nazariyeciler tarafından, çağdaş bilim karşısında iki temel yaklaşım benimsenmiştir: 1) Çağdaş bilimin alınması, teknolojik uygulama alanıyla sınırlı kalmalıdır; çünkü salt tefekkür düzeyinde müslümanların, Batının düşünce mahsullerine ihtiyacı yoktur ve -hatta dünya görüşüyle alakalı nihaî sorulara, geleneksel İslam inanç sistemi, zaten tatmin edici cevap verdiği için- Müslümanın zihninde şüphe ve inkıta doğurabileceğinden, bunlardan kaçınılması gerekir. 2) Müslümanlar korkmadan, yalnızca Batı teknolojisini değil, aynı zamanda düşüncesini de alabilir ve almalıdır da; çünkü, hiç bir bilgi türü zararlı olamaz ve zaten bu bilim ve salt tefekkür, ortaçağda Müslümanların gayretleriyle üretilmiş ve Avrupalılar tarafından onlardan alınmıştır. Bu ikisinin arasında bir yol seçenler de, yok değildir.<sup>32</sup>

Fazlur Rahman'a göre, fen bilimleri alanında Müslümanların Batı ile aradaki mesafeyi kapatmaları, bugün, yalnızca, bir zaman ve mali kaynak sorunudur. Sosyal bilimler alanında ise, bunlar henüz yeni gelişmekte olduğu için, Batının temel felsefi ve fikrî kabullerinden bağımsız kalarak Müslümanlar, aradaki açığı daha çabuk kapatabilir. Ancak, müslümanların, saf tefekkür ya da felsefi tefekkür alanında gerçekten gelişmenin gerisinde kaldıklarına inanır. Klasik modernistler arasında, filozof olarak övgüyle söz edilebilecek tek kişiyi İktbal olması, tesadüf değildir. Yani İslam dünyasında, çağdaş filozof olarak gösterecek başka bir kimsenin bulunmaması, fikrî bakımdan geride kalmışlığın alametidir.<sup>33</sup>

Avrupa'da gelişen yeni bilimsel düşünce ve bunun sonucunda sağlanan tabiata hakimiyet duygusundan ilham alan bazı kimseler, aynı

30 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 153-154.

31 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 57-58

32 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 46-7.

33 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, s. 73.

zamanda, din-karşıtı ve hatta İslam-karşıtı bir anlayışı yaymaya çalışıyorlardı. İktbal, Avrupa kültürünün haricî parlaklığının, İslam aleminin hızla manevi olarak batıya yaklaşma hareketini durdurmasından ve bu kültürün gerçek içe dönüklüğünü görmezlikten gelmeye yol açmasından korkmaktadır. Avrupa kültürünün tefekkür yönü, İktbal'e göre, sadece İslam kültürünün en önemli safhalarının daha gelişmiş halidir.<sup>34</sup>

Bir beşerî tecrübe alanının yorumu olma iddiasındaki bilimsel yargıların doğruluğunu ölçmek için ne gibi bir kıstasa sahibiz? İktbal bunların ikisinden söz eder: Fikrî sınama (*miyar*); amelî sınama. Fikrî sınama, bir tür eleştirel yorumlamadır; amelî sınama ise, tecrübenin sonuçlarına göre karar vermektir. Bu iki sınama ya da ölçme yolu, bilginin diğer şekillerine de tatbik edilebilir türdendir.<sup>35</sup>

