

NAKİB EL ATTAS'TA DİN VE SEKÜLERİZM

Hatice KONAK

Yüksek Lisans Tezi
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
2013
Her Hakkı Saklıdır

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

Hatice KONAK

NAKİB EL ATTAS'TA DİN VE SEKÜLERİZM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU**

ERZURUM-2013



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



TEZ BEYAN FORMU

07/11/2013

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “NAKİB EL ATTAS'TA DİN VE SEKÜLERİZM” adlı eser-metin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, eser-metin kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

07/11/2013

Hatice KONAK



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU danışmanlığında, Hatice KONAK tarafından hazırlanan bu çalışma 07/11/2013 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

İmza: 

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

İmza: 

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ

İmza: 

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. / /

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Enstitü Müdürü

F-85/00/22 02.2012

İÇİNDEKİLER

ÖZET	III
ABSTRACT	IV
KISALTMALAR DİZİNİ	V
ÖNSÖZ	VI
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM**ATTAS DÜŞÜNCESİNİN TEMEL KAVRAMLARI**

1.1. DİN	5
1.1.1. Kavramsal Olarak Dinin Anlam ve Önemi	5
1.1.2. Attas Düşüncesinde Din	10
1.2. MUTLULUK	13
1.3. EĞİTİM	15
1.4. İNTİHAR	19

İKİNCİ BÖLÜM**ATTAS'TA SEKÜLERİZM KAVRAMI VE SEKÜLERİZMİN TARİHSEL GELİŞİMİ**

2.1. SEKÜLERİZMİN TANIMI	23
2.2. SEKÜLERİZMİN TARİHSEL GELİŞİMİ	27
2.3. SEKÜLERİZM VE İLGİLİ KAVRAMLAR	31
2.3.1. Laiklik, Laisizm	31
2.3.2. Sekülerizasyon	36
2.4. SEKÜLERİZMİN DÜNYA GÖRÜŞÜ	37
2.4.1. Seküler Toplum	37
2.4.2. Seküler Devlet	39
2.4.3. Seküler Kültür	40

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**ATTAS'TA DİN VE SEKÜLERİZM**

3.1. DİN VE SEKÜLERİZME GENEL BAKIŞ	43
3.2. HİRİSTİYANLIK VE SEKÜLERİZM	52
3.2.1. İncil'de Dünyevilik Olgusu	58
3.3. İSLAM VE SEKÜLERİZM	59
3.3.1. Kur'an'da Dünyevilik Olgusu	66
3.3.2. Tasavvufta Dünyevilik Olgusu	69
SONUÇ	71
KAYNAKÇA	75
ÖZGEÇMİŞ	79

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

NAKİB EL-ATTAS'TA DİN VE SEKÜLERİZM

Hatice KONAK

Danışman: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

2013, 79 sayfa

**Jüri: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU
Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ**

Bu tezin amacı, Malay-İslam kültür havzasının önde gelen düşünürlerinden Seyyid Muhammed Nakib El-Attas'ın din, sekülerizm, eğitim ve metafiziksel konular ile ilgili görüş ve düşüncelerini ortaya koymaktır.

Sekülerleşme Max Weber'in iddia ettiği gibi metafizikten 'arınma süreci' mi, yoksa dini atıfları güçlü olan bir geleneğin dönüşüm süreci mi? Araştırmamızın bu ve benzeri sorulara cevap bulma boyutunda ve sekülerizmin dini, siyasi, sosyal yönlerinin çok boyutlu olarak anlaşılmasında büyük önem arz edeceğine inanmaktayız.

Bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Attas'ın hayatı ve eserleri hakkında genel bilgiler verilmiştir. Birinci bölümde, Attas'ın din, mutluluk, eğitim, intihar gibi toplumsal temalara bakışı ortaya konulmuştur. İkinci bölümde sekülerizm ve ilgili kavramlar genel hatlarıyla kavramsal olarak açıklanarak, sekülerizmin toplum, devlet ve kültür boyutunda etkileri tespit edilmeye çalışılmış üçüncü bölümde ise sekülerizmin İslam Dünyası ve Batı dünyasındaki yansımaları ve Attas'ın bu konulardaki düşünceleri ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din, Sekülerizm, Laisizm, Tasavvuf, İslami eğitim.

ABSTRACT

MASTER'S THESIS

RELIGION AND SECULARISM IN NAKIB EL-ATTAS

Hatice KONAK

Advisor: Prof. Ruhattin YAZOĞLU

2013, 79 pages

**Jury: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU
Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ**

This thesis aims to present one of the leading thinkers of Malay-Islamic region, Seyyid Muhammed Nakib El-Attas' views and ideas on religion, secularism, education and metaphysical issues.

Is secularism “purification from metaphysics”, as Max Weber argues, or a transition process of a tradition whose religious references are strong? We believe that our work will play an important role not only in finding answers to these and other related questions but also in understanding the religious, political, and social aspects of secularism.

This work consists of three sections. The introductory section gives general information about Attas' life and his works. The first section explores Attas' views on social themes such as religion, happiness, education and suicide. The second section seeks to identify the effects of secularism in terms of society, state and culture while explaining secularism and other related notions conceptually in a general fashion. Finally, the third section elaborates on the reflections of secularism on the Islamic world and the Western world, and Attas' views on these issues.

Keywords: Religion, Secularism, Laicism, Islamic Philosophy, Islamic Education

KISALTMALAR DİZİNİ

Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Der.	: Dergi
D.İ.B.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Hız.	: Hazreti
İ.F.D.	: İlahiyat Fakültesi Dergisi
M.E.B.	: Milli Eğitim Bakanlığı
R.a.	: Radıyallahu anh
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
vs.	: vesaire
Yay.	: Yayınevi

ÖNSÖZ

Din, insan hayatına anlam kazandıran yegane unsurlardan biridir. Bu açıdan bakıldığında dini insan hayatından çektiğiniz zaman ortaya çıkacak olan bunalımı günümüze kadar yapılmış olan araştırma sonuçları ortaya koymaktadır. Sekülerizm, dini insan hayatından uzaklaştırmayı amaçlamış hatta dini yok etme amacıyla yola çıkmış fakat çıkmış olduğu bu yolculuğunda yarı yolda kalmıştır. Dini, hayatından çıkararak ya da uzaklaştırarak büyük bir boşluğa düşen insan var oluş nedeninin cevaplarını asla bulamamıştır.

Çalışmamız, giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde Nakib el-Attas'ın hayatını, eserlerini ve düşünce yapısını ele aldık.

Birinci bölümde Attas'ın, din, mutluluk, eğitim ve intihar gibi toplumsal temalara olan bakışını ortaya koymaya çalıştık. İkinci bölümde ise sekülerizmin tanımını, tarihsel gelişimini ve sekülerizmin dünya görüşünü genel hatlarıyla yansıtmaya çalıştık. Son bölümde ise sekülerizmin İslam ve Hıristiyan dünyasında algılanış biçimini tespit etmeye çalıştık.

Bu çalışmaya başlarken konunun belirlenmesinde ve çalışmanın her aşamasında yardımlarını esirgemeyen değerli Hocam Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU'na şükranlarımı sunarım. Ayrıca, tezimi okuma zahmetinde bulunup fikirleriyle beni yönlendiren kıymetli Hocalarım Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU Bey'e ve Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ Bey'e teşekkürü bir borç bilirim.

Erzurum-2013

Hatice KONAK

GİRİŞ

NAKİB EL-ATTAS'IN HAYATI VE ESERLERİ

Seyyid Muhammed Nakib el-Attas, Malay dili ve edebiyatı profesörüdür.¹ Malay-İslam kültür havzasının önde gelen düşünürü Nakib el- Attas, 5 Eylül 1931 tarihinde Endonezya'nın Java eyaletine bağlı Bogor şehrinde dünyaya geldi. Eğitimine geleneksel İslami ilimler ve Malay tarihi ve edebiyatı ile başladı. İlk öğrenimi için *Medresetu'l-urvetu'l-vuska* adlı okula gönderildi. İkinci dünya savaşından sonra 1946-1951 yılları arasında orta öğrenimini tamamlayarak, aynı yıl Malay ordusuna girdi. 1952-1955 yılları arasında İngiltere'nin ünlü askeri okulları Eton Hall (Wales) ve Royal Military Academy (Sandhurst)'de askeri eğitim aldı. Bu yıllarda nazari tasavvufa ilgi duymaya başladı ve askeri eğitimini yarıda bırakarak 1957 yılında Singapur'daki Malaya Üniversitesi'ne kayıt yaptırdı. *Raniri ve XVII. Yüzyılda Ace'de Vucudiyye Hareketi* adlı teziyle 1962 yılında McGill Üniversitesi'ne bağlı İslami Araştırmalar Enstitüsü'nden yüksek lisans derecesini aldı. Aynı yıl London Üniversitesi'ndeki Doğu ve Afrika Çalışmaları Bölümü'nde (SOAS) doktora çalışmalarını tamamladı ve Arthur Arberry ve Martin Lings'in idaresinde *Hamza Fansuri'nin Mistisizmi* adlı teziyle doktor unvanını aldı. 1965 yılında Malezya'ya dönen Attas, Malaya Üniversitesi, Malay Araştırmaları, Edebiyat Bölüm başkanlığına getirildi. 1968-70 yılları arasında Sanat Akademisi'nin dekanlığını yaptı.²

1973 yılında bizzat kendisinin kurduğu Malay Dili Edebiyatı ve Kültürü Enstitüsü başkanlığını yaptı. Ayrıca, Malay Araştırmaları Bölümü Edebiyat Seksiyonu Başkanlığı, Kuala Lumpur'daki Malaya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi dekanlığı, UNESCO İslam Bilimleri Uzmanlığı, Temple ve Ohio Üniversitelerinde misafir profesörlük, Güneydoğu Asya Araştırmaları bölümünde İslam bilimleri imtiyazlı profesörü ve Tun Abdurrezzak Kürsüsü Başkanlığı görevlerinde de hizmet etmiştir. Karşılaştırmalı felsefe alanındaki bariz katkısından dolayı kendisine 1975 yılında İran Emperial (Felsefe Akademisi) üyeliği verilmiştir. 1978'den beri Kuala Lumpur'daki

¹ Seyyid Muhammed Nakib El-Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, (Çev. Mahmut Erol Kılıç), İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 4.

² Wikipedia The Free Ancylopedia, *Syed Muhammad Naquib al-Attas*, Erişim Tarihi: 14 Mart 2013, http://en.wikipedia.org/wiki/Syed_Muhammad_Naquib_al-Attas

Uluslar arası İslam Düşüncesi ve Uygarlığı Enstitüsü (ISTAC)'nün planlayıcısı ve organizatörü olarak kurucu direktörlüğünü yapmaktadır.³

Attas'ın düşünce dünyasında öne çıkan hususlar tasavvuf ve otorite konusundadır. Attas İslami ilimlere, tasavvuf düşüncesine, edep kavramına, bilginin vahiyle irtibatına ve İslami ilimlerdeki otorite anlayışına çok değer vermekte, Müslümanların son dönemlerde karşılaştığı problemlerin temelinde “edep kaybı” ve “otoritenin inkârı” olduğunu söylemekte ve sekülerleşme krizine dikkat çekmektedir.⁴ O çok temel bir kavramsallaştırma yaparak edep kavramını varoluşsal bir noktaya taşır. Ona göre medeniyetin başarısını ya da başarısızlığını belirleyen bir kavramdır edep. El-Attas'a göre asrın sorunu edep kaybıdır.⁵

Attas'ın Malay kültürü ve tarihiyle ilgili ilk dönem çalışmaları, bir tarafta Maleycenin bir kültür dili olarak yeniden inşasını, öte tarafta Nureddin Raniri ve Hamza Fansuri gibi Maley-İslam düşünce tarihinin önde gelen temsilcilerini gün yüzüne çıkarmayı amaçlar. Tasavvufi düşünce geleneğine ilk dönem eserlerinden itibaren yakın ilgi duyan Attas, Maleyce kaleme aldığı çalışmalarında, Tasavvuf ile Maley dili ve kültürü arasındaki yakın ilişkiyi mufassal olarak ele almıştır. Attas'ın bu alandaki çalışmaları, kendisinin ilk olarak 60'lı yıllarda önerdiği ‘Maley Endonezya Yarımadasının İslamileştirilmesi’ projesinin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Çağdaş İslam düşünürleri arasında, modernizm-sekülerizm karşıtı ve gelenek yanlısı tavrıyla öne çıkan Attas'ın tefekkür örgüsü, felsefi-irfani kaynaklardan beslendiği için kayda değer bir derinlik arzeder. Attas, gelenek içerisinde Gazali'yi kendine en yakın alim-mütefekkir olarak kabul eder. Bu yüzden Attas'ın geleneksel İslam düşüncesine, özellikle kelim ve felsefe ekollerine yönelik eleştirileri, Gazali'den önemli izler taşır.⁶

Attas'ın anladığı ve savunduğu İslam metafiziği ise, İslam kelamcılarının, filozoflarının ve sufilerinin veya tasavvuf ehlinin geleneksel olarak ifade ettikleri görüşlerin ve nazariyelerin bileşkesidir. Bu metafiziğin esasları ve ayrıntıları, onun

³ Wan Muhammed Nor, “Al-Attas'ın Eğitim Felsefesi ve Metodolojisinin Genel Hatları”, (Çev. Yasin Ceylan), *Journal of Islamic Research*, Vol: 7, No: 1, Winter 1993-1994.

⁴ Asım Öz, “20. yüzyılın ‘İslamcı’ Öncüleri” *Dünya Bülteni Gazetesi*, 22 Ocak 2013 Salı, Erişim Tarihi: 25 Nisan 2013, <http://www.dunyabulteni.net/?aType=haber&ArticleID=243901>

⁵ Ömer Faruk Tokat, “Mülakat”, *Rihle Dergisi*, Sayı: 13, İstanbul 2012.

⁶ İbrahim Kalın, *Seyyid Muhammed Nakib el-Attas*, Erişim Tarihi: 14 Mart 2013, [http://www.network54.com/Forum/382964/message/1118021937/Seyyid+Muhammed+Nakib+el-Attas+\(1931-\)](http://www.network54.com/Forum/382964/message/1118021937/Seyyid+Muhammed+Nakib+el-Attas+(1931-))

Malay dünyasının iki büyük bilgini olan Hamza Fansuri ile Nureddin Raniri üzerinde yazmış olduğu açıklayıcı şerhlerde ve onun *İslam ve Laiklik* adlı eserinde dağınık bir biçimde görülebilir.⁷

İsmail Faruki, Seyyid Hüseyin Nasr ve Fazlur Rahman gibi çağdaş Müslüman düşünürlerin üzerinde durduğu ‘bilginin islamileştirilmesi’ fikri, Attas’ın düşünce örgüsünde de önemli bir yere sahiptir. Kendi yöntemini mezkûr düşünürlerinkinden ayrı tutan Attas, mevcut bilgi kalıplarının İslamileştirilmesini, batılı-seküler niteliğinden arındırılmış bilginin, İslami bir kavramsallaştırma ile yeniden temellendirilmesi olarak tanımlar.⁸

El-Attas’ın genel anlamıyla İslam düşünce ve medeniyeti ve özelde sufizm, metafizik, felsefe, Malay dil ve tarihi alanlarındaki birikimi onu bütüncül bir sosyal bilimci kılıyor. El-Attas, kendini tek bir alana hapsetmemiş, sosyal bilimler içinde kapsam alanını geniş tutmuş, buradan devşirdiği birikimlerini hayatı boyunca sorumluluğunu üstlendiği kurum ve kuruluşlardaki seçkin ve öncü rolünün bir gereği olarak teorik ve pratik düzeyde kanıtlamıştır.⁹ Attas diğer çağdaş İslam düşünürlerine kıyasla daha az eser yazdığı için İslam dünyasında çok fazla tanınmamaktadır. Ayrıca Türkçeye çevrilmeyi bekleyen eserleri bulunmaktadır.

NAKİB EL-ATTAS’IN BELLİ BAŞLI ESERLERİ

1. *The Mysticism of Hamzah Fansuri, Kuala Lumpur 1970.*
2. *The Correct Date of the Terengganu Inscription, Kuala Lumpur Museum Department, 1970.*
3. *Comments on the Re-Examination of Al-Raniri’s Hujjat au’l Siddiq: A Refutation, Kuala Lumpur Museum Department, 1975.*
4. *Islam and Secularism 1978.*
5. *Aims and Objectives of Islamic Education, London, 1978.*

⁷ Nor, s. 36.

⁸ İbrahim Kalın, *Seyyid Muhammed Nakib el-Attas*, Erişim Tarihi: 14 Mart 2013, [http://www.network54.com/Forum/382964/message/1118021937/Seyyid+Muhammed+Nakib+el-Attas+\(1931-\)](http://www.network54.com/Forum/382964/message/1118021937/Seyyid+Muhammed+Nakib+el-Attas+(1931-))

⁹ Mehmet Özay, “Naqib Al- Attas’tan yeni bir eser: Historical Fact and Fiction”, *Dünya Bülteni Gazetesi*, 26 Ekim 2011, Erişim Tarihi: 4 Nisan 2013, <http://www.dunyabulteni.net/?aType=haber&ArticleID=180791>

6. *The Concept of Education in Islam*, 1980.
7. *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the 'Aqa'id of al-Nasafi*, 1988.
8. *Islam and the Philosophy of Science*, 1989.
9. *The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul*, 1990.
10. *On Quiddity and Essence*, 1990.
11. *The Intuition of Existence*, 1990.
12. *The Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality*, 1992.
13. *The Meaning and Experience of Happiness in Islam*, 1993
14. *The Degrees of Existence*, 1994
15. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, Kuala Lumpur 1995.
16. *Historical Fact and Fiction*, Johor Bahru 2012.

BİRİNCİ BÖLÜM

ATTAS DÜŞÜNCESİNİN TEMEL KAVRAMLARI

Bu bölümde Malay-İslam kültür havzasının önde gelen düşünürlerinden Nakib el-Attas'ın sekülerizme ilişkin fikirlerini incelemeye başlamadan evvel Attas'ın düşünce sisteminde önemle üzerinde durulan din, mutluluk, eğitim, intihar gibi temel kavramları tahlil etmeye çalışacağız.

1.1. DİN

1.1.1. Kavramsal Olarak Dinin Anlam ve Önemi

Din; ilk insan ile başlayıp günümüze kadar devam eden bir “kurum”dur. Bundan dolayı insanlık tarihinin her döneminde “din”e ve dini inançlara rastlanır. Hangi dönemde olursa olsun insanın olduğu yerde din de vardır. bütün bunlar; “din”in insnalık için bir ihtiyaç olduğunu ve toplumu ayakta tutan temel esasların başında geldiğini ortaya koyar.¹⁰

Din kavramı, üstün gelme, hakimiyet, zelil kılma, zorlama gibi manalar taşımaktadır.¹¹ İsimlendirilme biçimi farklı olsa da yeryüzünde hemen hemen her dinde ve kültürde “din” değişik kelimeler ile ifade edilmektedir. Örnek olarak Din, Eski Yunanca’da “thrioheya”, Hint kültüründe ve Sanskritçe’de “dharma”, Budizm’in kutsal dili Pali Dili’nde “dhamma”, Yahudiler arasında önceleri “abodath elohim”, Hıristiyan Batı dünyasında da Latince “Religion” kelimeleri ile karşılanmıştır.¹² Etimolojik ve semantik bakımlardan Arapça’da din kelimesinin “de-ye-ne” veya “da-ne” kökünden geldiği ve genellikle üç muhtelif kaynağa dayanan farklı manaları ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bunlar;

- a. Arapça’da din, “ usul, adet, tutulan yol ve huy” gibi manalara gelmektedir.
- b. Arami-İbrani dillerinden geldiği ifade edilen anlamı ile din, “mülk, idare etmek, hükmetmek, ceza, yargı, hesap, muhasebe ve mükâfat” manalarında kullanılmaktadır.

¹⁰ Abdurrahman Küçük ve diğerleri, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2012, s. 21.

¹¹ Küçük ve diğerleri, s.27.

¹² Küçük ve diğerleri, s.23.

c. Farsça, Zend-Avesta'daki Daena sözünden geldiği öne sürülen din kelimesi, "din ve mezhep edinmek, inanmak, adet edinmek" manalarını ifade etmektedir. Buna göre din, "kişinin bağlandığı ve uyduğu nazari ve ameli yol"dur ki, bu anlam, bugün dinden anlaşılan manaya daha yakın gözükmektedir.

d. Kur'an-ı Kerim'de din kelimesinin, muhtelif ayetlerde (mesela: Kâfirun:1-6; Zümer:11; Yunus: 104; Ali İmran:19-73; Maide: 3; Bakara:112) taat, itaat, teslimiyet, ibadet, millet vs. gibi çeşitli manalarda kullanıldığı görülmektedir. Esasen Kur'an-ı Kerim'de din kelimesinin İslam ile sıkı irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de tahsisen Allah katındaki dinin İslam olduğu "Allah indinde din İslam'dır" (Ali İmran:19) ayeti ile açıkça bildirilmektedir.

e. Eski Yunanca'da din sözü ise, "korku ile karışık sevgi ve saygı" manasını ifade etmektedir.¹³

Din; kutsala, metafizik değerlere veya doğüstü bir güç olarak Tanrı fikrine yer veren ve inananlara bir yaşam biçimi öngören inanç sistemidir. Clifford Geertz'e göre bir semboller sistemi olan din, insanlar için güçlü, kapsamlı ve uzun süreli devam eden ruh halleri ve güdülenmeleri oluşturmak üzere genel bir var oluş düzeninin kavramlarını özel anlamlar yükleyerek formüle eder. İnsanın doğası, varlığının kaynağı ile ilgili sorulara Tanrı kavramıyla cevap vermeye çalışan bir inanç sistemi olarak din, aynı zamanda insanın tutum ve davranışlarını düzenleyen değerler manzumesinin belirleyicisi ve gündelik yaşamındaki yol göstericisi olarak çok önemli rolleri yerine getirir. Bu, dinin toplumsal boyutunu da açıklamaktadır. Din, inananları birbirine bağlayarak bir takım gruplar ve kurumlar oluşturma gücüne sahiptir. Sosyolojik anlamda dinin fizik alemi aşan aşkın boyutu ile toplumsal boyutu birbirinden ayrıştırılır ve ikincisi üzerine odaklanır. Dinin insanlar tarafından algılanıp yorumlanması sonucu farklı şekillerde ortaya çıkan bu yönü çoğu zaman "yaşanan din" olarak ifade edilir. Bütün toplumlarda görülen sosyal bir kurum olan din, toplumla birlikte gelişir.¹⁴

İnsanların ilk çağlardan beri inandıkları dini inançlarını üç ana grupta toplamak mümkündür: 1) Fetişist dinler, 2) Çok tanrılı dinler , 3) Tek tanrılı dinler. İnsanların uygarlaşmasıyla dini inançları da aşamalar göstermiştir. Ancak her üç çeşit dinin bugün yeryüzünde hüküm sürmesi insanların sadece ilkel olduğu ile açıklanamaz. Çünkü din,

¹³ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2012, s. 212-213.

¹⁴ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul 2011, s. 87.

bir toplum için vicdani olmaktan daha fazla anlam taşır. Milletlerin karakterlerini veren unsurlar içinde dinin çok önemli bir yeri vardır.¹⁵

Din, insanın kutsal olanla ilişkisini betimleyen inanış ve dogmalar bütünüdür. Kelam biliminde din, genellikle, ‘doğrudan kendi iradeleri ile ilkelerini benimseyen ve gereklerini yerine getiren insanları, dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştıran ilahi yasalar bütünü’ biçiminde tanımlanır. İslam inancına göre din, ilke olarak Allah tarafından ortaya konur. Dinin muhatabı, akıl ve irade özgürlüğü taşıyan insanlardır. İslam din bilginlerinin büyük çoğunluğu, din duygusunun insanlarda yaratılıştan (fitri) var olduğu görüşünü taşırlar. İslam inancında din, ilke olarak kesinlikle zorlayıcı bir güç değildir.¹⁶ Kur’an dinde zorlama yoktur der ve Dehr suresinde: “ Şüphesiz biz onu ömür boyu yürüyeceği yola koyduk. O bu yolu ya şükrederek ya da nankörlük ederek kat eder.” denir.¹⁷ Bu ayet dinde zorlama olmadığını açıkça göstermektedir.

Din kelimesi ve türevleri Kur-an’da 95 defa geçmiş ve ‘din’, “Dinü’l-hak”(hak din), “dinüllah” (Allah’ın dini), “dinü’l-kayyim” ve “dini kıyem” (doğru din), “dinü’l-halis” (halis din), “dinü’l-melik” (hükümdarların kanunu), ve “yevmü’ d-din” (din-hesap günü) şeklinde yalın ve terkip olarak; ceza (sevap ve ikap) (Fatiha, 1/4) hüküm, kanun (Yusuf,12/76), tevhit (A’raf, 7/29), din edinmek (Tevbe, 9/29), İtaat (Nahl, 16/52), hesap, sayı (Tevbe, 9/36), şirk dini, ehl-i kitap dini, hak din, batıl din gibi meşhur manasıyla din (Kâfirün, 109/6; Nisa, 4/171-172; Al-i İmran, 3/19) anlamlarında kullanılmıştır.¹⁸

Kelime manasını aşırp, kavram ve müessese olarak din nedir diye sorarsak alacağımız cevap çok çeşitli görünse de hep aynı bütünü ifade eder. Din, aşkın varlığa bağlanma ve buna ait inancın gerektirdiği düşünce ve uygulamaların bütünüdür. Bir inanç, ibadet ve ahlak sistemidir. Din, tabiatüstü varlık ile ilgili bir takım işaretler, davranışlar ve duygular bütünüdür.¹⁹

¹⁵ N. Özsan Bakıroğlu ve diğerleri, “Dinler”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Bulvar Gazetesi, İstanbul 1985, s. 12.

¹⁶ Adnan Berk, “Din”, *Büyük Larousse Ansiklopedisi*, İnterpress Basın ve Yay., İstanbul 1986, VI, 3181-3183.

¹⁷ Dehr: 3.

¹⁸ Fikret Karaman ve diğerleri, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., İstanbul 2009, s. 109.

¹⁹ Yümni Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, İfav Yay., İstanbul 1998, s. 29.

İnsanlığın hemen her döneminde toplumların hayatını etkileyen, aşkın bir güce inanma duygusunun var olduğu görülmektedir. Dinin insanların yaşam biçimlerinin şekillenmesinde, sosyal, kültürel, ekonomik vs. alanların düzenlenmesinde önemli bir etkiye sahip olduğu kuşkusuz herkes tarafından kabul görmektedir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi “Kitaplı Dinler” söz konusu olduğunda, din ile ilgili birbirine bağlı üç yön bulunmaktadır: İnançla ilgili hususlar, ibadetle ilgili hususlar, ahlakla ilgili hususlar. Bu dinler açısından bakıldığında, din ferdi ve içtimai yanı bulunan, fikir ve tatbikat açısından sistemleşmiş olan, inananlara bir yaşama tarzı sunan, onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan kurumdur. Din bir değer koyma, değer biçme ve yaşama tarzıdır. Din bir takım şeyleri duyma, onlara inanma ve onlara göre bir takım iradi faaliyetlerde bulunma meselesidir.²⁰

Marx’a göre din, sıradan dünyanın güç ilişkilerini metafiziksel bir biçimde yorumlar. İnsanlar, ister bireysel bir karma nedenselliğin, ister dünyevi yozlaşmanın bir sonucu olarak olsun şiddete, zahmete, acıya, nefrete ve dünya içerisindeki sınıf ve kast konumlarındaki farklılıklara katlanmaya mahkum edilmiştir.²¹ Ona göre insan, kendine yabancılaşmış bir durumda mutsuz ve ümitsiz bir biçimde yaşamaktadır. İnsanın en iyi anlaşıldığı yer de içerisinde yaşadığı toplumdur. Ona göre insandaki din bilincini toplum yaratmaktadır. Toplumdaki din de insanın dikkatini bu dünyadan başka yerlere çekmektedir. Bu nedenle din insanın çektiği acıların tesellisi ve kendi kendini avutmasıdır. Dolayısıyla din, toplumun afyonudur.²² Dolayısıyla birey kendisini vahyedilmiş hakikate ve doğru sevgi duygusuna bağlayarak, dünyanın yerleşik kurumları içerisinde, bu dünyada mutluluğa ve öteki yaşamda mükâfata ulaşacaktır.²³

Tasavvuf açısından dinin tanımını yapacak olursak; din, insanı kâmil insan olmaya sevk eden bir disiplindir. İslam kelamcılarına göre ise din; her şeyden önce tabiatüstü bir nitelik taşır. Tabiat, insanın gözünde tapınılmaya layık bir nesne değildir. Onun ne kendinden bir gücü vardır, ne de bağımsız bir yaratıcılığı bulunur. Tabiat ilimleri ilerledikçe, kâinatın sırları çözüldükçe bu daha iyi anlaşılmaktadır.²⁴

²⁰ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2007, s. 6.

²¹ Max Weber, *Din Sosyolojisi*, (Çev. Latif Boyacı), Yarı Yay., İstanbul 2012, s. 371.

²² Aydın Topaloğlu, *Teizm Ya da Ateizm Tanrı Tanımazlığın Felsefi Boyutları*, Kaknüs Yay, İstanbul 2001, s. 56.

²³ Weber, s. 372.

²⁴ Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, s. 32.

Din, şek içinde bunalan insan ruhunun ışığıdır. Hem de yalnız inanma değil, aynı zamanda bilme ihtiyacının ifadesidir. Düşünen insan, varlıklar ve hadiseler zincirinin ilk halkasını görme, hayat ve kâinatın ilk illeti hakkında kendisini tatmin etme ihtiyacındadır.²⁵ H. Bergson'a göre de din, düşünce ile donatılı varlıklarda hayata bağlılığın muhtemel bir açığını doldurmak için meydana çıkmıştır.²⁶ Bu nedenle insanoğlu geçmişte olduğu gibi bugün de gelecekte de ancak din ile hayata anlam kazandırabilecektir.

Din, yapısı ve dış teşkilatı itibariyle, içtimai bir müessesedir ve cemiyet realitesinden ayrılmayan bir vakıadır. En iptidai kavimlerden, bugünün en yüksek medeni milletlerine kadar, insanlar her devirde, unsur ve esasları değişik inançlara bağlanmıştır. Her medeniyet çağında insanlar, tabiat ve beşeriyet üstü harikulade bir zeka, irade ve kudret kaynağı halinde ezeli ve zaruri bir mevcudun varlığını sezmiş ve bu varlığı kâh müteaddit ve kâh tek tasavvur etmiştir. Görgü ve bilgide ilerleyen cemiyetlerde bu sezış gittikçe kuvvetlenmiş ve nihayet, zatı ve sıfatları semavi dinlerce tarif edilen ilahi varlığa yükselmiştir.²⁷

Din sadece içtimai bir vakıa değildir; köklerini ferdin insan oluşundan, yanan, ağlayan ve saadet uman bir yürek taşımasından alan derin bir temayül ve ihtiyacın ifadesidir. Bu ihtiyaç, bir taraftan şuur ve zekası sayesinde sezen, bir taraftan da bu sezış önünde kendi acizliğini, kuvvet ve melekelerinin yetersizliğini anlayan insandaki acz ve çaresizlik sıkıntısından doğmaktadır. İnsanoğlunun içi böyle bir sıkıntı ile daima üzülecek, terakki ve tekâmülün her merhalesinde, insan mahdutluğunu daima duyacak ve din, insanın içini dolduran derin bir temayül ve ihtiyacın ifadesi olarak yaşayacaktır. Çünkü en âliminden en cahiline kadar insan, nereden gelip nereye gittiğini kendi kendine soracak; fevkalbeşer âlemlerden yüksek bir ideal mesnedi ve bir hareket ve faaliyet prensibi arayacaktır. Fakat bu aradıklarına ne ilimde ne de felsefede tatmin edici ve iç ferahlatıcı bir cevap bulamayacaktır. Ya dindar olup, dini hakikatlere gönül bağlayacak ve insan hayatı yaşayacaktır yahut da hayvanlaşıp; fizik hisleri ve bayağı zevkleriyle yaşama yolunu tutacaktır.²⁸

²⁵ Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yay., İstanbul 2011, s. 70.

²⁶ Henri Bergson, *Ahlak İle Dinin İki Kaynağı*, (Çev. Mehmet Karasan), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1967, s. 261.

²⁷ Başgil, s. 76.

²⁸ Başgil, s. 78.

Peter Berger'e göre sekülerleşme sürecindeki aşırı rasyonelleşme ile modern insan için yeni bir durum ortaya çıkmıştır. Sadece devlet ve ekonomi gibi büyük kurumlar için değil, günlük hayatın gelişi güzel alışkanlıkları için dahi bir anlamsızlık sorunu baş göstermiştir. Bu durum şüphesiz modernliğin, mevcut sıkıntı ve huzursuzluklara çözüm sunamaması, tatminkâr “teodiseler” oluşturamaması ile yakından alakalıdır. Buna fizikteki Heisenberg'in belirsizlik ilkesi, Einstein'in fiziği, rölative teorisi ve onu takiben gelişen Kuantum fiziği gibi yeni gelişmelerin, modernitenin üzerine oturduğu Newtoncu fizik anlayışını/uzay tasarımını alt üst etme durumunu eklemek gerekir. Dolayısıyla modernlik sadece çözülemeyen ve üst üste gelen anlam sorunları yüzünden değil, dayandığı temel bilimsel kuram ve anlatılar açısından da bir alt üst oluş yaşamıştır.²⁹

Bu nedenledir ki din, her şeyden önce tabii bir ihtiyaçtır. Özü itibariyle insanları kendine çeken cazibesi vardır. Dinin modern hayatta varlığını sürdürmeye devam etmesinde en temel fonksiyon insan hayatına “anlam kazandırma” fonksiyonudur. Din, insana dünyadaki varoluşunun anlamını bilim üstü bir tarzda açıklamaktadır. Böylece insan, bilimin henüz açık bıraktığı evreni, dünyayı ve bunların içinde kendi yerini anlamlandırmakta; hatta bu anlam çerçevesinde kendi düşüncelerini, ideallerini, değerlerini üretebilmektedir. Bir diğer ifadeyle dinin önemi, insanların hayatını anlamlandıran ve bu sayede hayatı yaşanabilir hale getiren yüce bir değer olmasında yatmaktadır.³⁰ Din tabii bir ihtiyaçtır dedik, çünkü insanın dine duyduğu ihtiyacın temeli, onun varlık âleminde ve kendisinin de bizzat içinde yer aldığı kozmolojik, fitri ve sosyal hayatın belli bir niyet ve amaca göre tesis edilmiş olmasıdır.³¹

1.1.2. Attas Düşüncesinde Din

Attas'a göre İslam'da din sadece bir kavram değil, aynı zamanda tecrübe edilerek derinden ve yakinen yaşanan bir gerçekliktir. Din nihai anlamını, insanın Allah'ı mutlak Rabbi olarak tanıdığını ifade eden ve varlığını önceleyen ruhunun Allah ile bağlantısını gösteren misaktan almaktadır. Dinin tam adı olan İslam, hem fiil hem de

²⁹ Mustafa Arslan, “Seküler Toplumlarda Kutsala Dönüş ve Seküler Kutsallıklar”, *Nida Dergisi*, Sayı: 145, Ocak-Şubat 2011, s. 9.

³⁰ Mehmet Ali Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, Karahan Kitabevi, Adana 2005, s. 46-47.

³¹ Ali Bulaç, *İslam ve Fundamentalizm*, İz Yay., İstanbul 1997, s. 201.

isim olarak gördüğü işlevin yanında, aslında bir dinin tanımını vermektedir.³² Çünkü İslam dini, din kavramının içerdiği tüm anlam versiyonlarını içeren bir bütündür.³³

Kur'an-ı Kerim'e göre bütün dinler ister istemez Tanrı'nın iradesine teslim oldukları için hiç kimse bir din yaşıyor olmaktan vareste kalmaz. Bu sebepten dolayı din terimi, İslam'dan başka dinleri ifade etmek için de kullanılır. Yalnız ne var ki İslam'ı diğer dinlerden farklı kılan şey, İslam'da Allah'ın iradesine teslimiyetin içten ve külli olması ve bu teslimiyetin O'nun vahyettiği yasaya yani şeriatine tam bir itaat şeklinde ve isteyerek olmasıdır.³⁴

Din kavramının manasının temel kaynağı, önceden var olan insan ruhunun Allah ile yaptığı sözleşme hakkındaki Kur'an vahyidir. Bu yüzden dinin tam adı olan İslam Allah'a teslim olmaktır. Ancak insanın Allah'a teslim olmasındaki temel esas, varlığını ihсан etmesinden ötürü O'na minnettarlık duygusu içinde olmasıdır. Allah'ı yaratan olarak kabul ve tasdik etmeyi içeren bu borçluluk duygusu, bu yüzden gerçekten teslim oluşun başta gelen şartıdır. Çünkü dinin insan için asıl amacı, onu var olmadan önceki haline döndürmektir.³⁵ Din Allah'a teslimiyettir. Duygu, inanç ve eylem tam da bu kavramda hayat bulmaktadır. İnsanın Allah'a teslimiyet akdindeki temel unsur, ona varlık vermesinin karşılığında yaratıcısına karşı duyduğu borçluluk hissidir. Dinin insan için nihai anlamı, onu dış varlığını elde etmeden önceki haline döndürmektir.³⁶

Attas'a göre, Arapça'daki D-Y-N kökünden türemiş bir kelime olan din sözcüğünün birbiriyle çelişkili birkaç anlamı vardır, ama bunlar kavramsal olarak birbirine bağlıdır, öyle ki bir bütün olarak işaret ettikleri mana son derece açıktır. Attas, din kelimesinin dört anlamı içerdiğini söylemektedir. Bunlar; borçluluk ifadesi, teslimiyet, tefrik kabiliyeti, doğal eğilim.³⁷

Attas, din kavramının kapsamış olduğu bu kavramların birbirleriyle ilişkisini şu şekilde açıklamaktadır. İnsan yaratıcısına karşı borçlu olduğunu idrak ettikten sonra bu

³² Seyyid Muhammed Nakib El-Attas, "İslam'da Mutluluğun Anlam ve Tecrübesi", (Çev. Şaban Ali Düzgün), *Kelam Araştırmaları*, 92(3), 2011, s. 219.

³³ Seyyid Muhammed Nakib El-Attas, *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri*, (Çev. Mahmut Erol Kılıç), İnsan Yay., İstanbul 1989, s. 79.

³⁴ Attas, *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri*, s. 90.

³⁵ Seyyid Muhammed Nakib El-Attas, *İslam ve Bilim Felsefesi*, (Çev. Mehmet Paçacı), İslam Üniversitesi, Malezya, s. 165.

³⁶ Attas, "İslam'da Mutluluğun Anlam ve Tecrübesi", s. 219-220.

³⁷ Seyyid Muhammed Nakib El-Attas, *İslam ve Laisizm*, (Çev. Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul 2002, s. 70.

borcu ödeyecek hiçbir şeye sahip olmadığını, bizzat kendi varlığıyla ödeyebileceğini, bu nedenle özüne dönmesi gerektiğini anlar. Bu borcun ödenmesi demek, kendisini Rabbi'nin hizmetine adanmak ve onun önünde kendisini alçaltmak demektir. Kur'an-ı Kerim'de "Kimin dini, iyilik yaparak kendini Allah'a teslim eden ve Hakka yönelen İbrahim'in dinine tabi olan kimsenin dininden daha güzeldir?"³⁸ Ayeti dinin teslimiyet boyutuna vurgu yapmaktadır. Yine Kur'an'ı Kerim'de "Hani Rabbin ezelden Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demişti. Onlar da evet, şahit olduk ki Rabbimizsin demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, "Biz bundan habersizdik" dememeniz içindir."³⁹ A'raf Suresi'ndeki bu ayette görülmektedir ki; Allah, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" dediği zaman insanın gerçek özü yani ruhu kendini delil göstererek "evet" diye cevap vermişti. Bu cevapla Tanrı'nın rabb'lığı gerçeğini tasdik ederek Tanrı ile bir ahit imzalamış oldu. Daha sonraki dünyevi hayatında bizatihi insan olarak arz-ı endam ettiğinde bu insan "eğer doğru yol üzerinde ise" işte o ahdini hatırlayacak ve yukarıda izah edilen şekilde amel edecektir. Böylece insanın ibadeti, salih amelleri, yaşamı ve ölümü yalnızca Allah için olacaktır.⁴⁰ İnsan yaratılmış olduğundan ve Allah'a olan bu borcundan dolayı, ne nefsini ne de biyolojik yaşamını veya bedenini, sorgusuz, kendisinin öz malı sayarak bunları istediği biçimde kullanamaz. Çünkü insana yaratılışında algılanabilir nesnelere geçici veya sürekli niteliklerinin bilgisi ile kavranabilirlerin bilgisi verilmiştir (marifet).⁴¹

Varlık, aslında Tanrı'nın hediyesidir, ancak gerçeklik içinde bu yalnızca Tanrı'ya ait bir hediyedir. Çünkü, Tanrı onu 'kişisel' bir lütuf olarak 'borç vermektedir'. Bundan dolayı doğru şekilde rehberlik edilen alıcılar var olma halleri içinde varlıkları için Tanrı'ya borçlu olduklarının farkındadırlar.⁴² İnsan Allah'a karşı kendi varlığını yarattığı için ve insana sunmuş olduğu nimetlerden dolayı bir borçluluk içerisinde. Bu borcunu ise yine kendi varlığıyla Allah'a tam bir teslimiyet ve yönelişle ödeyecektir. Böylece Allah ile yapmış olduğu ahdini de yerine getirmiş olacak ve hem dünyada hem ahirette gerçek mutluluğa erişmiş olacaktır.

³⁸ 4. Nisa: 125.

³⁹ 7. A'raf: 172.

⁴⁰ Attas, *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri*, s. 88.

⁴¹ Nor, s. 42.

⁴² Seyyid Muhammed Nakib El-Attas, *The Intuition Of Existence*, Malaysia 1990, s. 185.

Attas'a göre gerçek din; dini inancın kurumlaşmasını yok etmeyi hedefleyen sekülerleşme sürecinden ortaya çıkan ferdi, şahsi, özelleştirilmiş ve içselleştirilmiş "insanlık dini" değildir.⁴³ Attas'a göre Allah'ın varlığı ve birliği, insan aklı ve zihinsel çabayla kavranabilir; ancak ilahi sıfatlar ve O'nun yaratıklarla ve yaratıkların O'nunla olan ilişkilerini doğru biçimde anlamak ancak din sayesinde mümkündür.⁴⁴

1.2. MUTLULUK

Attas'ın düşünce sisteminin içerisinde bulunan önemli kavramlardan biri de mutluluktur. Mutluluk İslam'da 'saadet' terimiyle karşılanmakta ve varlığın iki boyutuna işaret etmektedir. Biri dünyevi mutluluk diğeri ise uhrevi mutluluktur. Ahirete ilişkin boyutunda yani uhrevi boyutunda saadet; en yüksek noktası kendisini Allah'a iradi bir teslimiyette gösteren ve bilinçli bir yaşam sürerek O'nun emir ve yasaklarına itaat edenlere vaat edilen Allah'ın cemalini görme, ebedi huzur ve neşesini de içinde barındıran nihai mutluluğa işaret etmektedir. Dolayısıyla uhrevi âlemdeki saadetin içinde yaşadığımız dünyadaki saadetle üç açıdan ilişkisi olduğunu görürüz. (1) Kendini bilgide ve sağlam karakterde gösteren nefse ilişkin yön, (2) sağlık ve güvenlik gibi bedene ilişkin yön, (3) nefsin ve bedenin dışında kalan ve bu ikisinin mutluluğunu artıracak servet vb. hususlara ilişkin yön. Bu nedenle içinde yaşadığımız dünyaya ilişkin mutluluklar uhrevi mutlulukla ilişkilidir.⁴⁵

Mutluluğun bir yönünün nefis olduğunu söyledik. Nefs; ruh ve beden ikiliğinin içine çekildiği için, bir yandan hayvani nefis, diğer taraftan da rasyonel nefis olarak kendini göstermektedir; nefsin burada mutluluğu, uhrevi yaşamda ise nihai saadeti elde etmesi bu yönlerden hangisini tercih edip, işbirliği yaptığına bağlıdır. Hayvani nefsin kabiliyetleri arzuya, şehvete ve öfkeye dönüktür. Rasyonel nefis yani akleden nefsin kabiliyetleri eyleme yönlendirici ve bilişseldir. İnsanın bedenini bu kuvvetin yönetmesi, kötülüklerin ve faziletlerin tanınmasına imkân vermekte ve böylece insanda ahlaki davranışın ortaya çıkmasını teşvik etmektedir.⁴⁶ İslam'da nefsin terbiyesi, ancak tasavvufa tercüme edilerek yumuşatılabilen ahlaki bir boyuta sahiptir. Fakat nefsin bu terbiyesiyle ulaşılan "mesken" de, Batı'nın benliğin geliştirilmesiyle ilgili

⁴³ Attas, *İslam ve Bilim Felsefesi*, s. 166.

⁴⁴ Nor, s. 41.

⁴⁵ Attas, "İslam'da Mutluluğun Anlam ve Tecrübesi", s. 219.

⁴⁶ Attas, "İslam'da Mutluluğun Anlam ve Tecrübesi", s. 222-223.

anlayışlarında, örneğin Rönesans'ın ve ona koşut gizemciliğin geliştirdiği o güçlü ve dünyevi benlik imgesinde olduğu gibi maddiyat vurgulanmaz.⁴⁷ Yani İslam'da nefsin terbiyesinin merkezinde manevi vurgu yatar. Ancak bu vurgu manevi alanı maddi alandan tamamen koparan bir vurgu değildir.

Attas'a göre mutluluk sadece uhrevi boyutundan sıyrılarak, hayatın geçici yani seküler boyutuna referansla anlaşılırsa, durmadan farklılaşan ve değişiklikler gösteren bir hale indirgenmiş olur. Bu da bu dünyada bilinçli bir şekilde an be an yaşanan bir durumu ifade edemez. Böyle bir kabulün aksine mutluluk geçici ve seküler yaşam alanı ile sınırlı değildir. Mutluluk dünyevi yaşamla olduğu kadar gelecek yaşamla da ilişkilidir.⁴⁸

Attas'a göre mutluluk, insandaki fiziki varlıkla, hayvani ruhla ya da insan bedeniyle ilgili değildir; yine o bir ruh hali de değildir. Mutluluk nihai doğrunun kesinliği ve bu kesinliğe uygun olarak amelin gerçekleştirilmesiyle ilgilidir.⁴⁹

Attas'a göre Batı düşünce geleneğinde iki mutluluk anlayışı mevcuttur: İlki Aristo'ya ve Orta Çağ'da da başlıca İbn-i Sina ve Gazali gibi filozof ve kelimcılara kadar geri giden 'kadim' anlayış; ikincisi ise sekülerizasyon sürecinin bir sonucu olarak Batı tarihinde adım adım ortaya çıkan 'modern' anlayış. Sekülerizasyon olarak adlandırılan bu felsefi ve bilimsel süreç Attas'a göre, tabiatın manevi anlamdan, insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen siyasetin kutsal olandan ve insanın hem zihnine hem de davranışlarına kaynaklık eden değerlerin manevi köklerinden arındırılmasını içermektedir. Bugün Batı'da kabul gören bu modern anlamdaki mutluluktur. Hem kadim hem de modern anlayışlar, mutluluğun kendinde bir amaç olduğunda hemfikirdirler, ama birincisinde amaç uygun davranışlar için bir standart olarak düşünülürken, ikincisinde ahlaki kodlarla hiçbir ilişkisi olmayan anlık psikolojik durumlar olarak görülmektedir.⁵⁰

Bütünüyle Allah'a teslim olup rehberliğini takip edenlerin bilinçlerinde ve yaşamlarında kendini gösteren mutluluk özünde bir amaç değildir, zira saadet

⁴⁷ Şerif Mardin, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, (Çev. Elçin Gen- Murat Bozluolcay), İletişim Yay., İstanbul 2011, s. 103.

⁴⁸ Attas, "İslam'da Mutluluğun Anlam ve Tecrübesi", s.224.

⁴⁹ Seyyid Muhammed Nakib El-Attas, *İslami Eğitim Araçları ve Amaçları*, (Çev. Ali Çaksu), Endülüs Yay., İstanbul 1991, s. 54.

⁵⁰ Attas, "İslam'da Mutluluğun Anlamı ve Tecrübesi", s. 225.

dünyadaki en yüce iyi olan Allah sevgisidir. Hayatta kalıcı mutluluk, insandaki fiziksel varlığa yani hayvani nefse ve insan bedenine dayanmaz; ne temel niteliği geçicilik olan zihin yahut duygu halidir; ne de zevk ve eğlencedir. Kalıcı mutluluk, Nihai Hakikat'e ilişkin bir kesinlikle ve bu kesinlikle uyum arz eden amellerin yapılmasıyla ilgilidir. Kesinlik, insanda sürekli olana yaslanan ve manevi bilişsel organı yani kalbi tarafından kavranan daimi bir bilinç halidir.⁵¹

Attas'a göre dünyevi ve uhrevi mutluluğu algılama boyutunda insan şöyle bir yanılgı içine düşmektedir. Dünyevi olan, algılanan, yakîn olan mutluluktur; uhrevi olan ise ahirete dönük uzak olan mutluluktur. Oysaki dünyevi olan anlık ve geçici uhrevi olan ise sürekli ve kalıcıdır.