İktbal'e göre bilgi edinme, esas itibariyle, yorumlamaya dayanır ve gerçeklikle ilgili farklı tecrübe şekillerinin yorumlanmasında, birbirini dışlayacak, yek diğerini geçersiz sayacak biçimde mutlaklık iddiasına kapılmamak gerekir. Mesela fizik biliminin esas aldığı maddeyi ele alalım. Deneysel bir bilim olarak fizik, tecrübî olgularla, yani duyularla algılanabilen olgularla ilgilenir. Fizikçi, duyu verileri olmaksızın, kuramlarını doğrulayamayacağı gibi, bu tür olgularla işe başlar ve onlarla neticeye varır. Fizikçi, mesela, atom ve benzeri gibi, doğrudan algılanamayan nesnelere varsayar; fakat, duyu tecrübesini başka yolla açıklayamadığı için, tecrübenin konusu olan niteliklerin taşıyıcısı olarak bunların varlığını öne sürer. Şu halde fizik, madde alemini inceler; yani, duyulara tezahür eden alemin araştırır. Dolayısıyla, bu araştırmaya dahil olan zihni ameliye ve diğer tecrübe şekilleri, fiziğin ilgilendiği alemin, maddî alemle sınırlı olduğu gerekçesiyle, fizik ilminin dışında tutulur. Madde aleminde algılanan şeylerin neler olduğu sorulduğunda, yer, gök, dağlar, masa, sandalye gibi aşına olduğumuz nesnelere söz edilir. Bu nesnelere hakkındaki algılarımızın tam olarak ne olduğu sorulduğunda ise, "maddî nitelikler" cevabı verilir. Buradan çıkan sonuç, soruyu cevaplarken, aslında duyuların delaleti üzerine bir yorum getirmiş oluyoruz. Bu yorum, nesnelere ile onların nitelikleri arasında bir ayırım yapmaktan ibarettir. Bu da, esasen bir madde kuramına dayanır; yani duyu-verilerinin mahiyeti, bunların algılayan zihin ile alakaları ve algıların nihaî nedenleri hakkındaki bir kurama dayanır. Kısacası madde, algılarımızın haricî nedeni olarak öne sürülmüş varsayımsal bir şeydir. Fiziğin kendi temeli

<sup>34</sup> İktbal, *Reconstruction*, s. 7.

<sup>35</sup> İktbal, *Reconstruction*, s. 27

hakkındaki eleştirel bir yaklaşım, deneysel bilimin zorunlu olarak öngördüğü doğa bilimsel materyalizmi yıkmıştır.<sup>36</sup> Yine, bilginin konusunu sırf maddî olarak telakki eden bilimsel görüş, esas itibariyle, Newton'un, içinde eşyayı kapsayan mutlak bir boşluk olarak kabul ettiği mekan anlayışıyla yakından alakalıdır.<sup>37</sup>

Fizik sahasındaki materyalizm, maddenin ve mutlak mekanın, müşahede edene göre izafî olduğunu öne süren Einstein'ın görecelilik nazariyesi ile yıkılmıştır. İktbal akılcılıkla sezgicilik arasında bir tercih yapıyor görünmek istemez. Ancak, Fazlur Rahman'ın da haklı olarak belirttiği gibi, çağdaş bilim anlayışını eleştirel olarak değerlendirmeden kabul edenlere hitaben İktbal, aklın tek yanlı oluşuna işaret eder; nihaî gerçekliği kavramada, akla çok büyük bir rol yüklemeyi ve hatta zaman zaman, aklı yerer. Batıdaki çağdaş bilim ve akılcılığı dikkate almalarını istediği geleneksel müslümanlara seslenirken ise İktbal, aklın ve deneysel bilimlerin önemi üzerinde durur. Akılcılığı ve bilimi eleştirirken İktbal, belli bir gayeden yoksun ve insan da dahil, her şeyi bilimin aracı olarak gören zihniyeti hedef alır. Belli bir insanî hedefi ve hakikat endişesi olmayan, kılavuzsuz akılcılığı eleştirirken ise İktbal, bilimin ulaştığı sonuçları gözü kapalı kabullenenleri uyarmayı amaçlar. İktbal'in bilim karşısında benimsediği tutum, eleştirel olduğu kadar, saygılı; bağımsız olduğu kadar özümseyicidir. Farklı maksatlarla –şiir ve nesirlerinde- dile getirdiği düşünceler, bazen birbiriyle çelişiyor görünse de, İktbal tavrını belirgin bir şekilde deneycilik ve doğal akılcılığın eleştirisinden yana koymuş; aynı zamanda da, ihtiyacı benimsemiştir. İslam düşüncesinde, kendi özgün kaynaklarına göre bir ihtyanın gerektiğine inanan İktbal, hakikatin bütünlüğünü kavrama ve yol göstericilik bakımından aklın yeterli olmadığı kanaatinde. Duyu tecrübesine bağımlı olarak yürütülen akfî ameliye sonucu hasil olan bilimsel bilgi, sezgi ve inançla açılan bilgi ufku ile birleşebilir. Dolayısıyla, İktbal'in benimsediği bilimsel yöntem anlayışını, insan tecrübesinin bütünlüğünü dikkate alan, eleştirel bir yöntem olarak tanımlayabiliriz.

36 İktbal, *Reconstruction*, s. 32-33

37 İktbal, *Reconstruction*, s. 35