İnsanın mutluluğu arayışı -felsefede etik ile ilgili olarak söylenildiği gibi- her zaman birey içindir. Kolektif mahiyetin mutluluğu bireysel mutluluktan daha fazla bir öneme haiz değildir. Bu nedenle her insan kendi kurtuluşunu düşünmeli ve ona göre hareket etmelidir. Çünkü bir insan başkalarının yaptıklarından sorumlu değildir ve herkes kendi sorumluluğunun yükünü bizzat yine kendisi taşır. Mutluluk, yukarıda da bahsettiğimiz gibi insanın fiziki yönüne, hayvani nefesine veya insanın bedenine mebni bir şey değildir. Bir zihni halet de değildir. Hakikat'in kesinliği ile ve eylemin o kesinliğe uygun bir şekilde ifası ile ilgilidir. Kesinlik ise insanın içinde daimi olan ve insanın kalp denilen ruhi organı tarafından algılanan şeye nispet edilen daimi bir durumdur. Mutluluk; huzur, güven ve kalbin sekinesidir, bilgidir ve bilgi ise hakiki imandır, insanın yaratıklar âleminde doğru ve bu yüzden uygun yerini ve yaratıcısı ile olan uygun irtibatını bilmesidir ve bu adalet olarak bilinen şeydir.⁵²

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Gerçek mutluluk yakın olan yani dünyevi mutluluk değil, uzak ama kalıcı olan uhrevi mutluluktur yani Nihai Hakikat'e kalbi yönelişle gerçekleşebilen mutluluktur.

1.3. EĞİTİM

Attas'a göre İslam dünyasının şu an yaşamakta olduğu dahili ve harici sorunlar bulunmaktadır. Harici yani dış sebep olarak Batı medeniyetini görmektedir ancak iç

⁵¹ Attas, "İslam'da Mutluluğun Anlamı ve Tecrübesi", s. 235.

⁵² Attas, *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri*, s. 100-101.

sebepler dış sebeplerden önce gelir. Bu iç sebeplere gelince temel problem edebî kaybı diye adlandırılan daha sonra bununla ilgili açıklamalarda bulunacağımız tek bir açık bunalıma indirgenebilir.

Genel meselenin bütün kökleri birbirine bağlıdır ve bir kısır döngü içerisindedir. Edebî kaybı adaletin kaybını ima eder, bu da bilgide karışıklığa neden olur. Nihayetinde de toplum ve cemaat bakımından İslam ve İslam'ın dünya görüşü hakkındaki bilgide karmaşıklık adaletsizliğe yol açan kötü liderlerin ortaya çıkmasına ve güçlenmesine uygun zemin hazırlar.⁵³

Muhakkak ki Batı'nın bilgiye bakışıyla İslam'ın bilgiye bakışı farklılık gösterir. Attas bu noktada ilim dalının kapsadığı farzı ayn ve farzı kifâyeye açıklık getirmektedir. Farzı ayn Müslümanlar için bilinmesi zorunlu olan birinci tür bilgidir. Yani Tevhid, imanın temel ilkeleri ve inançla ilgili diğer esaslardır. Birinci tür bilgi Allah tarafından doğrudan vahiy yoluyla, sezgi yoluyla elde edilir. İkinci tür bilgi ise farzı kifâyedir; bilimsel bilgiyi işaret eder ve deney, gözlem, araştırma ile elde edilir, mantığa ve çıkarıma dayalıdır ve pratik değeri olan nesnelere ilgilidir. Batı dünyasına baktığımızda ikinci tür bilgi olan farzı kifâyeye tamamen bir yöneliş görülür. Batının bilgiye karşı tavrının mantıki sonucu Allah'ı ve ahireti inkâr, insanı ve dünyasını tasdik etmektir. Bu bakış açısı ise insanı ve insanlığı sekülerizme götürür. Çünkü böyle bir dünya görüşünde insan ilahlaştırılır ve Tanrı insanlaştırılır ve dünya insanın yegane ilgi alanı olur. Batı kendi görüşünü belirlemekle kalmaz Müslümanları da farzı aynden uzaklaştırarak farzı kifâyeye bir nevi hapsetmeyi hedefler. Bunun sonucunda Müslümanlar farzı aynden uzaklaşmakta ve zihinleri laikleştirilmektedir. Attas'a göre bu sorun ise İslami eğitimle ve bir İslam üniversitesinin kurulmasıyla çözülecektir.⁵⁴

El-Attas, Çağdaş İslam düşüncesinde, İslam eğitiminin amacının iyi bir vatandaş veya iyi bir işçi yetiştirmek olmadığını, ama iyi bir insan yetiştirmek olduğunu ortaya koyan ve bunu iddia eden bir düşünürdür. Çünkü ona göre iyi bir vatandaş veya iyi bir işçi, zorunlu olarak iyi bir insan değildir. Buna karşın iyi bir insan mutlak şekilde iyi bir

⁵³ Attas, *İslami Eğitim Araçları ve Amaçları*, s. 21.

⁵⁴ Attas, *İslami Eğitim Araçları ve Amaçları*, s. 28-29.

vatandaş ve iyi bir işçidir. Dolayısıyla ona göre eğitimin amacı iyi bir insan yetiştirmektir diyebiliriz.⁵⁵ Eğitim ise insana edebini aşılması ve telkinidir.⁵⁶

İyi insan edepli insandır. Bunun da en güzel örneği, Kur'an'ın da tanıklığıyla insan-ı kâmil olan Hz. Muhammed'dir. Edep kelimesinin ilk ve asıl anlamı yani temel orijinal anlamı bir şölene davet etmek demektir. Attas bu kelimenin İslamlaştırıldığını ve Kur'an'ın, yeryüzündeki bir şölene, sunduğu bilgileri öğrenmek suretiyle katılmamızı isteyen bir davetiye olduğunu belirtir.⁵⁷ Edep, zihnî ve ruhî terbiye anlamına da gelir; o zihnin ve ruhun iyi nitelik ve sıfatlar kazanmasıdır; hatalı hareketlerin karşısında doğruyu, sahtenin karşısında gerçeği yerine getirmektir, utançtan korumaktır.⁵⁸

Attas edep kavramının farklı yönlerine de temas etmiştir. Bu bağlamda bilgiye yönelik edep, değişik bilimlere uygun ve düzgün biçimde öğrenmektir ancak bilgide bir sınır olması gerektiğini de düşünür. Doğal dünyamız noktasından edep, bu dünyaya özgü hiyerarşik program ile olan münasebetlerinde pratik aklın disiplini demektir. Bu disiplin sayesinde kişi eşyanın gerçek değerleri konusunda hüküm verirken, bunların Allah'ın kanıtları olduğunu, bilginin kaynakları ve insanın fiziksel ve ruhsal gelişmesi için faydalı şeyler olduğunu bilerek doğru yarımlara varır. Ruhsal dünya noktasından edep, ruhlar alemine özgü mükemmellik derecelerini, ibadet ve bağlılığa dayanan farklı ruhsal makamları bilmek ve benimsemek demektir. Dil noktasından edep ise yazılı veya sözlü bir cümlede bir kelimenin uygun yerini bulmaktır. Edep sayesinde fert ve toplum kültürlü insan veya toplum düzeylerine yükselir. O zaman hiç şüphesiz edep, hikmetten kaynaklanan adalet manzarasıdır. Attas, bilginin anlamıyla edebini anlamını birleştirerek İslam eğitim tanımını ortaya koyar. Buna da "te'dib" denir.

Attas'a göre insanın eğitimi, onun ruhsal ve fiziksel yetilerinin geliştirilmesi demektir. Bu da onu bilginin bir nesnesi yapar.⁵⁹ Attas, insanların doğaları gereği kötü olmadıkları halde cehaletleri sebebiyle bir şekilde, kötü şeyler ve haksızlıklar yaparlar. Attas, gerçek İslam dirilişinin eğitimden ve özellikle üniversite öğretiminden başlaması gerektiğini düşünür. Çünkü dünya çapında tüm Müslümanların bugün için karşı karşıya

⁵⁵ Nor, s. 55.

⁵⁶ Attas, *İslami Eğitim Araçları ve Amaçları*, s. 65.

⁵⁷ Nor, s. 57.

⁵⁸ Attas, *İslami Eğitim Araçları ve Amaçları*, s. 64.

⁵⁹ Nor, s. 43.

kaldıkları sorunlar, politik, ekonomik, bilimsel-teknolojik olmaktan ziyade karışık ve bozuk bilgidен kaynaklanmaktadır. Tüm diğer sorunlar bu bozuk bilginin uzantılarıdır.⁶⁰

Attas İslami eğitim sisteminin temel kavramlarını şu şekilde belirlemiştir.

- a. Din kavramı,
- b. İnsan kavramı,
- c. Bilgi kavramı,
- d. Bilgelik,
- e. Adalet,
- f. Edepli amel kavramı,
- g. Üniversite kavramı.

Attas'a göre, yukarıda sıralanan tüm bu anahtar kavramların şekillendirilmesiyle ve uyum içine sokulmasıyla; Allah'a, O'nun Özü ve Sıfatları (Tevhid) kavramına, vahye (Kur'an'ı Kerim), anlam ve mesajına, Vahiy Kanununa (Şeriat) ve bunların sonucu olarak Peygamber'e, hayatına ve sünnetine, ondan önceki Peygamberlerin tarih ve mesajına işaret edilecektir. Ayrıca İslam ahlakı, ahlaki prensipler ve edeple ilgili kozmolojik bilgiler tasavvuf ve din insan hayatında olması gereken şekilde ve olması gereken yerde gerçek konumunu alacaktır. İslam, tarih, kültür ve uygarlığı, İslam düşüncesi ve İslam'da bilimlerin gelişmesi hakkındaki bilgiler yanında İslami açıdan karşılaştırmalı dinler, batı kültürü ve uygarlığı üzerine yeni dersler, konulmalı ki böylece Müslümanlar İslam'ın karşısında durmuş, duran ve duracak olan kültür ve uygarlığı tanısinlar.⁶¹ Çünkü, Attas batı kültürünün laik temelinde seküler bir görüntü tespit eder. Batı tarzı üniversiteler bilim uğruna bilime işaret etmektedir ve bu yüzden devamlı karmaşayı ve hatta şüpheciliği doğurmaktadır. Bu ise Kur'an'ın görüşüne terstir, çünkü belirsizleşen semboller istenen insanı temsil etme yerine, merkezsiz bir daire gibi ruhtan yoksun bir insanı hedef edinir. Bir fert olarak insana, kişiliğinin gelişmesine, pekişmesine, yücelmesine, İlahi dünya düzeni ve kurtuluşu amaçlamak yerine laik toplum ve laik devleti hedef alır.⁶²

⁶⁰ Nor, s. 48.

⁶¹ Attas, *İslami Eğitim Araçlar ve Amaçlar*, s. 73-74.

⁶² Attas, *İslami Eğitim Araçlar ve Amaçlar*, s. 67-68.

Attas, bilginin metot ve kaynakları açısından çağdaş felsefe ve bilimin aksine, bilginin Allah'tan geldiğini, güvenilir duyular, otoriteye dayanan doğru haber, aklı-selim ve sezgi vasıtası ile alındığını söyler.⁶³ Bir anlama ulaşmak sezgi sayesinde olmaktadır. Aklın ve tecrübenin, uyumlu bir bütün haline getiremeden ayrı ayrı gördüğü şeyleri sentez eden şey sezgidir. Sezgi kişiye, ona hazır olduğu, aklı ve tecrübesinin onu alıp yorumlamak için eğitildiği ve terbiye edildiği zaman gelir.⁶⁴

Attas'ın eğitim felsefesi ve metodolojisinin önemli diğer bir yönü, onun otoriteye verdiği önemdir. En yüksek seviyedeki otorite ise şüphesiz Kur'an ve Peygamberdir.⁶⁵ Onlar otoriteyi yalnızca hakikati iletme anlamında değil, aynı zamanda onu oluşturma anlamında da temsil etmektedirler. Onlar, basitçe aklın ve tecrübenin normal seviyelerine indirgenemeyecek zihinsel ve manevi bilme ve aşkın tecrübenin daha yüksek seviyeleri üzerine kurulmuş otoriteyi temsil etmektedirler.⁶⁶

Attas'a göre, İslami eğitimin en önemli ögesi doğru bilgi olunca, bunun bir sonucu olarak İslam eğitim idealinin gerçekleşmesinin en büyük düşmanı ve önündeki en önemli engel bilginin yozlaşmasıdır.⁶⁷ İnsan bilgi boyutunda, onun yararlılık sınırını bilmeli ve sınırı aşmamalı, gerisinde kalmamalı, nerede duracağını, bilen kişiye göre doğru konumunda bulunan doğru bilginin ne olduğunu, yani bilen kimsede uyum yaratan bilgiyi bilmelidir.⁶⁸

1.4. İNTİHAR

Öncelikle intihar kavramını tanımlayarak, Attas'ın intihar ile ilgili görüşlerini ortaya koymak yerinde olacaktır. Emile Durkheim *İntihar* adlı kitabında intiharı şu şekilde tanımlamaktadır. "Nasıl bir sonuç vereceği bilinen, kurbanın kendisi tarafından gerçekleştirilen, olumlu ya da olumsuz bir edimin dolaysız ya da dolaylı sonucu olan her ölüm edimine intihar denir."⁶⁹

⁶³ Attas, *İslam ve Bilim Felsefesi*, s. 170.

⁶⁴ Attas, *İslam ve Bilim Felsefesi*, s. 172.

⁶⁵ Nor, s. 69.

⁶⁶ Attas, *İslam ve Bilim Felsefesi*, s. 172.

⁶⁷ Nor, s. 71.

⁶⁸ Attas, *İslami Eğitim Araçlar ve Amaçlar*, s. 53.

⁶⁹ Emile Durkheim, *İntihar*, (Çev. Z. Zühre İlkelen), Pozitif Yay., İstanbul 2013, s. 5.

İntihar, sosyal bilimlerin ilk araştırdığı konulardan biridir. İntihar en yalnız yapılan hareketlerden birisidir ve kişinin o anki zihinsel durumuna, çevredeki koşullara, gizli duygulara bağlı olarak gerçekleşmektedir.⁷⁰

İslam inancı; rengi, ırkı ve sosyal konumu ne olursa olsun her insanın hayatını dokunulmaz bir değer olarak kabul edip insan hayatına yönelik her türlü saldırı ve tehlikeyi en etkili şekilde önlemeye çalışır. Savaş, adam öldürme, isyan ve ihtilal, evlinin zinası gibi toplumsal düzeni kökünden sarsacak olumsuz gelişmeler olmadığı sürece insanların yaşama hakkına müdahaleyi doğru bulmaz. Bu nedenledir ki İslam, kişilere yaşama haklarını kendi elleriyle yok etme demek olan intihar hakkını da vermemiş, bunu büyük günahlar arasında saymış, inancı ve ameli ne olursa olsun bu kimselerin sırf intihar etmiş olması sebebiyle ahirette büyük bir cezaya çarptırılacağını bildirmiştir.⁷¹

“Bundan dolayı İsrailoğullarına şunu yazdık: Kim, bir insanı, bir can karşılığı veya yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürürse, o sanki bütün insanları öldürmüştür. Her kim de birini hayatını kurtararak yaşatırsa, sanki bütün insanları yaşatmıştır. Andolsun ki, onlara resullerimiz apaçık deliller (mucize ve ayetler) getirdiler. Ama onlardan birçoğu bundan sonra da hâlâ yeryüzünde aşırı gitmektedir.”⁷²

Attas, intihar kavramını adalet kavramıyla bağdaştırarak açıklamaktadır. İslam’da adalet yalnızca iki kişilik ilişkide ya da iki taraflı ilişki durumunda, mesela iki insan arasında, toplumla devlet veya kralla tebaası arasında işleyebilen bir ilişkiler hali demek değildir. Mesela Batı uygarlığında, intihar eden bir kişi haksız bir eylemde bulunmuş sayılır çünkü intihar eden kişi devleti faydalı bir vatandaşın hizmetlerinden yoksun bırakmış olur. Böylece onun adaletsizliği kendisine karşı değil, devlete ve topluma karşıdır.⁷³

Buna karşılık Kur’an-ı Kerim insanın yanlış iş yaptığı noktada bizzat kendisine karşı adaletsiz davranmakta olduğunu ve bu adaletsizliğin insanın kendine yine bizzat

⁷⁰ Owen Chadwick, *19. Yüzyıl Avrupalı Aklın Sekülerleşmesi*, (Çev. Murat T. Aslan), Birey Yay., İstanbul 2004, s. 224.

⁷¹ Hayreddin Karaman ve diğerleri, *İslam ve Toplum*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2002, s. 183.

⁷² 5. Maide: 32.

⁷³ Attas, *İslami Eğitim Araçları ve Amaçları*, s. 51.

kendisi tarafından getirildiğini vurgular.⁷⁴ Attas'a göre, adalet bilinebilen şeylerin ve nesnelerin doğru yerlerinde bulunması halidir. Bu durumda adaletin doğru olabilmesi için, karşılık olmanın ve uyumun doğru yer ile çakışması gerekir. Doğru ve uygun yer fikri, yaratılış düzenindeki her şeyin, bu durumda olmasının zorunluluğunu içermektedir. Yani her şeyin öncelik ve sonralık bakımından, yer ve durum bakımından belli bir düzene konmuş olması ve değişik düzey ve derecelere göre ayarlanmış olması gerekmektedir. Ontolojik olarak, yaratılmışlar zaten böyle bir düzen içinde bulunmaktadır. Ne var ki, insan, bütün bir yaratılışı dolduran bu adaletli düzen konusundaki cehaleti yüzünden şeylerin yerlerini değiştirmekte, karıştırmakta ve adaletsizlik bu yüzden meydana gelmektedir.⁷⁵

İnsanın gerçekliği ve doğruluğu hem manevi hem de maddi alana mahsustur. İnsan tamamiyle sekülerize edilmiş olsaydı; sadece maddi bir şey olarak ve diğer hayvanlardan sadece mertebe olarak ayrılan, fakat tür olarak onlardan ayrılmayan bir hayvan olarak anlaşılmalı idi, gerçekte kendi olması gereken uygun yerine konulmuş olmayacaktı.⁷⁶

Bunu anlamak için bir kez daha ruhun Allah ile yaptığı antlaşmayı ve yine iki nefse sahip oluşuna binaen insanın çifte bir doğası oluşu gerçeğini göz önüne getirmeliyiz. Eğer bir kişi insan olarak varoluşunda hayvani ya da şehvi nefsinin onu kullanmasına ve neticede Tanrı'nın yasakladığı işleri yapmasına müsaade ederse veya Tanrı'ya inancı tamamiyle reddederse o zaman tabiatıyla, akleden nefis olarak Tanrı'yla andlaşma yaparak onayladığı O'nun ruhubiyetini inkar etmiş ve dolayısıyla da andlaşmasını bozmuş, akdi feshetmiş olur. O'na itaat etmeyen kişi de ruhunun Tanrı'yla yaptığı andlaşmayı bozmuş ve dolayısıyla kendi ruhuna karşı adaletsizlik, haksızlık (zulüm) etmiş olur.⁷⁷

Attas, intihar eylemini kişinin kendisine yaptığı haksızlık olarak görür ve kişinin neden intihar ettiği konusunda topluma dikkat çeker, çünkü intihar eden kişiyi intihara sevk eden toplumsal sebepler olduğunu düşünür. Bu nedenle intiharın bir bireysel bir de toplumsal olmak üzere iki boyutunun olduğunu vurgular. Ve nihayetinde kişinin kendi varlığını istediği gibi kullanma özgürlüğü olmadığından çünkü ruhun Allah ile yapmış

⁷⁴ Bkz. 10. Yunus: 44.

⁷⁵ Attas, *İslam ve Bilim Felsefesi*, s. 179.

⁷⁶ Attas, *İslam ve Bilim Felsefesi*, s. 180.

⁷⁷ Attas, *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri*, s. 102.

olduğu andlařmaya uyma zorunluluđu olduğundan dolayı intihar eden kişi öncelikle kendine adaletsizlik etmiş olur.

İKİNCİ BÖLÜM

ATTAS'TA SEKÜLERİZM KAVRAMI VE SEKÜLERİZMİN TARİHSEL GELİŞİMİ

2.1. SEKÜLERİZMİN TANIMI

Sekülerizm doğaüstü güçlerden veya kutsaldan uzaklaşma yönünde gerçekleşen bir eğilim; dünyevileşme demektir. Weber'in dünyanın büyüsünden arınması ve toplumun rasyonelleşmesi kavramlarıyla ifade etmeye çalıştığı olguyla ilişkili olan sekülerizm, toplumsal açıdan ele alındığında dinin günlük hayatta her geçen gün etkisizleşerek önemini kaybetmesi, bilimin ve aklın egemen olması durumunu ifade eder.⁷⁸ Latince “saeculum kökünden gelen “secular” teriminin “zaman” ve “mekân” çağrışımlarını beraberce veren bir anlamı vardır. “Zaman” onun şimdi oluşunu, hazır oluşunu; “mekân” ise dünyada ve dünyevi oluşunu gösterir. O halde “saeculum”; ‘bu çağ’ veya ‘şimdiki zaman’ anlamına gelir ve ‘bu çağ’ veya ‘şimdiki zaman’ içerisinde bu dünyadaki vakıalara işaret eder; yani ‘çağdaş vakıalar’ manasındadır. Vurgu, tarihsel süreç olarak görülen dünyada belirli bir zaman veya dönem üzerinedir. Seküler kavramı dünyanın bu belirli bir zaman ya da dönemdeki veya çağdaki durumunu gösterir. Seküler kavramında yer alan bu zaman-mekân çağrışımı, tarihsel olarak, Greko-Romen ve Yahudi geleneklerinin Batı Hıristiyanlığı içerisinde kaynaşmasından doğan uygulamalardan oluşmuştur.⁷⁹

Seküler kelimesi Latince'dir ve ‘ırk, çağ ve dünya’ demek olan “saeculum”dan gelmekte olup buradan ‘saeculum’a ait olan’ anlamına gelen ‘saecularis’ kelimesi türemiş ve bu kelime Eski Fransızca’ya ‘seculer’ ve oradan İngilizce’ye ‘secular’ şeklinde intikal etmiştir. Kelime modern Fransızca’da ‘secualire’dir. Muhtelif anlamlarından birisi de ‘dünya’ köküne bağlı olarak, ‘dünya’ya ait’, ‘dini olan’ın dışında’, ‘kutsanmamış’, ‘profan’ şeklinde açıklanabilecek olan ‘dünyevi’, ‘la-dini’ anlamıdır. Seküler kelimesi zaman zaman ‘çağdaş’ anlamında da kullanılmıştır. Roma kültüründe dini hayatın dışında kalan bir çok şey bu kelime ile ifade edilmekte idi. Seküler müzik, seküler edebiyat...gibi. Hıristiyanlıkla birlikte seküler kelimesi,

⁷⁸ Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, s. 276-277.

⁷⁹ Seyyid Muhammed Nakib El-Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 40.

ideolojik ve doktriner bir içerik taşıyan bir kavram olmaktan ziyade, gündelik hayata ait, la-dini hayat unsurlarını ifade eden bir hayat tarzı (modus vivendi) anlamında kullanılmıştır.⁸⁰

Sekülerlik kavramının Türkçe karşılığı iki şekilde verilebilir. Birincisi, laiklik ile eşanlamalı halidir ki yaygın tanımıyla din işleriyle devlet işlerinin ayrılığını anlatır. İkinci anlamıyla sekülerizm, daha çok ilahiyat ve din sosyolojisi disiplinlerinin çalışma alanına girmektedir. Bu kavram Türkçe’de ‘dünyevileşme’ olarak literatürde yerini almıştır.⁸¹

Sekülerleşme ile ilgili kullanılan kavramlar arasında “kurumsal farklılaşma ve ayrımlaşma”, “özerkleşme”, “rasyonelleşme”, “bireyselleşme”, “özelleşme”, “göreceleşme”, “bu dünyaya ait olma”, inanmama”, “kilise dindarlığının çöküşü”, “kilisesizleşme”, “brikolaj”, “aydınlanma miti” gibi bazı kavramlar sayılabilir. Her ne kadar farklı kavramlarla birlikte anılsa da sekülerleşme paradigmasının merkezinde üç kavram yer alır. Bunlar; “rasyonelleşme”, “farklılaşma” ve “bu dünyaya ait olma”.⁸² Sekülerleşme kavramıyla, “dini tamamıyla devre dışı bırakan” veya en azından “dini son derece marjinalleştiren bir dünyayı, hayatı değerlendirir hale gelmek” kastedilmektedir. Sekülerleşme, sosyolojik veya psikolojik bir anlam içermekte ve bu kavramla kişilerin toplumsal hayatlarında veya ferdi düşünce ve duygularında dinin etkin olma özelliğini kaybetmesi ima edilmektedir.⁸³ Sekülerleşme; dinin toplumda otoritesini yitirme sürecidir.⁸⁴ Taylor bu süreci “büyük kopuş” olarak nitelemektedir. Kutsaldan, kutsalın tarihinden ve hatta kozmostan kopuş.⁸⁵ Harvey COX ise sekülerleşmeyi insanın dini ve metafizik totolojilerden kurtulması ve dikkatini başka dünyalardan alınıp bu dünyaya verilmesi olarak tanımlar.⁸⁶

Bu süreçte, din sosyal yapıdaki otorite ve geçerliliğini yitirir, doğüstü olaylar tabii ve dünyevi olayarmış gibi algılanır, insan akli metafizik bağlardan kurtarılır ve din sadece bir vicdan meselesi haline getirilir. Çok genel olarak ‘dinin çöküşü’ olarak

⁸⁰ Durmuş Hocaoglu, *Laisizmden Milli Sekülerizme*, Selçuk Yayınları, Ankara 1995, s. 88.

⁸¹ Mesut Hazır, “Postsekülerliğin Gelişi: 21. Yüzyılda Sekülerliğin Sosyolojisini Yapmak”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 7(2), 2012, s. 143.

⁸² Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, s. 54.

⁸³ Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor, 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2002, s. 13.

⁸⁴ İlhami Güler, “Dünyanın Başına Gelen ‘Derin Sapkınlık’: Dünyevileşme”, *İslamiyat Dergisi*, Ankara 2001, 4(3), s. 35.

⁸⁵ Hazır, s. 143.

⁸⁶ Harvey Cox, *The Secular City*, New York 1966, s. 17.

adlandırılabilir olan terim, dini düşünce, muamelat ve kurumların sosyal önemlerini kaybettikleri bir süreci anlatır. Daha özel ve Batı'ya has bir anlamda dini kurumların (kilise vb.) mülklerinin ve siyasi nüfuzunun merkezi otoriteye, yani devlete devri, kilise ve devletin, dini ve siyasi iktidarlarının birbirinden ayrılması demektir. Sekülerizasyon terimi sosyoloji, siyaset, ilahiyat ve kültürle ilgili disiplinlerde, bazı farklılıklar gösterir. Sekülerizasyonun ilahiyattaki etkisi, Hıristiyan teologların Kitab-ı Mukaddes'i değişen tarihi şartlara uygun olarak dünyevi ve zamana uyan bir tarzda yorumlamaları şeklinde olmuştur.⁸⁷

Sekülerizm iki kategoriye ayrılabilir: Kısmî sekülerizm ve kapsamlı sekülerizm. Kilise ve devlet ayrılığı olan kısmî sekülerizm, hayatın bütün alanlarını kapsama iddiası olmayan sadece kendisini siyaset ve belki de ekonomi alanı ile sınırlayan bir dünya görüşüdür. Mutlak veya değişmez değerler (ahlakî, dinî vb.) hakkında tam bir sessizlik içindedir. İnsanlığın kökü, insanın kaderi, hayatın gayesi gibi temel meselelerin bizzat kendisini ele almaz. Diğer yönden kapsamlı sekülerizm tam bir farklı bakıştır. Sadece kilise ve devlet ayrımı ve kamu hayatının bazı yönlerini ele almaz. Bütün değerlerin - dinî, ahlakî veya insani- sadece devletten değil aynı zamanda kamu, özel hayat ve genelde dünyadan ayrılmasını hedef alır. Norm ve değerlerin yegâne kaynağı tabiatmadde dünyasıdır. Bu referans çerçevesi içinde, hem insanlık hem de toplum değişmez tabiat (bilimsel) yasaları ve insanlığın kontrolünün ötesinde değerden bağımsız kendi kendine hareket eden süreçlerle kontrol edilmekte olduğu görülür. Hem insanlığa hem de tabiata uygulanacağı düşünülür. Dünyayı insanın ihtiyaçları, arzu ve özlemlerine uydurmak için değiştirmekten daha çok bireyin hayatını değiştirip değerden bağımsız, rasyonel, doğal ve değişmez yasaları izlemesi için yeniden yönlendirmeyi hedef alır.⁸⁸

Merkezî Batı dillerinin ortak terimi olan 'sekülerleşme'nin (secularisation), aslında, İslâm dünyasının konuşulan dillerinin hiçbirinde tam bir karşılığı yoktur. Latince *saeculum* sözü 'şimdi-burada'ya gönderme yapılmaktadır. Sekülerleşmenin 'dünyevileşme' ile ilişkisi buradan kaynaklanır. Sekülerleşme, genellikle, bilim, teknoloji, rasyonel düşünce, modernleşme ve nihayet terakki gibi kelimelerle âdeta bir akrabalık içindedir. Pek çok insana göre, bunlardan biri olmadan öteki olmaz. Bu düşünceden, adına 'sekülerleşme tezi' denen ve yirminci yüzyıl boyunca çok sayıda

⁸⁷ Mustafa Armağan, "Sekülerizasyon", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Nesil Yay., 1990, III, 367.

⁸⁸ Ahmet Kemerli, "Sekülerizm Yargılanıyor", *Zaman Gazetesi*, 24.04.2005.

savunucu bulan -hâlâ da savunulmakta olan- bir genel görüş formüle edildi. Hepimiz, ders kitaplarına kadar uzanan Auguste Comte'un o ünlü "üç hâl kanunu"nu hatırlarız: İnsanlık artık teolojik ve metafizik merhaleleri geride bırakarak pozitivizm merhalesine ulaştı. İşte sekülerleşme tezi, bu görüşün âdetâ bir açılımı durumundadır. Bu teze göre, modernlik, daha doğrusu 'yüksek modernlik' zaten sükelleşmeyi içeren evrensel bir süreçtir. Modernleşme sayesinde insanla ilgili her faaliyet alanında dinî düşünce ve pratiklerden, hatta metafizik anlayışlardan bir uzaklaşma olur. Evvelâ insan zihni böyle bir süreçten geçer ve sonra din, sosyal sistem üzerinde belirleyici ve inşa edici bir 'ilke' olmaktan çıkar.⁸⁹

Seküler süreçte insanın dünyaya nasıl 'nazar' ettiğinin yanında zihninin nasıl 'düşündüğü' ve nasıl 'tasavvur' ettiği önem taşımaktadır. Bu yeni tasavvur modelinin hiç şüphe yokki kusursuz temsilcisi 'düşünüyorum o halde varım' diyen Descartes'in 'ben' idir. İkisinden herhangi birisinin yanında değildir ama Sezarla Tanrı arasında sıkışık kalmış insan için bu başlangıç yalnız umut bahşetmemektedir; aynı zamanda bir özgürlük ve kurtuluş da vaat eder. Ona Tanrının ve Sezar'ın despotluğundan kurtulmak, yeni bir gelecek umudu ile birlikte şeytanın olmayacağı bir dünyada cenneti inşa etmek de mümkün görünecektir.⁹⁰ Zaten kiliseye karşı bireyi özgürleştirme amacıyla yola çıkan sekülerleşme cenneti dünyada inşa edeceğini savunmaktadır.

Sosyal bilimler literatürüne sosyolojinin bir armağanı olarak giren sekülerizasyon; "dini düşünce, muamelat ve kurumların sosyal önemini yitirdiği bir süreç" (Brayn Wilson), "dini inançlar, ibadetler ve cemaat duygusunun toplumun ahlaki hayatından uzaklaştırılması" (Victor Lidz), "mistisizm dahil tüm dini konu ve tutumlara karşı tam ilgisizleşme" (Daniel L. Edwards), "yarı paganlaşma" (El Wood), "kilisesizleşme" (Peter L. Berger),⁹¹ "dini otoritenin gerilemesi (Mark Chaves), "dini olanın karşıtı" (Edward Bailey).⁹² "İnsanın koşullarını sadece maddi yollarla ıslah etmek",⁹³ "dini atıfları güçlü olan bir geleneğin dönüşümü",⁹⁴ gibi çeşitli yönlerden

⁸⁹ Mehmet Aydın, "Dünyevileşme", *İslamiyat Dergisi*, 4(3), Ankara 2001, s. 13.

⁹⁰ Abdurrahman Arslan, "Sekülerizm; Akleden Kalbin Parçalanışı", *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, Sayı: 2, İstanbul 1993, s. 9.

⁹¹ Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, Timaş Yay, İstanbul 2012, s. 89.

⁹² Ramazan Altıntaş, *Din ve Sekülerleşme*, Pınar Yay., İstanbul 2005. s. 44.

⁹³ Burhan Oğuz, *Tarihsel Gelişimiyle Dünyada ve Türkiye'de Laiklik*, Engin Yayıncılık, İstanbul 1996, s.39.

⁹⁴ Mehmet Görmez, "Sekülerleşmek, Kamusal Alanda Tanrı'yla Karşılaşma Zorunluluğuna Düşmemektir", *Zaman Gazetesi*, 9 Ocak 2012.

tanımlanmıştır. Bu tanımlama girişimlerinden yola çıkarak söylemek gerekirse, sekülerizm, bir düşünce akımı ve bir hayat tarzı olarak Protestan ülkelerde dinin dünyevilikle olan her türlü aksiyonla bağlantısı kesilerek, dinin özelleştirilmesi, yani bireysel hayata havale edilip, hayat ile sosyal bir bağı kalmamış bir ritüeller ve inançlar kompleksi haline getirilmesi olayı olarak görülebilir.⁹⁵

Sekülerizm ruhun zamansal, değişken ve maddi bir düzlemde kayboluşudur. Diğer bir deyişle, insanın kendini Tanrı'dan bağımsız bir şekilde algılaması sonucunda kendi öz-benliğine yabancılaşması halidir; ki bu epistemolojik kopuşun İslami anlayıştaki karşılığı 'gaflettir'. Ve böyle görüldüğünde dünyevileşme, insanın öz-bilgi ve öz-algısına ilişkin temel bir olumsuzluğu ifade eder, çünkü insan bilgisini bütünüyle duyumsal bir çerçeveye sınırlayan ve böylece metafiziksel dinsel bütün doğruluk iddialarını daha baştan yanlışlığa mahkum eden ampirist/pozitivist eğilimdir.⁹⁶

2.2. SEKÜLERİZMİN TARİHSEL GELİŞİMİ

Sekülerleşmenin, sekülerizmin oluşum ve gelişim sürecini inceleyen tarihçiler ve sosyal bilimciler dünyevileşmenin kökenlerini birbirinden farklı zaman ve nedenlere bağlamaktadırlar. Her araştırmacı dünyevileşme konusuna farklı pencerelerden bakmaktadır. Yazar Abdurrahman Arslan; dünyevileşmenin yeryüzünde insanla birlikte var olagelmiş bir olgu olduğunu ifade eder.⁹⁷ Batılı bilim adamı Weber ise, dünyevileşmenin köklerini daha ilk dönem Kitap-ı Mukaddes geleneğinin öğelerinde aranması gerektiğini; "Dünyevileşmenin kökleri eski İsrail dinine ait eldeki en erken kaynaklarda aranmalıdır. Başka bir deyişle 'dünyanın büyüünün bozulması' öyle inanıyorum ki Eski Ahitle birlikte başlar."⁹⁸ ifadesiyle dile getirir.

Modernleşme süreci Batı'yı bir dizi köklü değişikliğe zorlamış; sanayileşmeyi ve bunun bir sonucu olarak tarımda dönüşümü, entelektüel bir 'aydınlanma'yı, ayrıca siyasi ve toplumsal devrimleri başlatmıştır. Bu büyük değişiklikler doğal olarak insanların kendilerini algılayış biçimlerini doğallıkla etkilemiş ve geleneksel olarak

⁹⁵ Altıntaş, s. 44.

⁹⁶ Mehmet Sait Reçber, "Realizm, Din ve Dünyevileşme", *İslamiyat Dergisi*, 4(3), Ankara 2001, s. 20-21.

⁹⁷ Abdurrahman Arslan, "Sekülerizm; Akleden Kalbin Parçalanışı", s. 3.

⁹⁸ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye, Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, (Çev. Ali Coşkun), Rağbet Yay., İstanbul 2011, s. 206-207.

“Tanrı” adını verdikleri nihai gerçekle ilişkilerini yeniden gözden geçirmelerini gerektirmiştir.⁹⁹

Bu nedenle sekülerleşme Tanrı'nın ölümünü ilan ederek yola çıkmıştır. Nietzsche dini kesinliğin, Tanrı'nın bulunmadığı bir dünyanın, hiçbir nihai kesinliğin bulunmadığı bir dünyanın gelişini meşhur deyişiyle haber vermiştir:¹⁰⁰ Nietzsche; Böyle Buyurdu Zerdüşt adlı kitabında “Tanrı'nın öldüğünü nasıl olmuş da işitmemiş bu kutlu ihtiyar ormanında” ifadesiyle Tanrı'nın öldüğünü ilan etmiş,¹⁰¹ “Tanrı öldü. Onu biz öldürdük” diyen aforizmasıyla Tanrı'sız bir yaşam istemini dile getirmiştir. Tanrı'nın ölmesi ona göre Tanrı kavramının ve bu kavram üzerine kurulan sistemlerin insan zihninden çıkarılıp atılması olacaktır. Bu durumda da insan, Nietzsche'ye göre özgürlüğünü ve onurunu yeniden kazanacaktır.¹⁰²

‘Sekülerizasyon’ kavramı biraz serüvenli bir tarihe sahip olmuştur. Kavram ilk defa din savaşlarından hemen sonra arazi ve emlakın kilise otoritelerinin gözetiminden çıkarılmasını belirtmek amacıyla kullanıldı. Aynı kavram Roma dini hukukunda bu sefer tarikatlardaki bir müridin ‘dünya’ ya yönelişini göstermeye başladı. Söz konusu her iki kullanımda da bu kavram, özel durumlardaki tartışmalar ne olursa olsun tamamen tasviri ve değerden uzak bir anlamda kullanılıyordu. Kuşkusuz bu son zamanlarda kullanıldığı anlam değildi. ‘Sekülerizasyon’ ve hatta onun türevi olan ‘sekülerizm’ kavramı, yerine göre müsbet yerine göre de menfi değerli çağrışımlarla oldukça yüklü ideolojik bir kavram olarak kullanılmıştır. Geleneksel kiliseyle bağları olan çevrelerde ona ‘Hristiyanlaşmaktan-uzaklaşma’, ‘dinsizleşme’ vb. olarak saldırılırken, ruhban-karşıtı ve ‘ilerlemeci’ çevrelerde ise modern insanın dini vesayetlerden kurtuluşu anlamı verilmeye başlandı.¹⁰³

Attas'a göre, sekülerizasyonun ortaya çıktığı ortam kent uygarlığıdır. Toplumsal hayatın yapısının sırayla ilkelden kabileye, köye, kasabaya ve kente doğru bir ‘evrim’ geçirdiğine, basit toplumsal yapılanmadan karmaşık bir kitle toplumuna doğru evrimleştiğine ve bunun insanlık tarihi durumunda veya insanlığın ‘evrim’ aşamasında

⁹⁹ Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, (Çev. Oktay Özel- Hamide Koyukan-Kudret Emiroğlu), Ayraç Yay., Ankara 2008, s. 442.

¹⁰⁰ Kemerli, “Sekülerizm Yargılanıyor”, *Zaman Gazetesi*, 24.04.2005.

¹⁰¹ Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (Redaksiyon: Tutkun Alaca), Neden Kitap Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 12.

¹⁰² Topaloğlu, s. 68.

¹⁰³ Berger, s. 194-195.

ise, çocukluktan ‘olgunluk’ dönemlerine doğru ‘gelişime’ tekabül ettiğine inanmaktadırlar. Kent uygarlığı; insanın ‘olgunluk’ halinin vuku bulacağı ve uygarlık tarafından biçimlenirken o uygarlığa da biçim verecek olan sekülerizasyonun meydana geleceği bir zemin, bir vasattır.¹⁰⁴

Sekülerizasyon modern toplumların küresel bir olgusu olarak görülse bile hepsinde tek ve aynı tarzda yayılmamıştır. Farklı insan toplulukları bu süreçten farklı bir biçimde etkilenmiştir. Dolayısıyla sekülerizasyonun etkisinin; kadınlardan ziyade erkekler, çok genç veya yaşlılardan ziyade orta-yaş tabakasında bulunanlar, kırsal kesimden ziyade şehirler, daha çok (zanaatkârlar ve küçük esnaf gibi) geleneksel uğraşlarda çalışanlardan ziyade modern sanayi üretimiyle doğrudan yüz yüze gelen sınıflar (özellikle de işçi sınıfı); Katoliklerden ziyade Protestan ve Yahudilerle vb. üzerinde daha güçlü olma eğiliminde olduğu bulgulardan anlaşılmaktadır. Avrupa söz konusu olduğunda şunu söylemek mümkündür ki, kiliseye bağlı dindarlık; hem marjinal sınıflar hem de marjinal bireylerin oluşturduğu modern sanayi toplumunun kıyısında kalanlar üzerinde daha güçlüdür ve bu sebeple toplumsal-yapısal sekülerizasyona onlarda daha az rastlanır. Kiliselerin hâlâ çok merkezi bir sembolik konumda yer aldığı Amerika’da durum farklıdır. Fakat onların bu konumu ancak kendilerini büyük ölçüde dünyevileştirmek suretiyle koruyarak başarılı oldukları öne sürülebilir. Bu nedenle Avrupa ve Amerika örnekleri küresel dünyevileşmenin altında yatan aynı temanın iki farklı biçimini temsil eder. Batılılaşma ve modernleşme süreciyle aynı dünyevileştirici güçlerin artık evrensel bir hal aldığı gözükmemektedir.¹⁰⁵

Bilindiği gibi sekülerizm, Protestan kültürünün hakim olduğu Anglo-Sakson ülkelerinde geçerli olan dünyevileşmedir.¹⁰⁶ Özellikle Anglo-Sakson ülkelerinde Hıristiyanlıkta reform sürecinin başlamasının gerekçeleri; dinin asıldan ziyade şekle yönelmiş olduğu, özü terk edip kabuk ile uğraştığı, ruhlar ile değil bedenler ile ilgilenmeyi tercih ettiği, papalık ve ruhbanlık kurumunun dejenere olması gibi nedenlerdir.¹⁰⁷

Sekülerleşme sürecini toplumlar bazında ele aldığımızda ‘katı sekülerleşme’ ve ‘yumuşak sekülerleşme’ şeklinde iki tarihsel sürece ayırabiliriz. Mesela İngiltere, ABD,

¹⁰⁴ Attas, *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 43-44.

¹⁰⁵ Berger, s. 197-199.

¹⁰⁶ Altıntaş, s. 43.

¹⁰⁷ Hocaoğlu, *Laisizm'den Milli Sekülerizme*, s. 142.

Japonya ve Almaya'da 'yumuşak sekülerleşme' süreçleri yaşanmışken; Türkiye'de, Rusya'da, Fransa'da, Bulgaristan'da 'katı sekülerleşme' süreçleri yaşanmıştır. İşte burada 'laikleşme' ile 'sekülerleşme' kavramları ayrılmakta; birinci ülkelerde sekülerleşme, ikinci ülkelerde laikleşme süreçleri yaşanmaktadır.¹⁰⁸

Protestanların mücadelesi uzun ve çileli yılları kapsamış, şiddetli çatışmalar ve din harpleri meydana gelmiştir. 1555 senesinde imzalanan Augsburg Din Barışı ehven-i şer sayılabilecek, nispeten önemli bir aşama olmuştur. Cuius Egio, Eius Religio (Kimin Toprağı, Onun Dini) ilkesini vaaz eden bu antlaşma ile, bir prens Katoliklik ya da Protestanlık'tan hangisini seçmişse tebaası da onun mezhebini seçmek durumunda kalmaktaydı. Uzun mücadele yıllarından sonra, dört yılı kapsayan görüşmelerin nihayetinde (1644-48) Westfalya Antlaşması imzalandı. Bu antlaşma metninde ilk defa olarak *Sekülerizasyon* ifadesi kullanıldı. Böylece sekülerizm, özellikle Almanya'da başlayan Protestan hareketinin kaçınılmaz bir neticesi olarak tarih sahnesine çıkmış oldu. Başlangıçta esas itibariyle mistisizme, hıristiyanlığın aslına dönmek gibi 'Hıristiyani Selefiyeci' tezlere dayanan ve bir 'dini hareket' niteliğinde olan bu akım, zamanla milli asabiyelerin de gelişmesinin verdiği motivasyonla, evrensel kilise otoritesine karşı dikelmeye, sonradan bir adım daha atarak en genel anlamıyla her türlü ruhani güce karşı vaziyet almaya başlayan ve gitgide orijini ile olan alakasını en alt düzeye indirerek, bizzat ve bizatihi dünyeviliği savunmaya başlayan siyasi ve dünyevi bir hareket halini aldı.¹⁰⁹

Attas'a göre, sekülerizasyon Batı teolojisi ve metafiziğine Yunan felsefelerinin yanlış biçimde tatbik olunmasının bir sonucudur, ki 17. yüzyılda mantıki gelişim çizgisi üzerinde şüphecilüğün babası Descartes'in dilinde şekillenen bilim devrimi cereyan etmiştir.¹¹⁰ Descartes, uygarlığın temeli olarak gördüğü dinsel ve ahlaki doğruların kabulüne insanları inandırmak için aklın tek başına yeterli olabileceğini düşünmüştü.¹¹¹ Kendi adıyla anılan Cartesien bir geometri şubasının de muhdisi olan Descartes'in şüphecilüğünden 18. ve 19. yüzyıllarda, günümüze kadar da ulaşan, ateizm, agnostisizm, utiliteriyenizm, diyalektik materyalizm, evolusyonizm ve historisizm gibi düşünce

¹⁰⁸ Bünyamin Duran, "Laiklik ve Sekülerizm, Sekülerleşme- Laikleşme Süreci ve Gezegen Ölçeğinde Sonuçları", *Köprü Dergisi*, Yaz 1995, s. 51.

¹⁰⁹ Altıntaş, s. 37-38.

¹¹⁰ Attas, *İslam ve Laisizm*, s. 35.

¹¹¹ Armstrong, s. 450.

okulları vücuda gelmiştir. Hristiyanlık sekülerizasyona direnmeye çalışmış ama bunu başaramamıştır ve işin tuhafı bu arada ortaya modernist teologlar çıkmışlar, hristiyanları önü alınamayan gidişata katılmaya davet etmişlerdir. Zeytinyağı misali suyun üstüne çıkan bu zevat bu sefer de ‘Dehri laikleştiren düşünüşün de kaynağı bizatihi İncil’dir gibi abuk-sabuk laflarla Batı Hristiyanlığını içine düştüğü kendine has açmazlardan çıkarmaya çalışıyorlar!..¹¹²

Hareket en büyük başarısına XIX. yüzyılda 1832’de Reform Bill (reform yasası)’in kabulünden sonra erişmiştir. Bu, bir faydacı, pragmatik felsefeye bağlı bilginin bir pozitivist teorisini benimsemiş olan bir protesto hareketi, yüzyılın orta yıllarında cari servetin ve yerleşmiş dinin hegemonyasına karşı bir tepki hareketidir.¹¹³ Attas’a göre, Batı Hristiyanlığında ve Batı aleminde sekülerizasyon vetiresini başlatan temel öge ‘doğanın hiçbir ulviyeti olmayan bir nesne mesabesine indirgenmesi’ unsurudur! Hristiyanlık bu unsurlarla baş edememiş, onları eritememiş, Hristiyanlaştıramamış, önce farkına varamadığı daha sonra acze düştüğü için engelleyemediği, koynunda beslediği yabancı güçlerin icadı ‘laikleştirici gelişmeler’ kaçınılmaz bir biçimde ve hızla başını alıp gitmiş, insan mantığına hakim olarak felsefeyi, teolojii, metafiziği ve bilim hayatını zaptetmiştir.¹¹⁴

2.3. SEKÜLERİZM VE İLGİLİ KAVRAMLAR

2.3.1. Laiklik, Laisizm

Bir sürecin oluşumunun farkında olmak, genellikle o sürecin nasıl oluştuğunu ya da neleri kapsadığını net olarak ifade etmekten daha kolaydır. Onbeşinci yüzyılda Rönesansın yaşandığını söylemek, onbeşinci yüzyılda Rönesansın ne anlama geldiğini söylemekten kolaydır. Tarihçiler tarafından büyük bir fikir olarak sunulan laiklik ise diğer büyük fikirlerden pek de farklı değildir.¹¹⁵ Dünyevileşmenin, din ve dünya işlerinin birbirinden ayrılması anlamında politik ya da siyasi alandaki özel hali ‘laiklik’ olarak bilinir.¹¹⁶ Laik kelimesinin lügattaki manasından başlayacak olursak; (laic=) ‘laique’ Latince (laicus) aslından alınmış Fransızca bir kelimedir. Lügat manasıyla,

¹¹² Attas, *İslam ve Laisizm*, s. 35-36.

¹¹³ Oğuz, s. 39.

¹¹⁴ Attas, *İslam ve Laisizm*, s. 43.

¹¹⁵ Chadwick, s. 8.

¹¹⁶ Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, s. 277.

ruhani olmayan kimse, dini olmayan şey, fikir, müessesese, sistem, prensip demektir. Laik hukuk denince, dini olmayan, esaslarını dinden almayan hukuk; laik devlet deyince de dini akide ve esaslara dayanmayan devlet anlamak lazım gelir. Laik kelimesi hukuk ıstılahları arasına Fransız İhtilali ile girmiştir.¹¹⁷

Sekülerizm, her ne kadar onun daha sonraki başarılarının bazılarını XIX. Yy'ın sonlarının din karşıtı hareketlerle ortaklığına bağlamışsa da, doktrin olarak ateistik değildir. Aydınlanmanın ve Fransız Devrimi'nin sonuçlarından ortaya çıkan Fransız laikleşme kavramı ile yakın benzerliği vardır. Bu süreçte kilise ile devlet açıkça ayrı varlıklar haline gelmekte; devlet, din karşıtı felsefe gütmeye yerine bir dini tarafsızlık konumunda bulunmaktadır. Bu 'itibarlı laikleşme' olarak görülen sekülerizm, dinlerden tam bağımsızlık ve onlara müdahale etmeme doktrini olarak telakki edilmektedir¹¹⁸

Çoğu zaman yaygın bir kabulle “din işleri ile dünya işlerinin birbirinden ayrılması” olarak anlaşılan laiklik, hukuk ve siyaset anlayışında herhangi bir dine dayalı değerler yerine dini bir özellik taşımayan dindışı, seküler değerlere önem verme şeklinde tanımlanabilir. Laikliğin toplumsal planda gözlenen yansımaları arasında bilimsel çalışmaların teolojinin etkisinden uzak kılınması, hukuk ve ahlakın dinin nüfuzundan kurtulması ve eğitimin özgürleşmesi sayılabilir. Laiklik ve laik yapılar daha ziyade çağdaş demokrasilerde görülür ve siyasal otoritenin meşruluğunu dine dayandırmaması anlamına gelir. Laiklik ilkesine ve uygulamalarına önem veren bir devlet, çeşitli dinler karşısında taraf olmadığı gibi dinler arasında herhangi bir ayırım da yapmaz. Laiklik, farklı inançlara ve düşüncelere sahip olan vatandaşların devlet otoritesi karşısında aynı, eşit muameleye tabi tutulmasıdır. Laiklik, Marksist düşünceler tarafından iddia edildiği gibi dinsizlik veya manevi değerlerin yıkılması demek değildir; tam tersine din ve vicdan özgürlüğünü temin eden bir ilkedir.¹¹⁹

Garp memleketleri hukukunda laiklik, din ile devletin ayrılması ve devletin din, dinin de devlet işlerine karışmaması; memlekette mevcut din ve mezheplere karşı devletin tarafsız bir vaziyet alması, bunlardan hiçbirini, diğeri aleyhine olarak, hususi surette imtiyazlandırmaması, buna karşılık dinin de devlete karşı, nisbi de olsa, bir muhtariyet içinde ahlaki ve manevi hayatın nizamı olarak hüküm sürmesidir. Laiklik ne

¹¹⁷ Başgil, s. 151.

¹¹⁸ Oğuz, s. 43.

¹¹⁹ Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, s. 201.

münkirliktir ne de din düşmalığıdır; sadece devlet hayatında dini kaide ve esasları dindarlar muhitine ve ferdi vicdanlara bırakarak hayatın akışına ve münasebetlerin mantığına uymaktır. Laiklik sadece devlet faaliyetleri sahasına ait bir prensiptir. Ferdin özel ve manevi hayatı, ailesi ve sevdikleri muhiti bu prensibin dışında kalır.¹²⁰ Laik sistemde din ile devlet, mabet ile hükümet birbirinden ayrılacak ve her biri kendi sahasında kalacaktır demek, bunlar birbirine karşı lakayt ve yabancı yahut daha kötüsü birbirine rakip olacak demek değildir. Bu ayrılış, öncelikle, ruhani ve cismani iki kuvvetin bir elde ve bir merkezde toplanarak kabına sığmaz bir hal alması; ikinci olarak da, bu ayrılış sayesinde kuvvetlerden her biri kendine mahsus sahada kalsın ve burada daha büyük bir bilgi ve uzmanlık ile işlesin içindir.¹²¹ Hıristiyanlığın aksine, Müslümanlıkta rahipler ve ruhaniler diye iki ayrı ve imtiyazlı bir sınıf yoktur. İslamiyette kavim ve kabile, soy ve sop imtiyazı olmadığı gibi şahıs ve sınıf imtiyazı da yoktur. İslamiyet, bütün Müslümanların hukukta, şeref ve imtiyazda eşitlik kaidesine dayanır. Bu kaidenin bir tek istisnası vardır, o da ‘Allah indinde en makbul ve mümtaz olanınız, ibadet ve taatleriyle Allah’a en yakın olanınızdır’ mealindeki ayetin müjdelediği Müslümanlardır.¹²²

Bazen “Secular” kavramı “Laik” kavramının açıklayıcısı olarak kullanılmıştır: “Batı dillerinden İngilizcede ve hatta oradan iktibas edilmek suretiyle Türkçe’imizde “Secular” ve “Secularism” terimleri de laik ve laiklik anlamlarında kullanılmaktadır. Bununla birlikte, Fransa’da ve Anglo-Sakson ülkelerinde laikliğin farklı çizgilerde gelişmesi dolayısıyla bu terimlere yüklenen anlamlar arasında da farklılıklar gözlenmektedir. Bu çerçevede sekülerizm, daha çok çağdaşlaşma manasında kullanılmaktadır. Bu kökten türetilen “Sekülerizasyon” (laikleşme) ise, laikliğin sosyolojik bir süreç olarak hayata geçmesini ifade etmektedir.¹²³ Laiklik, bireyler için bir dünya görüşü veya ontolojik ve etik bir sistem özelliği taşımaz. Bu nedenle laikliğin normativesi bireysel alanı ilgilendirmez. Fakat sekülerlik bir dünya görüşüdür ve onun normativesi bireysel alanı ilgilendirir. Yani laiklik siyasal toplumsal alanı, sekülerlik ise

¹²⁰ Başgil, s. 160-161.

¹²¹ Başgil, s. 171.

¹²² Başgil, s. 152.

¹²³ Ünver Günay, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Adım Yay., Ankara 1997, s. 8-9.

bireysel alanı kendisine konu edinir. Sosyolojik gerçeklik de laikliğin normativitesinden bağımsızdır. Bu ilke sadece siyasal toplumun örgütlenmesine yol gösterebilir.¹²⁴

Seküler kavramı öncelikle insanların inançlarına, dinlerine, dinsel olanın buharlaşmasına, dinin paranteze alınmasına atıfta bulunurken, laikliğin böyle bir hedefi yoktur. Sekülerlik kendini dinin alternatifi olarak tanımlarken, laiklik ise kendini dinle tanımlamaz. Çünkü laiklik devletin yönetsel niteliğini tanımlayan bir kavramdır. Halbuki sekülerlik ise dini tanımlayan bir kavramdır. Seküleristlere göre dinle sekülerlik ters orantılıdır. Dinsel olan bir toplumda din geliştikçe sekülerlik, sekülerlik geliştikçe dinsel olanın azalacağı kehanetinde bulunurlar. Sekülerlik din ve dünya ayrımını, laiklik ise dinsel ve siyasal alan ayrımını ifade eder. Kısaca sekülerizm belirli bir hayat anlayışını, laiklik ise o yaşam tarzının siyasal örgütlenme biçimini belirtir.¹²⁵

Attas'a göre, laisizmin ifadesi haline gelmiş olan 'laik'sıfatı (ing. secular; Lat. Saeculum) 'şimdi' ve 'burada' der gibi bir manaya sahiptir, yani bir zaman boyutu, bir de mekan boyutu vardır; 'şimdi'den kasıt 'şu gün, şu anda'; 'burada'da kasıt da 'bulduğumuz yerde, dünyadadır.' Yani saeculum 'bu çağ, bu devir, hal' derken bu dünyanın işlerine atıfta bulunmaktadır, bir kolay anlamı itibariyle de 'çağdaş olaylar'dan bahsetmektedir. İstilah olarak kullanımında kapsamı 'tarih süreci olarak bulunduğumuz an' olur. Yani secular, içinde bulunulan zaman kesitinde dünya haline atıfta bulunan bir kelimedir.¹²⁶

Görüldüğü gibi laikliğin bir tek tanımı yok. Laiklik kimine göre devlet işleri ile din işlerinin ayrılması, kimine göre iktidarın gücünü tanrıdan değil halktan alması, kimine göre din özgürlüğü, kimine göre de hukukun dine değil akla ve bilime dayanması; kimisi de laikliği devletin bütün dinlere karşı tarafsız olması; dünyevi olanla ruhani olanın birbirinden ayrılması ve siyasi otorite ile dini otoritenin birbirinden ayrılması şeklinde tanımlamaktadır.¹²⁷

Laik zihniyet yalnızca Batı'ya mahsus bir düşünüş biçimi değildir. İslam aleminde de yansımaları olmuştur ancak İslam alemindeki laisizmin Hıristiyan

¹²⁴ Mustafa Özden,, *Müslüman Kültüründe Sekülerleşme Süreci*, Araştırma Yayınları, Ankara 2010, s. 32 (Mustafa Erdoğan, Türkiye Cumhuriyeti'nde Demokrasi ve Laikliğin Serüveni, s. 292'den naklen).

¹²⁵ Özden, s. 33.

¹²⁶ Attas, *İslam ve Laisizm*, s. 28.

¹²⁷ Özden, s. 31.

alemindeki laik akımdan ayrı bir yanı vardır, ki bu da Müslümanlar laik olmakla laik zihniyetli olmamakta, inanışları etkilenmemektedir.¹²⁸

Laisizm karşısında bir de İslamizasyondan bahsedecek olursak; Attas'a göre, İslamizasyon insanın önce sihir-büyü tesirinden, mitolojik ve animistik olarak algılanan tanrı inanışlarından ulusal kültür tesirinden, daha sonra da laik felsefenin diline ve aklına getirdiği kayıtlardan azat kılınması demektir. İslam'ın aradığı insan akli ve dil, sihrin büyüünün, tabiat güçlerinin ve nihayet ulusal kültürün hakimiyetinden kurtulmuş insandır. Yani laik düşünüşte olduğu gibi sihir ve büyü inancından da yakayı sıyırmış olması gerekir! İslamizasyonu "hür insan olma süreci" olarak tanımlayabiliriz. Bir hür olma sürecidir, çünkü insan sadece et ve kemik değil, ruhtur ve işte azad konusu olan da onun ruhudur, çünkü ruh fiile şuur veren özdür, hassadır. Ruh hür insanın eti-kemiği-iliği de bundan etkilenecektir ve bu olumlu etki onun doğa ile arasındaki varlık dengesine de yansıtacaktır. Buna karşın laisizmle gelen dünyevilik ancak bedenen var olmayı hedefleyen insan tipi meydana getirir ki, o insan kendi özünü unutmuş, varoluş gayesine sırt çevirmiştir, kendi canına (nefsine) kötülük etmektedir.¹²⁹ Laiklik dinsizlikle ya da dinsiz olmaya çalışmakla birlikte değerlendirildiğinde, bu kez toplumun dinsiz olarak nasıl yaşayacağı sorusu akla gelir. Dolayısıyla bu süreç yalnız tarihsel değil aynı zamanda mantıksal bir süreçtir.¹³⁰

Sonuç olarak, laiklik kavramı her toplumun sosyo-ekonomik bünyesine göre anlam kazanacak bir kavramdır. Laikliği, toplumun şekillenmesinde tamamen din-dışı faktörleri referans alıp, din ve din benzeri kaynakları dışlamamız durumunda toplumsal gelişmenin önünü tıkamış, toplumsal huzur ve barışı dinamitlemiş olabiliriz. Nitekim bu yolu izleyen toplumların yerküremizi getirdikleri son nokta intiharın eşiği olmuştur. Din ve diğer kutsal faktörlerin hayattan sökülüp çıkartılmasının sonucu kültürel çöküntü, yabancılaşma, aşırı haz düşkünlüğü ve bencillik, sömürü, talan, toplumların köleleştirilmesi, kadınların metalaştırılması, eko-sistemin kirletilerek tahrip edilmesi ve yer altı ve yerüstü kaynakların çarçur edilmesi olmuştur.¹³¹

¹²⁸ Attas, *İslam ve Laisizm*, s. 27.

¹²⁹ Attas, *İslam ve Laisizm*, s. 62.

¹³⁰ Chadwick, s. 21.

¹³¹ Bünyamin Duran, *Sekülerleşme Krizi ve Bir Çıkış Yolu Arayışı*, Timaş Yay, İstanbul 1997, s. 145.

2.3.2. Sekülerizasyon

Attas'a göre, Batılı teologlar sekülerizasyon ile sekülerizm/laisizm arasında bir ayırım yapmaktalar ve bu ayırımı büyük bir önem de atfetmekte. İşte o ayırma göre, sekülerizm bir tavrın, sekülerizasyon ise bir sürecin adıdır ve sekülerizm sekülerizasyonun katılmış halidir, yani bir ideolojidir. Bu teologlara göre her 'izm' bir 'ideolojidir'. Tabii bu 'ideoloji' sözcüğünden ne anlaşıldığına, 'izm' takısının hangi kelimenin sonuna geldiğine bağlı bir şey. Eğer ideoloji, hangi devletin onu ne şekilde anladığına ve uyguladığına bakılmaksızın, genel olarak bir fikir çerçevesi yahut felsefi program olarak ele alınacaksa, o zaman laikleşme de laiklik gibi bir ideolojidir. Buradaki tek fark, birinin dünya görüşünün kapalı, diğerinin ise açık oluşudur. Eğer ideolojiyi, bir devletin resmi dünya görüşü halini almış bir fikir silsilesi yahut felsefi program olarak ele alacak olursak, onların anladığı anlamdaki sekülerizasyon/ laikleşme yine bir ideoloji olarak karşımıza çıkar. Burada kilit noktası kelimenin 'kullanım çerçevesi'dir. İzm 'kapital' kelimesine, 'sosyal' kelimesine 'nihil' kelimesine son ek olduğunda bir ideoloji söz konusudur. Ama aynı son ek 'real' kelimesine, 'rasyonel' kelimesine eklendiğinde ikinci anlamda ideolojiden söz edemeyiz. Belki ancak birinci anlamda ideolojiden söz edilebilir. Bir İslam rasyonalizminden bahsedebiliriz ama bir İslam sekülerizminden bahsedemeyiz!¹³²

Sekülerlik'in bir 'izm' halinde ortaya çıkışı İngiliz düşünür George Jacob Holyoake ile 1851 yılında olmuştur. Holyoake 'netheism', 'limitationsm' gibi alternatif isimler üzerinde durduktan sonra 'bu hayata ait olan görev alanını en iyi ifade etmesi' bakımından 'sekülerizm' terimini tercih etti. Sekülerizm, bir düşünce akımı, bir hayat tarzı olarak, Protestan dünyasında, 'dinden arındırılmış bir dünyevi hayat tarzı tesis edilmesi; dinin, dünyevi olan her türlü aksiyon ile bağlantısının koparılarak ve bütün sosyal fonksiyonlarının ve müeyyide güçlerinin pasifize edilmesi ve tamamen ferdi ve zati bir hale irca edilerek hayat ile fonksiyonel bir rabıtası kalmamış bir ritüeller ve inançlar kompleksi haline getirilmesinin bir ifadesi olarak algılanmıştır.¹³³

Attas'a göre, sekülerizasyon, mutlak değişim olarak kabul ettiği gerçekliği karşılama çabasında hayatın bütün yönlerinde değişimi savunmakta, dünya görüşü

¹³² Attas, *İslam ve Laisizm*, s. 64-65.

¹³³ Durmuş Hocaoğlu, "Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi", *Türkiye Günlüğü*, 29/ Temmuz-Ağustos 1994, s. 42- 43.

olarak sonluluğu inkar etmekte ve açık bir geleceğe inanmayı tebliğ etmektedir. Mekan ve zamanı gerektiren ve farklılığı öngören ‘değişim’ kavramından filozoflar ve bilim adamları ya yer ve durum değişimini, ya da aralıksız şekil değişimini veya oluşumu gerektiren niteliksel ve niceliksel değişimi kastetmektedirler. Bazıları hareketin tamamının göreceli olduğunu ve mutlak hareketin olmadığını söylemektedirler. Kimileri ise, değişimin yalnızca psikolojik algılama ile ilişkili olduğuna inanmaktadırlar.¹³⁴

Attas sekülerizasyonun Müslümanlar için büyük bir tehdit olduğunu öngörür çünkü sekülerizasyon hayatın bütününe kapsayan insanların düşünce sistemlerine yön veren bir süreçtir. Müslümanların kendilerini sekülerizasyona karşı korumaları gerektiğini söylemektedir.

2.4. SEKÜLERİZMİN DÜNYA GÖRÜŞÜ

2.4.1. Seküler Toplum

Günümüz toplumlarının en belirgin özelliği nedir? diye bir soru sorulsa, verilecek cevapların başında onun “hızla değişen yönü” gelecektir. “Değişim” belki bütün toplumlar için evrensel bir olgudur ancak günümüzdeki durumu nitelirmede “değişim” kavramı da yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle sosyal bilimlerde, günümüzdeki dönüşümleri adlandırmada “hızlı değişim” kavramı kullanılmaktadır. Günümüz dünyasındaki bu hızlı değişim süreci, küreselleşmenin itici gücüyle mevcut toplumsal yapıda dönüşüm ve yeniden yapılanma gereksinimlerine yol açmaktadır. Bu baş döndürücü süreçten sadece gelişmiş toplumlar değil, gelişmekte olan ülkeler de nasibini almaktadır. Küresel ve yerel ölçekte ortaya çıkan bu hızlı değişim süreci din-toplum ilişkileri bağlamında da kendisini göstermektedir.¹³⁵

Din bilimleri açısından yapılan incelemelerde Batı toplumları genellikle seküler olarak tanımlanmaktadır. Genel olarak Batı toplumlarında resmi din dayatması mevcut değildir ve din özgürlüğü yani bireyin istediği dine inanma veya herhangi bir dine inanmama özgürlüğü, mevcuttur. Her ne kadar bazı Batı ülkelerinde, din kaynaklı geleneksel ahlaki perspektifler tartışmalı konularda rol oynasa da, politik anlamda dinin

¹³⁴ Attas, *İslam ve Bilim Felsefesi*, s. 185.

¹³⁵ Mustafa Arslan, “Seküler Toplumlarda Kutsala Dönüş ve Seküler Kutsallıklar”, *Nida Dergisi*, Sayı: 145, Ocak-Şubat 2011.

karar verme mekanizmasında herhangi bir rolü yoktur. Çoğu ülkede dinin bu tür karar mekanizma ve durumlarında kaynak veya delil gösterilmesi de mümkün değildir. Tarihi bakımdan da, bugünün toplumlari gerek günlük hayatta gerekse hayat görüşü açısından dinin emir ve yasaklarına ve dinî etiğe eskiden olduğu kadar bağılı değildir. Ayrıca din merkezli toplumsal ve bireysel yaşamın genel anlamda yaygın olduğu söylenemez, özellikle de batı ülkelerinde. Genel kanıya göre Aydınlanma hareketinin en büyük sonucu, dinî ve doğaüstü değer, kaynak ve delillerden çok bilimsel ve akılcı değer, kaynak ve delillerin önemsenmesi, temel alınmasıdır. Bu doğrultuda, Aydınlanma döneminin sonlarındaki ve Aydınlanma dönemi sonrası yaşamış sekülerizm savunucuları ve düşünürleri dinin sadece siyasi alandan değil, toplumsal alandan da en azından bir yargı, etik ve değerler kaynağı olarak ayrılması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Her ne kadar bu tartışmalı bir konu olsa da, genel kanı bu tür bir değişimin geçen yüzyılda yaşandığı, en azından batı ülkeleri temelinde yaşandığı yönündedir. Bu tür bir toplumsal yapının var olduğu ülkelere bazıları 'seküler' ülkeler ismini vermiştir.¹³⁶

Attas'a göre bir toplum hayat felsefesini seküler temellere dayandırdığında ve maddeci değerler ölçüsüyle yaşadığında o toplum içindeki ferdin hayatının mânâsı, değeri ve niteliği onun bir vatandaş olarak çalışma ve kazanma gücüyle ölçülür. Ve neticede bireysel hayatlarındaki manayı arayışlarındaki başarılarını ölçen bir mihenk taşı olan değerler, sadece devlet ve toplumla ilgili olarak elde edilen seküler ve maddeci başarıları öne alan değerler olmuştur.¹³⁷ Dolayısıyla insanın dünyevileşmesi, sekülerleşmesi, maddeye ve hümanizme yönelişi, kendi değerlerini kutsallıktan soymasına, kendi kendisini Tanrılaştırmasına ve herhangi bir gerçek otoritesi ve hikmeti olmamasına rağmen adeta bir yaratıcı rolü oynamaya kalkışmasına ve bu da onun doğaya, -hem ruhu ihtiva eden insan doğasına hem de tabiat alemine- karşı adaletsiz davranmasına sebep olur.¹³⁸

¹³⁶ *Vikipedi Özgür Ansiklopedi*, "Sekülerizm", Erişim Tarihi: 7 Aralık 2012, <http://tr.wikipedia.org/wiki/Sek%C3%BClerizm>

¹³⁷ Attas, *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 105.

¹³⁸ Attas, *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 61.

2.4.2. Seküler Devlet

Attas'a göre İslam'da, siyasi hayatın Desaklarizasyonu (siyasi güç ve otoritenin dinin tekelinden ve kontrolünden uzaklaştırılması) başlangıçta sadece bir fikir iken tarih içinde zamanla vücut kesbetmiş bir keyfiyet değildir; siyaset İslam'da ta baştan beri dünyevi bir iştir. Ne var ki bu ayırım Laikleşmecilerin tasavvurundaki kadar kesin, o ölçüde ileri değildir, zira İslam'ın kendisi İlahi otoriteye dayanır, Peygamber otoritesine ve onun örneğini sergileyen sadık haleflerinin otoritesine dayanır. Böylece her bir Müslüman ve toplum olarak da her ümmet, Büyük Peygamber'in izinden yürümedikçe Şeriat'e uymadıkça kişilere, devlet ya da idarelere "İlahi güç" vasfını bahşetmezler ve gerçekte Müslümanın sadakati ve tebaalığı ancak Allah'a ve Resûlunedir, başkalarına değil hatta meşru Sultan'a, ülkesine ve devletine de değil!¹³⁹

Seküler devlet tanımı, sekülerizmin siyasi boyutuyla ilgilidir ve seküler esaslara dayalı devleti tanımlar. Devlet biçimi olarak sekülerizm, teokrasi yerine seküler bir devlet biçiminin tercih edilmesi, savunulmasıdır. Aslında dinlerin büyük bir kısmının, devlet kavramı açısından siyasi nitelikleri yoktur. Yine büyük bir kısmı ise, siyasi nitelikleri, devlet kavramı açısından olsun olmasın, seküler ve demokratik devlet ve toplum anlayışları ile uzlaşmış durumdadırlar. Birçok din ise temelde seküler bir devlet idaresini (idareten) onaylamakta ve tarihsel süreçte bunun örneklerini göstermektedir. Her ne kadar teokratiklik olarak tanımlanamasa da sekülerizmde, yasa ve hukuk konularında ayrılan çeşitli dinî inanç ve mezhepler bulunmaktadır. Bunlar devlet idaresinin sekülerliğini benimserken, yargısal ve hukuki temeller açısından dinin de bir kaynak teşkil etmesini savunurlar. Yani bir çeşit yarı-dini toplum biçimi modelidir de. Toplumsal ve bireysel bazda incelendiğinde, dindar toplum ve bireyler de dahil olmak üzere çoğunluk, dinî anlamda seküler bir idarenin mümkün ve meşru olacağını savunmaktadır. Hatta bazı dinlerin temelde bunu savunduğu veya bu tür bir devlet tanımı ve idaresine dair destekleyici unsurlar içerdiği ortaya konmuştur. Örnek vermek gerekirse, Hıristiyanların çoğunluğu seküler bir devlet anlayışını benimsemekte ve bu fikrin Hıristiyan kaynaklarında da mevcut olduğunu öne sürmektedirler.¹⁴⁰

¹³⁹ Attas, *İslam ve Laisizm*, s. 46.

¹⁴⁰ *Vikipedi Özgür Ansiklopedi*, "Sekülerizm", Erişim Tarihi: 7 Aralık 2012, <http://tr.wikipedia.org/wiki/Sek%C3%BClerizm>

Sekülerleşme sürecinin merkezinde akılsallık ve akılcılık kavramları bulunmaktadır. Yaşamın bütün yönlerinde, geleneksel normlar olmaksızın hesaplama ve denetlemede, insanın artan yeteneklerinde akılcılığın yaygınlaştığı görülmektedir. Devlete ve ekonomiye bürokrasinin girmesiyle, kişisel girişimin ve geleneksel bağlılığın direnci zayıflamış ve sosyal ilişkiler gitgide anonimleşmiştir. Toplum gittikçe bir makineye, insan da bu makinenin dışlisine benzemeye başlamış ve insan davranışları daha akılcı, hesaplanabilir olmuştur. İşte insanın dünya anlayışındaki bu farklılaşma ile ‘büyü bozumu’ arasında sıkı bir bağlantı bulunmaktadır. Bilimlerin gelişmesi, dünyanın doğal ve kültürel bir sürece tabi olduğunu öğretmektedir. Toplumun fonksiyonel ayrımlaşması, dinin gitgide kamusal yaşamdan dışarıya itilmesine yol açar. Din, ekonomik, siyasal ve hatta sosyal davranış ve tutumlar alanından, özel yaşamın gizli bir köşesine çekildi ve orada bireyselleşmiş insanın kutsalla ilişkilerini yorumlamada ve organize etmede bir işleve sahip olmuştur.¹⁴¹ Weber’e göre, İslam bu dünyaya karşı özel bir ilgiye sahiptir. O insanın nasıl inanmasından daha çok nasıl davranması sorunsalı ile meşguldü. İslam’ın bir çok temel ritüeli, yeryüzündeki inananlar topluluğunun yardımlaşması ve eğitilmesi üzerine yoğunlaşmaktadır. Bir Müslüman toplum dini kurallara riayet ettiği ölçüde, İslami bir toplumdur ve bir Müslüman devlet de, o dini kuralları desteklediği ölçüde İslami’dir, buna karşı çıkıp uygulamadıkları ölçüde de sekülerdirler.¹⁴²

2.4.3. Seküler Kültür

Berger, sekülerizasyonun toplumsal ve kültürel boyutuna dikkat çekerek, sekülerizasyonu toplum ve kültür alanlarının dini kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreç olarak tanımlar. Sanat, felsefe ve edebiyatta dini içeriklerin kayboluşu ve hepsinden önemlisi de bilimin dünyada özerk ve tamamen seküler bir bakış açısı olarak yükselişinde gözlemlendiği gibi bu süreç, kültürel ve düşünsel hayatın tamamını etkisi altına alır.¹⁴³

Son zamanlarda ise sekülerizm, politik seviyeye paralel bir kültürel seviyede kullanılmaktadır. Sekülerleşme, kültürel katılımı, sembollerin din tarafından

¹⁴¹ Francis Robnson, “İslam’da Sekülerleşme”, (Çev. Celaledin Çelik), *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 13, 2002, s. 343-344.

¹⁴² Robnson, s. 350-351.

¹⁴³ Berger, s. 197.

belirlenmesinin ortadan kalkmasıdır. Kültürel anlamda sekülerleşme, politik ve toplumsal sekülerleşmenin doğal bir sonucudur. Bazen tarihi olaylara bağlı olarak, biri diğerinden önce gelir.¹⁴⁴

Attas'a göre Batının çağdaş teologları dini, bir kültür unsuru dolayısıyla geleneklerin bir ögesi olarak insan yaşantısının hep var olmuş ve bundan sonra da var olacak bir parçası saymaktadırlar. Bu tanıma göre din, tarihten çıkan ve kaynağı insanın doğa ile çatışması olan bir "inançlar, teamüller, ayinler, değerler, tavırlar ve beklentiler manzumesi" dir, insanın evrimi ve gelişimi gibi bir evrime ve o evrimin kanunlarına tabidir!¹⁴⁵ Din ve kültür birbiriyle bağlantılı öğeler olduğundan ve sekülerizmin de hayatın din alanına atıfta bulunmasından dolayı kültür üzerinde etkisi kuşkusuz olacaktır. Daha önce de bahsettiğimiz gibi kapsamlı sekülerizme tekrar dikkat çekecek olursak, kapsamlı sekülerizmin etki alanının sadece siyaset boyutunda kalmadığını kültürü, sanatı, felsefeyi vb. etkisi altına aldığını görürüz.

Kültür alanında sekülerizasyon; sanat, felsefe ve edebiyatın dini muhtevalarının zayıflamasını ve bilimin bağımsız bir disiplin olarak yükselmesini dile getirir.¹⁴⁶ Bazı batılı yazarlara göre sekülerleşmenin kültürel sonuçlarından bazıları, a) bireycilik, b) araçsal aklın hayata hakim olması ve c) ferdi özgürlüğün kısıtlanması şeklinde tecelli etmiştir.¹⁴⁷

Sekülerleşme ve rasyonelleşme ile toplumun ve evrenin kozmik ve kutsal yapısı ortadan kalkınca tüm sosyal düzenlemeler ve faaliyetler sadece 'çıkarcı'ya yönelik dizayn edilmeye başlandı. 'Çıkar' ön plana çıkıp, insanın çevresindeki varlıklar da varoluş zincirindeki kutsal anlam ve konumlarını kaybedince mikro ve makro çevre sadece sömürülmesi ve istismar edilmesi gerekli birer madde yığını şeklinde algılanmaya başlandı.¹⁴⁸ Sekülerleşme ve laikleşme sürecinin toplumları hangi limanlara götüreceğini Weber sezinlemişti. Ona göre sonuç 'demir kafes' idi. Weber'e göre seküler hayat, makinaya benzer bir dünyanın oluşmasını var eder. Böyle bir hayat ise kişiye ne siyasal özgürlük sağlar ne de mutlu kılacak bir hayat tarzı. Weber modern bilinçliliği ele alırken sekülerleşmenin gelişmesinin üç önemli safhası bulunduğunu

¹⁴⁴ Cox, s. 20.

¹⁴⁵ Attas, *İslam ve Laisizm*, s. 40.

¹⁴⁶ Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, Timaş Yay., İstanbul 2012, s. 91.

¹⁴⁷ Duran, *Sekülerleşme Krizi ve Bir Çıkış Yolu Arayışı*, s. 92.

¹⁴⁸ Duran, *Sekülerleşme Krizi ve Bir Çıkış Yolu Arayışı*, s. 94.

belirtir ki, bunlar, büyüden kurtulma, parçalanma ve kısmi dünya görüşleri arasındaki çelişkiden oluşur. Seküler hayatın sonucu Weber'e göre modern insanın sosyal ve özel dünyalarının temel olarak anlamsız hale gelmiş olmasıdır.¹⁴⁹

Sekülerleşmenin en kalıcı ve yıkıcı etkisi, kültürde görülmüştür. Batı insanı korkunç bir kültürel çöküntü içerisine girmiştir.¹⁵⁰ Sekülerleşmenin başta Batı toplumu olmak üzere tüm insanlığa getirdiği şey, korkunç bir ruhi bunalım, derin bir yabancılaşma ve sonsuz bir boşlukta savrulmaktan başka bir şey değildir.¹⁵¹

¹⁴⁹ Duran, *Sekülerleşme Krizi ve Bir Çıkış Yolu Arayışı*, s. 95.

¹⁵⁰ Duran, *Sekülerleşme Krizi ve Bir Çıkış Yolu Arayışı*, s. 96.

¹⁵¹ Duran, *Sekülerleşme Krizi ve Bir Çıkış Yolu Arayışı*, s. 98.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ATTAS'TA DİN VE SEKÜLERİZM

3.1. DİN VE SEKÜLERİZME GENEL BAKIŞ

Bugün her yerde sekülerleşmiş veya sekülerleşen bir dünyada yaşadığımızı dair kanaat zihinlere yerleşmekte veya yerleştirilmektedir. Sekülerleşme Max Weber'in iddia ettiği gibi bir metafizikten 'arınma' süreci değil, aksine bir geleneğin dönüşüm sürecidir. Bu yüzden de farklı kültürler, farklı örfler ve farklı dini gelenekler modern zamanlarda kendilerine özel sekülerleşme biçimleri üretmişlerdir. Sekülerleşmeyi dini atıfları güçlü olan bir geleneğin dönüşümü olarak okumaya başladığımızda, günümüzde dinin dünyadaki konumunu anlamada önemli bir adım atmış olacağız. Buna göre Amerika'daki dindarlığı, Vatikan'ın mevcudiyet ve meşruiyetinin, Ortadoğu ve Uzakdoğu'daki din unsurunun, Türkiye'de dinin kendi aralarındaki farklı yorum ve tezahürleri biraz da bu dönüşüm ve geleneğin farklılığıyla ilgilidir. Fakat daha da önemlisi tüm bu örneklerde din unsuru, sadece sekülerleşmeden artakalan, bir şekilde sekülerleşme sürecinde varlığını koruyabilmiş bir kalıntıyı değil, bizzat bu sekülerleşmenin, din-dünya ilişkisinin kendi varlık biçimini teşkil etmektedir. Örneğin Papa'nın bir ülkeyi ziyaretinin dini ve diplomatik bir ziyaret olabilmesi, Vatikan diye bir ülkenin var ve meşru olabilmesi, Katolikliğin modernite karşısında bir zaferi değildir. Aksine Hıristiyan bir geleneğin sekülerleşme biçiminde uğradığı dönüşümdür. Yine bu dönüşüm Protestanlığı da üreten bir dönüşümdür.¹⁵²

Attas'a göre, sekülerleşme 'insanın, aklı ve dili üzerinde önce dini sonra metafizik denetimden kurtarılması' olarak tanımlanır. Bu, 'dünyanın dini veya din misilli kavranışından soyularak bütün kapalı dünya görüşlerinin atılması, tüm doğaüstü mitlerin ve kutsal sembollerin parçalanmasıdır'. 'Tarihin mukadderattan kurtarılması'; insanın dünyada bir başına bırakıldığını, artık kaderini suçlayamayacağını ve kaderine kızgınlık duymasının yersiz olduğunu keşfetmesidir... İnsanın bakışlarının, dünya-ötesinden bu dünyaya ve bu zamana çevirmesidir.' Sekülerleşme, hayatın sadece siyasal ve toplumsal yanlarını değil kaçınılmaz olarak kültürel yönünü de kapsar, çünkü o,

¹⁵² Görmez, "Sekülerleşmek, Kamusal Alanda Tanrı'yla Karşılaşma Zorunluluğuna Düşmemektir", *Zaman Gazetesi*, 9 Ocak 2012.

‘kültürel entegrasyon sembollerinin dini olarak belirlenişinin kaybolmasıdır.’¹⁵³ Aydınlanmaya kadar geri götürülebilecek bir sekülerleşme teorisinin ana teması gayet nettir: modernleşme ile hem toplumsal seviyede hem de bireyin zihninde din gerileyecektir.¹⁵⁴ İlimli bir çerçevede ifade edilen sekülerleşme tezine göre ise, aslında bu süreç, dine karşı bir konum almıyor. ‘Tarihi-kültürel-içtimai bir vakıa olarak din’ sekülerleşme süreci içinde kendi öz dünyasına (alanına) çekiliyor.¹⁵⁵ Sekülerleşmenin en güçlü tavsiyesi ‘dünyayı dünya olarak görmek’ ile ilgili... Bu, evvela ‘tabiatı tabiat olarak görmek’ ile başlıyor. Sekülerleşme, tabiattan perilerin, ‘ilahların’ başka esrareniz güçlerin kovulması; tabiata rasyonel ve bilimsel bir gözle bakılması, Max Weber’in ünlü deyişiyle, ‘tabiatın büyüden arındırılması’ anlamına geliyor.¹⁵⁶

Sekülerizasyon kelimesi başlangıç yıllarında duygusal bir sözcük olarak kullanılmaya başlar. Bazen bilim öğrenmek, bazen de sanatları teolojik köklerinde veya teolojik eğilimlerden ayıklayıp özgürleştirmek manasında kullanılır. 1860’lı yılların İngiltere’sinde ‘sanatın sekülerizasyonu’ veya ‘politikanın sekülerizasyonu’ gibi ifadeler rastlanır. Bundan 20 yıl sonra da Almanya’da tedavüle çıkar. Önceleri manevi alana ilişkin olarak ahlakın teolojiden ayrılarak özgürleştirilmesi şeklinde tanımlanır. Modern alanla birlikte tanımlayıcı, yönlendirici ve belirleyici bir rol kazanır. Çünkü modernite dine ait olan bir alanda kendisi için bir yer açmak istiyordu. Bu sebeple modernitenin din üzerindeki etkilerini sekülerizm sürecinde daha müşahhas görebiliriz. Hem insan aklının ve hem de bilimin fizik alanı fethiyle, hayatın tüm alanlarından dinin etkisini daralttığı, hatta dini ilişkileri önemsizleştirerek değersizleştirdiği bir gerçektir. Tarihsel olarak ilk dönemlerde sekülerizmin amacı, insanlığın gelişimi için sadece maddi vasıtalar aramaktır diyen Waterhouse, sekülerizm ile din ilişkilerini, birbirine hasım olmaktan ziyade; karşılıklı olarak birbirine müdahale ettirmemek şeklinde tanımlar. Ona göre teoloji, bilinmeyen dünyayı profesyonelce yorumlar, sekülerizm ise, teolojinin ilgilendiği bu dünyaya ve yorumuna karşı tamamen ilgisizdir.¹⁵⁷

¹⁵³ Attas, *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 41.

¹⁵⁴ Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, s. 13.

¹⁵⁵ Aydın, “Dünyevileşme”, s. 14.

¹⁵⁶ Aydın, “Dünyevileşme”, s. 15.

¹⁵⁷ Altıntaş, s. 42-43.

Sekülerizasyon kavramı modern Batı tarihinde deneysel olarak mevcut ve büyük önem taşıyan süreçlere işaret eder. Sekülerizm sadece kilisenin elinde tuttuğu alanlardan tahliye edilmesi anlamını değil, kurumsal manada kamu hayatından; toplum, siyaset, sanat ve kültür alanlarından kutsalın el çektilirdiği anlamı da ifade eder.¹⁵⁸ Ernest Gellner, sekülerleşme sürecini birinci sekülerleşme süreci ve ikinci sekülerleşme süreci olarak ikiye ayırır; ‘Birinci sekülerleşme süreci, dünyevi olanın dini olandan ve alandan bağımsızlaştırılması, ayrıştırılması, özerkleştirilerek irtibatının koparılması süreciydi.’ Buradan hareketle ikinci sekülerleşme sürecini, dünyevi olanın ve alanın dinselleştirilmesi, kutsanması, kısacası din dışı kutsallıklar üretilmesi süreci olarak tanımlayabiliriz.¹⁵⁹ Dikkatle bakılacak olursa, burada bir ifrat ve tefrit durumu görülmektedir. Dini ve dünyayı kendi alanlarına çekelim derken bu kez de dünya önemsenererek din göz ardı edilmiştir. Yani sekülerizm sürecinde bir denge sorunu yaşanmıştır.

Hiç şüphe yok ki, sekülerizm her parçayı ikiye bölerek bir “karıncanın yürüyüşü” gibi devam eden ve bundan dolayı dinamik bir süreçtir. Sekülerliğin ana yurdu ya da başka bir ifadeyle başlangıç merkezinin kalp olduğunu kabul edersek, bu süreci din dışı olmaktan çok dinden yoksunlaşma olarak tanımlamak mümkündür. Sekülerizm, Tevhid’i yıkarak kendisini var ettiği için bütünsellikten parçalanmaya geçiş, seküler sürecin hem dayatması hem de onun tabiatının zorunlu sonucudur.¹⁶⁰ Tevhid parçalardan bütüne doğru bir yol izlerken sekülerizm tam ters yönde yani bütünü parçalayan bir yol izlemektedir.

Bu nedenle, Max Weber’in dünyanın büyüünden arındığını söylemesinden sonra modern toplumlarda “anlam” daha doğrusu “anlamsızlık” problemi en önemli konulardan biri olmuştur.¹⁶¹ Psikolog Jung’un da ifade ettiği gibi, modern insan, aydınlanma döneminden itibaren kutsala yüz çevirmiş, geçmiş ile geleneksel bağlarını koparmış, geçmişin hayata anlam veren değerlerini göz ardı etmiş; ancak girmiş olduğu ilerleme ve modernleşme yolunda hayata anlam verecek yeni bir değerler sistemi oluşturamamıştır.¹⁶²

¹⁵⁸ Berger, s. 167.

¹⁵⁹ Yusuf Kaplan, “Seküler Aklın Ötesi”, *İslamiyat Dergisi*, 4(3), Ankara 2001, s. 90-91.

¹⁶⁰ Abdurrahman Arslan, “Sekülerizm, Akleden Kalbin Parçalanışı”, s. 11.

¹⁶¹ Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, s. 44.

¹⁶² Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, s. 45.

Sekülerizm geleneğin, adetlerin veya alışkanlıkların değişmesi değildir. Sekülerizm örgütlü dinin değişmesi de değildir. Sekülerlik, kalbin ve buna bağlı olarak da insanın tasavvurunun yani aklının değişmesidir. Değişen bu zihnin modern dönem başındaki en dinamik temsilcileri; Galileo, Newton, Descartes, toplumsal alana ilişkin olarak da Machiavelli ve Hobbes'tur. Sekülerizm bundan dolayı organize olmuş veya kurumlaşmış dinin ya da kültürel yapının çökmesini, zeval bulmasını istememekte, böyle bir talepte bulunmamaktadır. Dolayısıyla sekülerliği dini doktrinlerde olduğu kadar kilisede de görmek mümkündür.¹⁶³

Attas'a göre, sekülerizasyonun tanımı -ki bu bize onun doğasını verir- Batılı insanın manevi, entelektüel, rasyonel, maddi ve fiziki dünyasında, kültüründe ve uygarlığında olup bitenleri tam olarak bize vermektedir ve sadece Batı kültür ve uygarlığının doğasını ve varoluş şartlarını tanımlamak için kullanıldığında doğrudur. Sekülerizasyonun köklerinin İncil'de olduğu, bizzat İncil'in getirdiği inançta değil, fakat Batılı adamın İncil'i yorumlayışındadır, İncil'in değil fakat Batılı adamın dinsel ve saf rasyonalist dünya görüşündeki düşünsel ve metafiziksel çatışmaların uzun tarihinin bir ürünüdür.¹⁶⁴

Attas'a göre, tarihi kanıtlar ilk Hıristiyanlığın sekülerleşmeye şiddetle muhalif olduğunu bize göstermektedir. Doğanın anlamından, yani onun manevi ve teolojik anlamından soyulmasına karşı doğan bu muhalefet, Batı Hıristiyanlığının giriş kapısı eşliğinde siperlenmiş 'sekülerleştirici güçler' e karşı verdiği başarısız savaşlarının tarihi boyunca devam edegeldi. Kilise ile devletin, dini güçler ile dünyevi güçlerin ayrılması asla Hıristiyanlığın 'sekülerizasyonu' doğuracak teşebbüslerinin bir sonucu değildir, aksine, bir eklektik dinin öğretilerine dayanan çifte ruhlu Kilisenin 'seküler karşıtı imiş gibi görülen sözde sınır tecavüzü' ne misilleme olarak alınan seküler Batı felsefi tavrının bir sonucudur. Söz konusu bu güçler arasındaki ayrılık, seküler güçlere karşı verilen başarısız savaşta Hıristiyanlığa bir statüko sunmuş, bir konum vermiştir. Batı dünyasının laik devletlerinde, dine toplumsal ve politik olarak bir rol oynayabileceği çok küçük bir alan bırakılmıştır. Sekülerizasyonun aksine Hıristiyanlık her zaman kapalı bir metafizik dünya görüşü vaz'etmiş; putlar ve ikonlar da dahil hiçbir değeri gerçek olarak kutsallıktan soymamış, aksine bunları, kendi kalıbı içerisinde eritmişti. Hatta

¹⁶³ Abdurrahman Arslan, "Sekülerizm; Akleden Kalbin Parçalanışı", s. 10.

¹⁶⁴ Attas, *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 44.

bizzat, sekülerleşme sürecinin nefretini cezbedecek olan siyasal gücün ve yetkinin kutsanarak meşrulaştırılması işine bilinçli olarak katılmıştı. Şu halde, Hıristiyanlığın Batılılaşması demek aynı zamanda onun sekülerleşmesinin de başlangıcı demektir.¹⁶⁵

Hıristiyanların sekülerleşmeye ve sekülerizme karşı çıkmalarının en önemli nedeni, önce Roma imparatorluğu döneminde, daha sonrada Reformasyon, Rönesans ve Aydınlanma dönemlerinde dinin (ya da daha doğru bir ifadeyle kilisenin) otoritesinin siyasal otorite karşısında sarsılmış/yenilgiye uğramış olmasıdır.¹⁶⁶ Vahyi dinin, kiliseleşmesi sekülerleşmeyi sonuç vermiştir. Roma imparatorluğunda papalıkla imparatorluğun yollarının ayrılması bu süreci hızlandırmıştır.

Attas'ın dediği gibi insanın bakışlarını fizik ötesi evrenden buraya, şimdiye ve hali hazırda çevirme anlamı taşıyan sekülerleşme, hayatın sadece, sosyal, siyasal, kültürel, iktisadi ve içtimai yanlarını değil, ilahiyat alanlarını da etkisi altına alır. Bir nevi teolojik sekülerleşme diyebileceğimiz bu tutumla bazı Hıristiyan teologlar, sekülerizasyonun yol açacağı dini ve teolojik krizin kaçınılmaz oluşunu kabullenmişler, Kitab-ı Mukaddes'i tarihi şartlara uygun olarak dünyevi ve zamana uyan bir tarzda yorumlamaya gitmişlerdir. Öyle ki bu teologlar, neo-modernist düşünce akımlarına ayak uydurabilme ihtirasıyla sekülerleşmenin temellerinin Kutsal Kitap'ta bulunduğunu, onun bir İncil (özellikle Yeni Ahid) ürünü olduğunu ve bu yüzden sekülerizasyon sürecine karşı çıkmak yerine gerçekçi bir tavırla, Hıristiyanlığın bunu kendi doğası ve gayesiyle aynı karakterdeki bir süreç olarak kabul etmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.¹⁶⁷

Attas'a göre, sekülerizasyonun sadece Batı dünyasıyla sınırlı bir şey olmadığını göz önünde tutarsak, onların sekülerizasyon tecrübelerinin ve buna yönelik tutumlarının, Müslümanlar için, ibret ve ders alınacak şeyler olduğunu da bilmemiz lazım. Bu bağlamda İslamiyet, Hıristiyanlığa benzemez elbette. İslam dünyasında var olan sekülerleşme, muhakkak ki bizim inançlarımızı, Batılı insanın inançlarını etkilediği biçimde etkilemedi ve etkileyemez de. Bu konuda İslamiyetin, din veya uygarlık olarak Hıristiyanlıkla benzer bir yönü yoktur. Fakat öte yandan, sekülerleşmenin doğurduğu

¹⁶⁵ Attas, *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 45-46.

¹⁶⁶ Kaplan, s. 87-88.

¹⁶⁷ Altıntaş, s. 54.

problemler, Batının yüz yüze kaldığı noktalardan olmasalar da bizim içimizde çok daha fazla kafa karışıklıklarına yol açmışlardır.¹⁶⁸

Müslüman bilinç açısından olaya yaklaşmak gerekirse, kapitalistleşme süreçleri yaşanmamış dindar toplumlarda ekonomik faaliyet ‘rızk’ kavramıyla bütünleşir; israf ise, tüketim faaliyetlerinde belirleyici bir işlev görürdü. Modernitenin sekülerleştirici etkisiyle Müslüman bilinçte ‘rızk ve israf’ gibi kavramların anlam alanlarında bir buharlaşma süreci yaşanmıştır. Bu süreci, dilin sekülerleştirilmesi olarak teşhis edebiliriz. Dilin sekülerleştirilmesi demek, o kavramları, kelimenin asıl yüklediği manevi anlamlardan soyutlamaktır. Günümüzden basit örnek vermek gerekirse, bugün bazı İslam ülkelerinde turistlere, müzeleri, sarayları gezdiren kimselere ‘mürşid’ deniliyor. Halbuki mürşid kelimesi tasavvuf literatürde kullanılan dini bir terimdir. Doğru yoldan gitme, doğru yolu bulma, doğru düşünme, akıl-temyiz sahibi olma ve hak anlamlarına gelen ‘rüşd’ kelime kökenine dayanıyor. Öyleyse sizi bir saraydan ötekine, şu müzeden berikine gezdiren kimseye nasıl ‘mürşid’ anlamı verilebilir? O sizi manevi hakikate götürmüyor, maddi hayat için rehberlikte bulunuyor. Dolayısıyla bu kelime de manevi anlamından soyutlanarak sekülerleştirilmiştir.¹⁶⁹

Weber’e göre; “zenginliğin arttığı yerde dinin içeriği aynı ölçüde azalmıştır. Bu yüzden de, eşyanın tabiatına uygun olarak, gerçek bir dinin yeniden doğuşunun uzun süre kalıcı olabileceğini imkân dahilinde görmez. Çünkü din, hem çalışkanlık hem de tutumluluk üretmek zorundadır ve bunlar da ancak zenginliğe yol açar. Fakat, zenginlik artınca, bütün dallarında gurur, kırgınlık ve dünya sevgisi de artacaktır. Methodistler her yerde çalışkan ve tutumlu olmuşlardır, bunun sonucu olarak da mülkleri çoğalmıştır. Böylece, bununla orantılı olarak gururları, kırgınlıkları, bedeni ve dünyevi arzuları ve yaşam kibirleri de artmıştır. Bu yüzden de, dinin biçimi olduğu gibi kalırken, ruhu yavaş yavaş yok olmuştur. Bunu önleyecek, saf dinin bu sürekli yozlaşmasını engelleyecek bir yol yok mudur? İnsanların çalışkan ve tutumlu olmalarını engellemeye kalkamayız. Bütün Hıristiyanları kazanabildikleri kadar çok kazanmaya ve tasarruf edebilecekleri kadar çok tasarruf etmeye, yani sonuç olarak bu; zengin olmayı tercih

¹⁶⁸ Attas, *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 39-40.

¹⁶⁹ Altıntaş, s. 49-50.

etmelidirler, anlamına gelir ki, onları buna yöneltebiliyor muyuz?”¹⁷⁰ Ancak, modern Batı kültürü, fizik gerçekliği eksene alan bir kültürdür; dolayısıyla sekülerdir. Şintoizm, Budizm, Hinduizm, Taoizm gibi Doğu dinleri ise fizik ötesi gerçekliği eksene alan dinlerdir; dolayısıyla bu dinler de ‘tersinden’ seküler dinlerdir. Oysa İslam, hem fizik, hem de fizik ötesi gerçekliği aynı anda mezcettiği için, seküler olmayan en büyük dindir.¹⁷¹

Attas’a göre, İslam; laik, laikleşme yahut laisizm kavramlarının kendisine tatbikine müsait değildir; esasen bunlar yani laik, laikleşme ve laisizm kavramları İslam’a dahil değildir, İslam bünyesinde yoktur, her bakımdan ona yabancısıdır. Bu kavramlar ‘Batı Hıristiyanlığının’ ürünüdür, ona dahildir, ona aittir, o entelektüel tarihin Batılı-Hıristiyan dini deneyimin ve Batılı-Hıristiyan bilincin doğal unsurlarıdır!...¹⁷²

Attas’a göre, sekülerizasyon sadece gayri İslami bir dünya görüşü olmakla kalmamakta, İslam’a muarız olarak da fikir platformuna çıkarılmaktadır. İslam laisizmin manasına karşıdır, onun kapalı ve açık tezahürlerine olduğu gibi, nihai hedefine de karşıdır! Müslümanlar dış dünyada ya da kendi kafalarında, nerede laisizm keşfederlerse onunla mücadele etmeli, onu oradan kovmalıdırlar, zira laisizm imanın amansız düşmanıdır!..¹⁷³

Attas’a göre, İslam’da, Kur’an ile belirlenen İslami dünya görüşünde ‘laik’ kavramının bir karşılığı yoktur. Ancak laik kavramına en yakın kavram ‘hayat ed-dünya (dünya hayatı) kavramıdır. ‘Dane’ fiilinden türeyen bir isim olarak manası ‘yakın kılınmış şey’ dir, böylece dünyanın insan kabiliyet ve zekâsına, insan düşünce ve duygusuna, insan idrakine ve insan deneyimine yakın bir yer olduğu anlaşılır. İşte yakın olmak özelliğiyle dünya bizi saracağı için, bize nihai menzilimizi unutturması zor değildir! Yakın olan dünya uzak olanı, ‘sonra’ olacak olanı, ‘sonda’ olanı unutturacaktır. Kur’an’da ahiret hayatının dünya hayatından üstün olduğu beyan olunmaktadır. O hayat daha kalıcıdır, ebedidir! Ne var ki böyle demekle Kur’an dünya hayatını hor görmez; onu ve onun kendine has büyüleyici yollarını, harikuladeliklerini

¹⁷⁰ Orhan Türkdoğan, *İslam Değerler Sistemi ve Max Weber*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 157.

¹⁷¹ Kaplan, s. 85.

¹⁷² Attas, *İslam ve Laisizm*, s. 39.

¹⁷³ Attas, *İslam ve Laisizm*, s. 59.

tefsir ve tefekkür etmekten insanı menetmez! Kur'an'ın yaptığı sadece dünya hayatının oyalayıcılığına karşı insanı uyarmaktır.¹⁷⁴

Attas'a göre, büyük dünya dinleri içinde yalnızca Hıristiyanlık merkezinin yerini değiştirmiş, bilindiği üzere Kudüs'ten Roma'ya taşınmıştır, ki bu taşınış aslında Hıristiyanlığın Batılılaşmasının başlangıcıdır. O andan itibaren bu dine yavaş yavaş batı öğeleri sızmış, bu sızıntılar dindeki laikleşme sürecine muazzam katkı teşkil etmiştir. Batı öğelerinin dine sızmaya başlamasıyla din İncil çizgisinden çıkmış, gerçek İncil'e aykırı sulandırıcı unsurlarla dolmuştur. Hıristiyanlığın Batı'nın dini olması ile mümkün hale gelen 'radikal çağdaş bir din' gibi laikleşme ürünü mefhumlar ne ilk Musevilerin, ne de ilk Hıristiyanların anlayabileceği şeylerdir ve çağdaş deneyimin, çağdaş bilincin mazinin ruhuna yamanması şeklindeki çağdaş tefsir zandan başka nedir ki?!.. Tarihe baktığımızda Hıristiyanlığın laikleşmeye kesin biçimde direndiğini görürüz; tabiata hor bakılmaya başlanmasına, onun ulvi ya da manevi bir yanının olmadığı iddiasına tepki olarak ortaya çıkan bu direniş tarih boyunca onun laikleştirici güçlerle giriştiği baştan kayıp savaşının adıdır.¹⁷⁵

Modern kültürün ruhunu oluşturan sekülerizm, kentleşmenin yaygınlaşması ve endüstrileşme süreçlerinde göz ardı edilemeyecek bir olgudur. Bir üst ilkeyi, Tevhid'i yıkarak kendisini başlatmış olan sekülerizm, yalnız olduğu toplumda değil bugün küresel olarak hayatın bütünselliğini sayısız boyutlara ve alanlara ayırırken farklılıkları da ortadan kaldırmıştır. Bu bölünmenin sonucu politikanın, ekonominin, dinin, sanatın, felsefenin, eğitimin, hukukun kendine has özerk alanlara sahip olmasıdır. Bu ise mecburi olarak Kutsal'ın alanının sınırlandırılması demektir; çünkü bu özel alanların anlam ve tanımları hep insan tarafından yapılacaktır. Bu parçalanma giderek her alanda olduğu gibi politik alandan da dini değerlerin arındırılmasını sağlayacaktır. Kalpte oluşan bu değişimin dışa yansımaları ile, insanın mevcut hayat alanındaki her şeyi üç şekilde sekülerize ettiğini söylemek mümkündür; İçeriğin ve formun kısmen veya tamamen birlikte sekülerize edilmesi.¹⁷⁶

Hiç şüphesiz sekülerizm mutlak anlamda ateizm değildir. O kendine özgü bir zihniyet tavrıdır. Özünde biraz hümanizm, aşkıyla irtibatını koparmış rasyonalizm,

¹⁷⁴ Attas, *İslam ve Laisizm*, s. 58-59.

¹⁷⁵ Attas, *İslam ve Laisizm*, s. 33-34.

¹⁷⁶ Abdurrahman Arslan, "Sekülerizm; Akleden Kalbin Parçalanışı", s. 12.

bilgiyi formların bilgisiyle sınırlayan pozitivizm gibi felsefi oluşumlarla mayalanmış bir ideoloji biçimidir. Bütün ilahi dinlerin felsefi anlamın dışında bir dünyevi yönü vardır. İnsan da bu anlamda dünyevidir. Dünyanın bütün nimetleri insan tarafından yaşanacak ve insan dünyayı imar edecektir. Ama dinlerin dünyası, âlemi, insanı aşkından koparmayan bir özelliğe sahiptir. İnsan atıldığı bu varlık dünyasında şimdiki yaşarken öteye bakacaktır. Şimdi ve öte arasında epistemolojik bir ilişki içerisinde bulunacaktır. Zira temelde bütün ilahi dinler Peygamberler eliyle ahlaki anlamda dünyevi hayatı düzenlemek için gönderilmişlerdir.¹⁷⁷

Sekülerleşmenin hem öznel hem de nesnel bir boyutunun olduğu kabul edilir. Onun öznel boyutu, bu dünyaya ait olan şeylerin anlaşılmasında dini duygu ve düşüncelerin ortadan kaybolmasına veya hemen hiçbir değer taşıyıcı olması olgusuna işaret eder. Bu durum sonucunda din, bağımsız ve belirleyici bir güç olmaktan önemli ölçüde çıkar veya tamamen özel alanla sınırlanır. Sekülerleşmenin nesnel boyutunda ise dinin, dini kurum ve uygulamaların gündelik hayatın tüm unsurlarında, eğitimden, politik yönetimden, hukuk alanından vs. çıkarılması olgusu bulunur.¹⁷⁸

Din sosyolojisi açısından baktığımızda ise Berger'in ifadesiyle, sekülerleşme sürecinde din için bir yok olmadan ziyade bir yer değiştirme söz konusu olmuştur. Modernitenin bir ürünü olan sekülerizm sürecinde bu yer değiştirmeyi Thomas Luckmann şu şekilde ifade etmektedir; modern kutsal kozmos, dinin kurumsal hususileşmesinin, dini artan bir şekilde 'öznel' ve 'özel' bir gerçekliğe dönüştüren gelişmeyi başlatmıştır. Bunun doğal sonucu olarak din de, bir 'özel iş' haline gelmiştir.¹⁷⁹ Böyle düşünen bireylere göre ibadethaneye gidip gitmeme, insanın inancının değil tercihinin konusudur; dolayısıyla her insanın kendi özgür iradesine ve seçimine bırakılmalıdır. 20. yüzyılın son çeyreğinde artan bir eğilimi ifade eden bu anlayışın bir sonucu olarak 'bireysel dindarlık' ile 'örgütlü din' arasında bir ayrım yapılmaya başlanmıştır.¹⁸⁰

Bu durumu nitelemek için Thomas Luckmann 'görünmez din' tabirini kullanır. Yapılan araştırmalar insanların seküler eğilimlerini terk etmediklerini, buna karşın dini yaşayışlarını yeni şartlara uyarladıklarını ortaya koymaktadır. Bir kişinin günlük

¹⁷⁷ Altıntaş, s. 188.

¹⁷⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yay., İstanbul 2011, s. 389.

¹⁷⁹ Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din*, (Çev. Ali Coşkun, Fuat Aydın), İstanbul 2003, s. 81.

¹⁸⁰ Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, s. 23.

hayatında dinin önemini ifade eden, kişinin dine inanma ve bağlanma derecesini gösteren genel bir kavram olan dindarlık, nicel anlamda açık bir gerileme sürecine girmişken, nitel anlamda varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Bir diğer ifadeyle, toplumsal planda dindarlığın yerini bireysel dindarlık almıştır. İlk durum “nicel sekülerleşme” olarak nitelenirken, ikinci durum “nitel sekülerleşme” olarak adlandırılmaktadır.¹⁸¹

3.2. HİRİSTİYANLIK VE SEKÜLERİZM

Hıristiyan dünyanın haçlı seferleri sonunda İslam âlemiyle temasından sonra, batı ülkelerinde bir çeşit aydınlanma düşüncesi olarak ortaya çıkan Rönesans ve Reform hareketleriyle birlikte, kilise ve rahip egemenliği kırılmış, Calven ve Luther gibi dini liderlerin, dünyaya yüzünü dönen, çalışmayı Allah’ın emri sayan, alın terini önemseyen yaklaşımlarıyla, bu din yeni bir dünya tasavvuru oluşturmuştur.¹⁸²

İlk defa İtalya’da tüccarların maddi desteği ile kilise dışındaki düşünürlerin öncülüğünde ortaya çıkan ve tarihçilerin “Rönesans” diye adlandırdıkları düşünce hareketi kurtuluşa ermek için dünyaya sırt çevirmeyi öğütleyen hayat anlayışını köklü bir biçimde değiştirmiştir. Rönesans felsefesiyle zihinsel faaliyetler metafizik âlemden fizik âleme yönelmeye, somut insan değerleri idealleştirilip onun tabiata üstün gelme mücadelesi, soyut bir eylem olarak yüceltmeye başlanmıştır.¹⁸³

Attas’a göre, Rönesans devri diye bilinen 15. ve 16. yüzyıllarda, Batılı insan artık Hıristiyanlıktan yani dinden soğumuştur, Hıristiyanlığın hâkim olduğu, kendi değerlendirmelerine göre gerileme devri denilebilecek bir çağdan sonra Batılılar artık salt bilim heyecanı ile tutuşuyorlardı. Rönesans ki yeniden doğuş demektir; bu heyecanın çanlarını çalarken, Batılı insanın yepyeni imkânlarla dolu yepyeni bir dünyaya doğuşunun kaynaklandığı fikir atmosferini simgeler gibiydi. Rönesans’ın peşinden 17. ve 19. yüzyıllarda iki yüz yıl Avrupa’yı tesiri altına alan Aydınlanma Çağı bu bakımdan Rönesans Zihniyeti’nin bir uzantısıydı. Materyalist ve laik zihniyetin hâkim olduğu, insan hayatının iyice maddi ve Laik bir temele oturduğu bu çağın başlıca fikri arayışı “ideal insan/ ideal toplum” ikilemi ekseninde yoğunlaşır. Bu nedenle

¹⁸¹ Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, s. 24.

¹⁸² Mustafa Özden, *Müslüman Kültüründe Sekülerleşme Süreci*, Araştırma Yayınları, Ankara 2010, s. 46.

¹⁸³ Özden, s. 46-47.

Rönesans'a Avrupa'nın yeniden doğduğu çağ olarak bakarsak, Aydınlanma Çağı'na da Batılı insanın rüştü erme, reşit olma çağı; çocukluktan, yani aklının başkalarının yardımı ile rehber olabildiği çağın kısıtlamalarından kurtularak olgunlaştığı çağ olarak bakabiliriz.¹⁸⁴

Genel olarak; Rönesans esas itibariyle laiklik'in, Reform ise sekülerlik'in yolunu açmıştır diyebiliriz. Bu akımların her ikisinin de ortak olduğu bir takım noktalar vardır ki bunların en başında gelen kuşkusuz, genel halde Hıristiyanlık'a ya da daha doğrusu 'Hıristiyan mirasına' ama özel halde 'katolisizm'e karşı bir tepki olmaktır. Katolisizme karşı Avrupa'da, ileride birbirini birçok bakımdan itham edecek olan sonuçlara gidecek olan, iki tepki merkezi teşekkül etmiştir: Güney ve Kuzey. Güney tepki merkezinde Rönesans ve Kuzey tepki merkezinde de Reform oluşmuştur. Bu hareketlerin her ikisi de modern çağlardaki bütün gelişmelerin içinde ve zaman zaman da arkasında ya da yanında bulunmuş ve bütün bunların neticesinde de Kuzey merkezinde sekülerlik ve Güney merkezinde de laiklik vücuda gelmiştir. Bununla beraber her ikisi de başlangıçtaki kalkış noktalarına göre önemli inhirafalara uğramışlar ve zamanla birbirlerine yakın bir noktaya gelmişlerdir ki bu noktanın adı, kısaca, 'dünyevileşme' dir. Bu dünyevileşme bugün, adına kısaca 'Batı medeniyeti' dediğimiz oluşumdur. Ancak bu dünyevilik, toplumsal-siyasi sistem olarak Katolik ülkelerde keskin ve ihtilalci bir Laisizm, Protestan ülkelerde ise mutedil bir sekülerizm olarak tecelli etmiştir.¹⁸⁵

Protestan kelimesi, baş kaldıran, itiraz eden anlamına gelir. XVI. yüzyılda Martin Luther (1485-1546), Roma Katolik Kilisesi'nin günahları bağışlaması, bunu mali bir kaynak haline getirmesi, Kutsal kitap yorumu ve hüküm çıkarmayı kendi inhisarında tutması, ayin dilinin Latince olması gibi hususlara karşı çıkararak ilk itirazı başlattı. Bu itirazlar, büyük bir genişlik kazandı. İş sadece itirazda kalmadı ve böylece Reformasyon başlamış oldu. Martin Luther, 1517 yılı sonlarına doğru Wittenberg'de bir kilisenin kapısına asmış olduğu meşhur doksan beş maddelik bir manifesto ile Protestan hareketini başlatmış oldu.¹⁸⁶

Bu manifestonun konumuz açısından önem arz eden iki maddesi şu şekildedir:

¹⁸⁴ Attas, *İslam ve Laisizm*, s. 52-53.

¹⁸⁵ Durmuş Hoccoğlu, "Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi", s. 36.

¹⁸⁶ Altıntaş, s. 34.

‘Dünyevi iktidar’ Tanrı tarafından verilmiştir. Bu sebeple, ‘dünyevi iktidar’ sahibi, Tanrının görevlisidir. Bu güç ve yetki ile o, din adına hizmet eder. Yeryüzündeki tek otorite ‘dünyevi iktidar’dır. Papanın dünyevi hiçbir yetkisi yoktur ve imparatora üstün değildir. Ancak, dünyevi iktidar da ruhani hususlarda yasa koyamaz.¹⁸⁷

Bu tezi ile Luther, kurmuş olduğu Kilisesi ile Papalık’ın bütün üstünlüklerini ilga etmektedir. Katolik kilisesinin erişilmez, eleştirilmez, insan-üstü konumu yok edilmiştir. Dünyevi iktidar sahiplerinin meşruiyet senedi yine Hristiyan akaidi üzerine temellendirilmiştir; ne var ki kılıçlar yeniden birbirinden ayrılmış ve bir bakıma, Kayzeryanizm ilkesine avdet edilmiştir. ‘Sezar’ın’ şeyleri Sezar’a, Allah’ın şeyleri Allah’a!’, dünyevi siyasi iktidar Papadan ve ruhbanlardan alınarak Sezarlar’a, yani ruhban olmayan imparatorlara, krallara verilmekteydi: artık dünya, ‘dünyalı olanlar’(saecular) tarafından yönetilecekti. Bu suretle sekülerizm, özellikle Almanya’da başlayan Protestan hareketinin kaçınılmaz bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Başlangıçta esas itibariyle mistisizme, Hıristiyanlığın aslına dönmek gibi ‘Hıristiyan selefiyeci’ tezlere dayanan ve bir dini hareket niteliğinde olan bu akım, zamanla milli asabiyelerin de gelişmesinin verdiği motivasyonla, ‘evrensel kilise otoritesi’ne karşı gelmeye, sonradan bir adım daha atarak en genel anlamıyla her türlü ruhani güce karşı vaziyet almaya başlayan ve gitgide orijini ile olan alakasını en alt düzeye indirerek, bizzat dünyeviliği müdafaa etmeye başlayan ‘siyasi ve dünyevi bir hareket’ halini aldı. Bütün bu oluşumlar çerçevesinde sekülerizm, ‘ihtilalci’ ve ‘devirici’ sosyal hareketlere yol açmadı, bundan maada, doğrudan dini yok etmeyi ya da tam anlamıyla pasifize etmeyi hedef alan resmi bir devlet politikası haline de gelmedi.¹⁸⁸

Berger’e göre, Katolik bir kimse, içerisinde kutsalla kendi arasında bir çok kanaldan bağ kurulan ve kilise ayinleri, azizlerin aracılığı, “tabiat üstünün” mucizelerle durmadan püskürmesi gibi görünenele görünmeyen arasında geniş bir varlık sürekliliğinin bulunduğu bir dünyada yaşar. Protestanlık bu araçların çoğunu ortadan kaldırmıştır. Devamlılığa bir son vererek, gök ile yer arasındaki göbek bağı koparmış ve böylece insanı tarihi açıdan geleceği öngörülemez bir biçimde gerisin geriye yüzüstü bırakmıştır. Aşkın bir Tanrı’nın korkunç yüceliğini vurgulayayım derken uluhiyet dünyasını soyup soğana çevirmiş ve Protestan dünyasında tek gerçek mucize olan

¹⁸⁷ Altıntaş, s. 35.

¹⁸⁸ Hocaoğlu, “Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi”, s. 42.

Tanrı'nın çok yüce lütfuna insanı açık tutayım derken de onu top yekun bir “terkedilmişliğe” bırakmıştır. Protestanlık sekülerizasyonun önündeki setleri açarken sadece bu biricik ve daracık tevessül kanalını kapamaya gerek duymuştur. Başka bir deyişle tamamen aşkın bir Tanrı ile tamamen içkin bir insan dünyası “arasında” bu tek kanaldan başka bir şey kalmayınca, içinde hakikaten “Tanrı'nın öldüğü” ampirik bir realite bıraktı. Artık bu realite, modern bilim ve teknoloji ile birlikte düşündüğümüz hem düşünce hem de eylem planında sistematik ve rasyonel bir kavrayışa elverişli hale gelmiş oldu. Dolayısıyla meleklerin olmadığı bir gökyüzü astronomun giderek de astronotun müdahalesine açık bir hale gelmiştir. Bu durumda, Protestanlığın, başka etkenlerin önemi ne olursa olsun, sekülerizasyona tarihi açıdan kesin bir başlangıç oluşturduğunu söyleyebiliriz.¹⁸⁹ Yani, Berger'in ifadesiyle Protestanlık, aşkın bir Tanrının korkunç yüceliğini vurgulayayım derken uluhiyet dünyasını soyup soğana çevirmiş, böylece de Allah'a rağmen var olmaya doğru yöneltici bir işlevsellik taşıyan deizme kaymıştır. Artık Protestan dünyasında edilgen olan Tanrı, etken olan ise insandır. Böylece Protestan Hıristiyanlığın dili, sekülerizmin önündeki engelleri kaldırmada bir meşrulaştırma işlevi görmüştür.¹⁹⁰

Hıristiyanlığın (kilise), hayatın bütün alanlarına egemen olduğu kıta Avrupa'sında ortaçağın sonlarında Aydınlanma, Rönesans ve Reform ile birlikte meydana gelen büyük dönüşümün (modernite) dinsel açıdan nitelenmesi, ‘sekülerleşme’dir. Bunun anlamı, Hıristiyanlığın altın çağının son bulması, toplumun dinden uzaklaşması, inanç ve eylemlerin ilahi yerine dünyevi hedeflere yönelmesi, dinin işlevlerinin seküler toplumsal işlevlere dönüşmesi ve son olarak da kutsalın yerini dünyevileşmenin almasıdır. Bu süreç, ‘bir zamanlar Batı toplumunun ve aslında tüm toplumların yaşamının odak noktası olan dini kurumların, dini pratiklerin, dini düşüncelerin çöküşe geçmesidir. Peter Berger'in deyimiyle üzerimizdeki ‘kutsal kubbenin’ kalkmasıdır. Bu dönüşüm, modernleşme çerçevesinde dinsel dünya görüşünün toplumsal olarak otoritesini yitirmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Sekülerleşme dönüşümünün sonucu olarak, toplumsal otoritenin belirleyici unsurları olan bireysel ve toplumsal ideal ve değerleri belirlemek, siyasal meşruiyet zeminini teşkil etmek ve gerçekliği tanımlamak yoluyla bilgi referansı olarak tanınmak inisiyatifi dinsel

¹⁸⁹ Berger, s. 205-206.

¹⁹⁰ Altıntaş, s. 61.

çerçevenin dışına çıkmış; buna paralel olarak, toplumsal ve siyasal örgütlenme dinselikten tamamen bağımsız hale gelmiştir.¹⁹¹

İnsan merkezli ve dünyevileştirilmiş din anlayışı, Hıristiyan dünyada (Batı/Avrupa), Heidegger'in deyişiyle 'insanın, dünyada hayatın merkezine yerleşmesi ve temel ölçütü haline gelmesine müsait bir zemin hazırlamıştır. Pek çok yazar, bu sürece yol açan şeyin, Hıristiyanlıktaki 'ilk günah/ düşünüş teorisi' (ve tecrübesi) olduğunu ve ilk günah tecrübesinin Hıristiyanlığın dünya anlayışını, kavrayışını belirlediğini belirtir. Bu süreç, batı toplumlarının tarihsel gelişim sürecinde değişik boyutlar kazanmış ve özellikle de Ortaçağlardan sonraki süreçte, batılı insanın, hayata, doğaya, dine müdahale etmesiyle ve son kertede dinin toplumsal, kamusal hayattan çekilerek, bireysel alana mahkum ve mahpus edilmesiyle sonuçlanmıştır.¹⁹² O halde Hıristiyanlığın her iki versiyonu da yani Geleneksel Hıristiyanlıkta, Protestanlıkta bir nevi denge sorunu yaşamıştır diyebiliriz. Çünkü Geleneksel Hıristiyanlıkta mistisizmin ağır bastığını ve dünyanın kötülendiğini görmekteyiz. Protestanlıkta ise mistisizme, ruhaniliğe savaş açılarak bu dünyaya önem verildiğini görmekteyiz.

Asli günah ve teslisin çıkardığı teolojik sorunlarla birlikte, kilisenin afarozu, engizisyonu, endülijansı ve giyotini, aydınlanmacıların dediği gibi, Ortaçağı 'karanlığa' gömmüştür. Bir yay ne kadar gerilirse o kadar uzağa fırlar. Bu anlamda, batı toplumlarının XVI. yüzyıldan itibaren giderek sekülerleşmesinin sorumlularından biri Hıristiyanlık ve kilisedir. Yahudiliğin dünyeviliğine tepki olarak ortaya çıkan Hıristiyanlık, bu sefer sekülerizmin doğmasına, istemeyerek de olsa zorunlu olarak zemin hazırlamıştır. Özetle, ifrat bir kere daha tefriti doğurmuştur.¹⁹³ Bu noktada Attas'ın düşüncesini bir kez daha vurgulamamız yerinde olacaktır.

Attas'a göre, Batı Hıristiyanlığı, tarihinin başından beri Roma'nın etkisi altında kalmıştır. Bu etkilenme Batı Hıristiyanlığının Aristocu felsefe ve dünya görüşüyle ve ileride doğanın kutsallığını bozarak, onu manevi anlamından soyacak öteki batılı unsurlarla karışık düşünsel ve teolojik sembollerinin ve kavramlarının Latinleşmesini de beraberinde getirmiştir. Doğanın anlamından soyularak kutsal olmayan, yalnızca bir

¹⁹¹ Güler, s. 35.

¹⁹² Kaplan, s. 89.

¹⁹³ Güler, s. 49.

‘şey’ anlamına indirgenmesi aslında Batı Hıristiyanlığında ve Batı dünyasında sekülerizasyon sürecini başlatan en temel öğedir.¹⁹⁴

Mevcut Hıristiyanlığın gizemlilik ve hurafe ile dolu olan inanç sistemi Aydınlanma düşüncesinin doğuşunda itici bir fonksiyon görmüştür. Yani dünyevileşme, bir çeşit ruhaniliğe karşı fikri ve ameli bir tepkidir.¹⁹⁵

Bu konuyu biraz daha açacak olursak kilisenin akıl almaz yorumları ile Batı toplumu derin bir ‘hurafe ağının’ içine düşmüştü. Aklen rahatsız olanlara, her türlü salgın hastalığa, ciddi ve korkutucu felaket ve olaylara yaklaşımda Batı insanı, geniş ölçüde hurafeye dayalı düşünce ve inançların etkisi altında idi. Mesela, akli rahatsızlık insanın içine şeytanın girmesi olayı olarak yorumlanıyordu. İnsanın içine giren şeytanı def etmek için ona işkence yapılarak kovulabileceğine inanılıyordu. Bu yöntemlerle Viyana Cizvitleri 1583 yılında 12.562 şeytanı kovdular. Öte yandan uygulanan yöntem konusunda son derece kararlı ve tarafsız idiler: Kral George III. delirince ona adam akıllı dayak attılar. Havaların kötü gitmesinden depreme, salgın hastalıklardan kuyruklu yıldızın çıkmasına kadar tek sorumlu büyücülerdi. Bu noktada Weber, yaklaşımını Batı toplumlarını esas alarak geliştirir. Batı toplumlarının büyü ve doğaüstü güçlerden yakalarını kurtararak rasyonelleştiklerini ileri sürer.¹⁹⁶

Attas’a göre Hıristiyanlık ‘kültür dinleri’ kategorisindedir. Kısmen hakikati aşikâr bir Kitab’ı olmasına rağmen, vahiy dininde aranan;

1. İnsanlığa şamillik,

2. Değişmezlik,

3. Şeraitinin değişmezliği şartları yerini bulmamaktadır.¹⁹⁷ Bu nedenle Batı dünyasının teistleri sekülerizasyonu din için büyük bir tehdit olarak görmekteler; zira teist görüşe göre din haktır, hakikattir ve kalıcıdır; oysa modern teistlere göre insan ve tarih nasıl gelişme gösteriyorsa din de insan inancı da değişmeli ve gelişme göstermelidir. Attas’a göre, bu düşünce tarzı ise İslam’a taban tabana zıttır; çünkü İslam

¹⁹⁴ Attas, *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 52.

¹⁹⁵ Altıntaş, s. 28.

¹⁹⁶ Duran, *Sekülerleşme Krizi ve Bir Çıkış Yolu Arayışı*, s. 17.

¹⁹⁷ Attas, *İslam ve Laisizm*, s. 43.

şeriatı olan bir dindir değişmez kuralları vardır. Hıristiyanlık her ne kadar vahiy dini olsa da İslam misali bir vahiy dini değildir.¹⁹⁸

3.2.1. İncil’de Dünyevilik Olgusu

Hıristiyanlık tarihinin bütününe kapsayacak tarzda tekdüze bir dünya tasavvurundan söz etmek kolay gözükmemektedir. Hıristiyanlık tarihinin ilk dönemi, dünyadan el etek çekmeyi teklif eden münzevi bir karaktere sahiptir. Ve bu karaktere sahip olmasının temelinde Hıristiyanların bu dünyanın sonlu olduğuna inanmaları yatmaktadır.¹⁹⁹ İncil’deki bu bir nevi tersinden dünyevileşmeye, uhreviliğe, ruhaniliğe ve semaviliğe İncil’den örnekler gösterecek olursak:²⁰⁰

“İnsan bütün dünyayı kazanıp da canından olursa, bunun kendisine ne yararı olur?”²⁰¹

“Yeryüzünde kendinize hazineler biriktirmeyin. Burada güve ve pas onları yiyip bitirir, hırsızlar da girip çalarlar. Bunun yerine kendinize gökte hazineler biriktirin. Orada ne güve ve pas onları yiyip bitirir, ne de hırsızlar girip çalar. Hazineniz neredeyse, yüreğiniz de orada olacaktır. Bedenin ışığı gözdür. gözünüz sağlamsa, bütün bedeniniz aydınlık olur. Gözünüz bozursa, bütün bedeniniz karanlık olur. Buna göre içinizdeki ışık karanlıksa ne korkunçtur o karanlık! Hiç kimse iki efendiye kulluk edemez. Ya birinden nefret edip öbürünü sever ya da birine bağlanıp öbürünü hor görür. Siz hem Tanrı’ya, hem de paraya kulluk edemezsiniz.”²⁰²

“Öyleyse ‘ne yiyeceğiz?’ ‘ne içeceğiz?’ ya da ‘ne giyeceğiz?’ diyerek kaygılanmayın. Uluslar hep bu şeylerin peşinden giderler. Oysa göksel babanız bütün bunlara gereksinmeniz olduğunu bilir. Siz öncelikle O’nun egemenliğinin ve doğruluğunun ardından gidin, o zaman size bütün bunlar da verilecektir. O halde yarın için kaygılanmayın. Yarının kaygısı yarının olsun. Her günün derdi kendine yeter.”²⁰³

¹⁹⁸ Attas, *İslam ve Laisizm*, s. 40.

¹⁹⁹ Özden, s. 42.

²⁰⁰ Özden, s. 42.

²⁰¹ Matta 16:26.

²⁰² Matta 6: 19-24.

²⁰³ Matta 6: 31-34.

“Yine bazıları dikenler arasında ekilen tohumlara benzerler. Bunlar sözü işitirler, ama dünyasal kaygılar, zenginliğin aldaticılığı ve daha başka hevesler araya girip sözü boğar ve ürün vermesini engeller.”²⁰⁴

İncil’den alınan bu bablar da Attas’ın sekülerizmin kaynağı İncil değil İncil’i yorumlayanlardır, görüşünü desteklemektedir.

Her türlü dünya değerini dışlayan Hıristiyanlığın bu tür tasavvur ve kabulleri, özellikle Orta Çağ’da, Hıristiyan rahiplerin yaşantılarına oldukça ilginç bir şekilde yansımıştır. Bedene yapılacak işkenceler, din ve ahlakta kemale ermenin tek yolu olarak kabul ediliyordu.²⁰⁵

Sonuç itibariyle Hıristiyanlık, gerek ruhbanlık uygulamasıyla gerekse bugünkü muhtevasıyla dünyevi bir din olarak tarih sahnesindeki yerini almıştır.²⁰⁶

3.3. İSLAM VE SEKÜLERİZM

Sekülerleşmeyi genellikle modern çağda Müslümanları etkisi altına alan, Müslümanların haricinden Müslümanlara empoze edilen sistematik bir tahribat girişimi olarak alan yaklaşımlar vardır. Buna karşılık Mahçupyan’ın sekülerleşmeye yaklaşımı Müslümanların kendi eylemlerine veya tercihlerine bağlı olarak gerçekleşen yanına dikkat çekmektedir. Ali Bulaç’ın değindiği gibi tarih boyunca İslam içinde bir sürü ayrışma olmuş ve bugün de olmaktadır; ancak bu ayrışmaların grupları daha fazla sekülerleştirmiş olduğu veya olacağı söylenemez. Aksine din üzerinde çoğul bir tartışma dini daha fazla gündemde tutmakta, dinsel hakikat üzerinde daha fazla iddianın rekabeti dini söylemin otoritesini daha da fazla pekiştirmektedir. Bu konuda sosyolojik bazı araştırmalar da (Rodney Stark, Roger Finke, Massimo Introvigne gibi), çoğulculuğun fazla olduğu yerlerde, dindarlık düzeyinin ve dini örgütlenmelerin çok daha güçlü olduğunu kaydeder. Genelde çoğulculuğun içerdiği rekabet sonuçta her fırkanın kendinin dine daha fazla bağlı olduğunu kanıtlama çabasıyla devam ederken

²⁰⁴ Markos 4: 18-19.

²⁰⁵ Özden, s. 44.

²⁰⁶ Özden, s. 50.

toplamda sekülerleşmede bir gerileme, İslam'ın iktidarında ise bir artış meydana gelmektedir.²⁰⁷

Sekülerliğin ana yurdu -ki bu 'Allah'a ait bir mülktür'- ya da başlangıç merkezinin kalp olduğunu kabul ettiğimizden dolayı, bu süreci din-dışı olmaktan çok dinden yoksunlaşma olarak tanımlamak mümkündür. Diğer bir ifadeyle sekülerlik dinde, arınmayı; sekülerizm ise bu arınmanın cereyan ettiği süreci anlatmaktadır. Bu nedenle sekülerliğin izlediği süreç sadece parçalayıcı bir süreç değil, aynı zamanda rafine edici bir özelliğe de içkindir. Tevhid'i yıkarak kendisini var ettiği için bütünsellikten parçalanma ve heterojenliğe mecburi geçiş, seküler sürecin hem dayatması hem de onun tabiatının zorunlu sonucudur. Kur'an'ın ve hadislerin ışığında bakıldığında bu sürecin tümüyle şirke ilişkin olduğu görülmektedir. Bu kendi kendini üreten ve devam eden kesintisiz bir süreçtir. Seküler kimlik ve talebin oluşması sağlıklı bir toplumsal hayatın göstergesi olarak yorumlansa bile, insanın/toplumun parçalanmışlığı ya da 'bölünen kişilik' olarak belirir.²⁰⁸

İslam açısından, dünyevileşme, insanın tarihi boyunca her zaman maruz kalabileceği derin bir sapıklıktır. Kur'an oluşum süresi boyunca dünyevileşmiş Yahudi ve müşriklerle polemige girmiş, onları nankörler olarak nitelemiş ve ahiret azabı ile sürekli tehdit etmiştir. Hz. Muhammed'in peygamberliği ile başlayan İslam toplumunun, ilk dört halife döneminde dünya-ahiret dengesini kurmuş dinsel bir toplum olduğu söylenebilir. Emeviler'in iktidara gelmesiyle, başta yönetici sülale olmak üzere, kültürel ve kurumsal hegemonya dinsel olmasına rağmen, zihinsel dünyevileşme emareleri başlamıştır. Dört halife döneminde, Cabiri'nin dediği gibi, 'din, siyaseti kuruyor ve yönetiyordu. Siyaset, dinin bir uygulaması ve hizmetçisiydi.' Emevilerle birlikte siyasetin belirleyici ve dinamiği 'ganimet' ve 'kabile' asabiyetine dönüşmüştür. Muaviye siyasetinin muhtevasını ve amacını 'güzel yeme, güzel içme' olarak belirlemiştir. Emeviler döneminde İslam'ın doğduğu Hicaz 'Mekke ve Medine' musiki ve eğlence merkezi haline gelmişti. 'Hicaz'da yetişen müzisyenlerin pek çoğu aşk şarkıları söylüyordu. Yani daha önce söylenen şarkıların temaları ile bu dönemde söylenen şarkıların temaları değişiyordu. Cahiliye döneminde müşrik Arapların bütün

²⁰⁷ Yasin Aktay, "İslamcılık, Çoğulculuk ve Sekülerleşme", *Yeni Şafak Gazetesi*, 11 Ağustos 2012 Cumartesi.

²⁰⁸ Abdurrahman Arslan, "Sekülerizm; Akleden Kalbin Parçalanışı", s. 11.

faaliyetlerini motive eden, kabile asabiyeti, ganimet tutkusu , şarap, şiiir, eğlence, saz-söz-kadın, Emevi sarayına tekrar geri dönmüştü: ‘Habbabe şarkı söylediğinde Yezid b. Abdulmelik: ‘uçuyorum’ diyordu. Kendisi dans etmede müzisyenlerle rekabet ediyordu. Kendine eşlik eden kimselere pek çok ödüller veriyordu.’²⁰⁹

Sekülerizasyon modernitenin merkezi kavramlarından biridir. İslam, Şeriat’ı olan bir din olarak modernitenin önünde en büyük engeldir. İslam’ın bakış açısından sekülere referans olabilecek her şey -etnik, kabilesel, ulusal, ailevi, sınıfsal, coğrafi, kültürel vs.- ilahi olan karşısında önemsiz ve izafidir. İslam imanı üç parametre üzerinde oturur. Bunlar; Tevhid, Ahiret ve Risalet’tir. Tevhid, Allah’ın dışında ve O’nun yarattığı bütün varlık alemini izafileştirir. Ahiret, dünyanın da ara yerinde olduğu genel çevrimin tamamlanma noktası, yani son duraktır. Risalet, Allah’ın irade ve arzusu doğrultusunda Peygamber’in bize Şeriat öğretmesi, Kitapla hududullahı işaret etmesidir. Bu anlamda sadece Şeriat’ı olan bir din kendini moderniteye karşı koruyabilir. Aktüel dünyamızda Batı medyasının en büyük düşmanı Şeriat’tır. İslami öğreti, bu dünyanın bir ‘fitne yurdu’ olduğunu ve fitneyi yaşayan insanın, altının yabancı madenlerden ayrışması için ateş potasında eritilmesi gibi, dünya hayatında sür-git sınavdan geçtiğini anlatır. Kişinin geçtiği ateş potasından bir altın gibi süzülüp süzülmediğini ‘burada’ değil ‘orada’ anlayacağız ve biz değil, ‘bir başkası’ karar verecek. İnsanın dünya hayatı, çölde seyahat eden birinin bir vahada durup dinlenmesine benzer. Yolcu yoluna devam edecektir. Ve bu da çok güçlü, merkezi ve belirleyici bir ‘ahiret’ inancını gerektirir. Bu durumda sekülerizmin yücelttiği dünyada bir cennet kurmak mümkün değildir. Modernite sonuçta bir yeryüzü cennetini var etme çabasıdır. Eğer dini öğretiler, İslam’da olduğu gibi bunun asla mümkün olmadığını ve hiçbir zaman olamayacağını öğretiyorlarsa, cennet hep mezarın ötesinde aranacaktır. Bu durumda dünya ve ona ilişkin dünyevi (seküler) olan her şey ikincil konuma düşecektir.²¹⁰

Geleneksel Hıristiyanlıkta, mistisizmin ağır basarak dış dünyanın kötülenerek ihmal edildiğini, Protestanlıkta ise dış dünyanın yüceltilerek din alanındaki dengelerin bozulmasına sebep olduğundan daha önce bahsetmiştik. Aksine İslam bu dengeyi hep ön planda tutmuş ne dünyevileşmeyi hiçe sayarak ne mistisizme ve ne de maneviyatı dışlayarak materyalizme kaymıştır. O madde ve mana arasında dengeleri sağlayarak her

²⁰⁹ Güler, s. 46-47.

²¹⁰ Ali Bulaç, “Kutsala, Hayata ve Tarihe Dönüş”, *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, Sayı: 2, İstanbul 1993, s. 27.

türlü ifrat ve tefritten uzak hem inançta ve hem de amelde bir toplum yaratmayı hedeflemiştir. Müslüman gelenekte bu dengelerin değişik dönemlerde kaybedilmiş ya da aşındırılmış olması, dinin kendisinden değil, Müslümanların din anlayışlarından kaynaklanmıştır. İslam insanın dış dünyasını imar ederken asla iç dünyasını harap edici bir mesaj taşımaz.²¹¹

Hem Protestanlaşmayı hem de onun bir ürünü olan sekülerleşmeyi dinlerin tabiatında aramak gerekir. Çünkü sekülerleşme İslam dünyası açısından ‘sahte’ bir sorundur. İslam’ın tabiatı Hıristiyanlığın geçirdiği tarihi süreci yaşamadığı için iki açıdan sekülerleşmeye geçit vermez. Bunlardan ilki; Tevhid inancını koruması ve güçlü ahiret vurgusunu canlı tutmasıdır. Bu iki inanç biçimi, varlık ve Allah arasında kopukluğun doğmasını önleyici bir işleve sahiptir. Diğeri ise, İslam’ın ahkâm boyutudur. Dünyevi alanda ortaya çıkan problemler ‘içtihad’ kurumunun çalıştırılması ile aşılr. Şüphesiz bu mekanizma, içeriden bir yenileşme çabasıdır. Ayrıca, sünnet ve icma gibi İslami epistemolojik sistemin iki çarkını da göz ardı etmemek gerekir.²¹²

Attas’a göre, İslam’da tasarlanan dünya ile nihai gerçekliğe ilişkin metafiziksel tasavvur, modern felsefe ile bilimin açıklamaları ve genel yargılarınca ortaya konan tasavvurdan oldukça farklıdır. Gerçeklik ve hakikate ilişkin tüm bilgiler ile şeylerin nihai tabiatına ilişkin gerçek bir tasavvura ait tasarım, en başta sezgi aracılığıyla elde edilmektedir.²¹³ Bu nedenle seküler felsefe ve bilimin tarihsel gelişiminden onun batı Hıristiyan teolojisi üzerindeki etkilerinden doğan “doğanın gizeminin bozuluşu”nun İslam’ın doğa görüşüne kesinlikle aykırı olduğu apaçıktır. Kur’an’ı Kerim kesin ifadelerle tüm doğanın adeta anlaşılması ve açıklanması gereken muazzam bir açık kitap olduğunu söylemektedir. Yine Kur’an insanlar arasında akla, ferasete, idrake, sezgiye ve ilme sahip olanların bu Kitap’ın manasını bileceklerini, çünkü onun bize Yaratıcıdan bahseden bir kitap olduğunu ve insana Allah’ın bir vahyi olarak konuştuğunu söylemektedir. Attas’a göre, Kur’an’ı Kerim’in doğayı ve insanı hem dışsal tezahürlerinde ve hem de içsel gizliliklerinde ayetler olarak tanımlaması, kendi kendini açıklamaktadır zaten. Doğa kozmik anlama sahiptir ve Tanrı ile olan simgesel irtibatı dolayısıyla ona da saygı duyulmalıdır. Kur’an’ı Kerim’e göre insan Allah’ın vekili ve

²¹¹ Altıntaş, s. 62.

²¹² Altıntaş, s. 93.

²¹³ Attas, *The Intuition of Existence*, s. 177.

Tabiat Krallığının varisidir. Bu insanın kendisini, ‘yaratmada Tanrıyla ortak olmak’ gibi bir tutumda görmesi demek değildir. İnsan doğaya karşı adaletle davranmalı, doğa ile arasında bir ahenk olmalıdır.²¹⁴

Ernest Gellner, İslam dünyasında dünyevileşmenin egemen hale geldiğini söylemenin yanlış olacağı kanaatindedir. Çünkü Ona göre İslam bugün de yüzyıl önce olduğu kadar güçlüdür. Ortaçağların sonuna gelindiğinde Eski dünyada başlıca dört uygarlık yer alıyordu. Bunların üçü günümüzde şu ya da bu düzeyde dünyevileşmiştir. Hıristiyan öğretisi kendi din bilginlerince ‘düzeltildi’. Çin dünyasında bu dünyalık bir inanç resmen yerleşmiş bulunuyor. Hint dünyasındaysa astroloji gibi uygulamalar yaygın olsa da devlet ve siyasal seçkinler, halk dinlerine karşı tarafsız bir tutum izliyor. Ama bu uygarlıklardan yalnızca birinde yani İslam dünyasında durum tümüyle farklı. Bunun sebeplerini ise Gellner şu şekilde özetlemektedir: a) İslam’ın güçlü bir Tevhid inancına sahip olması yani merkezi öğretilerinin Tektanrıcılığa dayanıyor olması, b) kurulacak her siyasal yapı için sağlama alınmış bir anayasaya (şeriat) sahip olması, c) kuram açısından bir ruhban sınıfının olmayışıdır. İmamların inananlardan ayrı bir kutsal konumu yoktur. Onlar ayrı bir toplumsal varlık değildir yani resmen bir ruhban örgütü yoktur. Bu anlamda Müslüman ilahiyatı eşitlikçidir. Tüm inananların Tanrı katındaki yeri aynıdır.²¹⁵

Kur’an’da ‘dünya’ kelimesi ‘el hayatü’ d-dünya’ terkihi ile birlikte 115 defa geçmektedir. Dünya kelimesinin mukabili olan ahiretin de aynı sayıda geçmiş olması, üzerinde durulmaya değer bir konudur. Dünya ve ahiret kavramları arasında bu sayısal denklik, hiç kuşkusuz bize her türlü ifrat ve tefritten uzak bir dengeyi çağrıştırmaktadır. Bu ayetlerde dünya, ahiretin karşılığı olarak kullanıldığı gibi, ayrıca, insanın doğumundan ölümüne, kısaca yaşadığı hayat ve bu hayatta meydana gelen olayların yaşandığı mekânı isimlendirmek bağlamında arz-yer anlamında da kullanılmıştır. Çünkü ahiret, insanların ölümden sonraki yaşayacakları ebedi hayat olurken, dünya ise ahiret öncesi yaşadıkları mekânın adıdır.²¹⁶

Seküler hayata Kur’an’daki en yakın ifade “el-hayatü d-dünya” dır. Oysa buradaki ‘dünya’ kelimesinin etimolojisi onun ne kadar dini bir anlamla yüklü olduğunu

²¹⁴ Attas, *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 60.

²¹⁵ Ernest Gellner, *Postmodernizm, İslam ve us*, (Çev. Bülent Peker), Ankara 1994, s. 19-22.

²¹⁶ Altıntaş, s. 114.

gösterir. “Dünya” kelimesi arkaik Arapça’da bir şeyi ‘yakınlaştıran’ anlamındaki “dena” kelimesinde gelir. Dolayısıyla dünya, insan zihnini, görüp tecrübe ettiği şeylere yaklaştırır. Aynı zamanda Kur’an’da dünya ve tabiattaki her şeyin Allah’ın birer ayeti, işareti olduğu vurgulanır. Bu durumda dünya yakınlaştıran şey ise, tabiat ve dünya da Allah’ın ayetlerini taşıyorsa, şu halde dünya, insanı Allah’a yaklaştıran şey olmaktadır.²¹⁷

Attas’a göre, İslam fenomeni ve onun dünya kültürleri ve medeniyetleri üzerindeki etkileri doğru bir şekilde ‘doğanın tılsımının bozulmasını’, doğru bir şekilde ‘politikanın kutsallığının kaldırılmasını’ ve ‘değerlere yüklenen kutsallıkların yok edilmesini’ doğurmuştur, ama bununla beraber hiçbir zaman sekülerleşmeye sebebiyet vermemiştir. Sekülerleşme bir bütün olarak tamamen gayri İslami bir dünya görüşünün ifadesi olmakla kalmayıp İslam’a da karşıdır. Bu yüzden İslam, sekülerleşmenin açık ya da kapalı her türlü tezahürünü ve nihai olarak varmak istediği gayeyi kesinlikle kabul etmez. Çünkü o gerçek inancı yani imanı öldürücü bir zehir gibidir.²¹⁸

Yaşadığımız yüzyılda modernitenin en büyük çıkmazlarının özünde mutlak bir dünyevileşme eğilimi taşıması hasebiyle, insanın öte dünya ile olan ilişkisini keserek şimdi ile sınırlandırmış olması yatmaktadır. İslam insanın eşya ile yani bu dünya ile olan ilişkisini kesmek yerine, insanın eşyaya olan aşırı düşkünlüğünü terbiye ve tezkiye etmek ister.²¹⁹

Attas’a göre, Batı’da tarihsel laik, felsefi ve bilimsel gelişimin Batı Hıristiyan teolojisine etkisi sonucunda doğanın uhreviliğini kaybedişi İslam’a taban tabana zıt bir gelişmedir. Kur’an-ı Kerim’de açıkça beyan olunduğu üzere bütün tabiat açılıp okunacak, vazıh kılınmayı bekleyen bir kitaptır. Yine Kur’an’ın ifadesine göre insanlardan akıl sahibi olanlar o kitabı anlayabilirler; çünkü tabiat kendi diliyle bize Halık’ını (Yaratıcı) anlatan bir kitaba benzer; kendi diliyle bize Allah’ın sırlarını anlatır gibidir. Bu nedenle Kur’an’ın (dış ve iç özellikleri ile) tabiatı ve insanı resmeden ayetleri fazla söze mahal bırakmayacak mahiyettedir. İslami anlamda tabiatın, kainatşümül bir anlamı vardır. Kur’an’a göre insan Allah’ın yeryüzündeki vekil (halife)

²¹⁷ Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, s. 95.

²¹⁸ Attas, *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 62.

²¹⁹ Altıntaş, s. 173.

ve tabiat aleminin mirasçısıdır. Bu manada insan, Batı modernist, hatta gelenekçi Hıristiyan teologlarının dediği gibi, “Tanrı’nın ortağı” değildir.²²⁰

Attas gibi, Yasin Aktay’a göre de Müslümanları rahatsız eden ya da Müslümanlar için tehlike arz edecek olan devlet marifetiyle gerçekleştirilen ve uygulanan bir sekülerleşme değil Müslümanların hayat tarzında kendiliğinden gerçekleşen bir dünyevileşmedir.²²¹ “Allah’ın sana verdikleri şeyler içinde sen ahiret yurdu da gözet, dünyadaki payını da unutma.” (el-kasas suresi) Kur’an’da geçen bu ayetten de anlaşılacağı gibi ahireti kazandıracak olan bu dünyadır. Dolayısıyla Allah’ı ve ahireti unutturacak derecede bir dünya düşkünlüğünden uzak durulması gerektiğini göstermektedir.

Müslümanlar arasında dünyevileşmenin nasıl tespit edildiğini, bunun işaretinin ne olduğunu da sormak gerekir. Çünkü görünen kadarıyla Müslümanlar arasında namaz kılma, oruç tutma, hacca-umreye gitme, din eğitimi alma oranlarında düşme yok aksine yükselme olduğunu görmekteyiz. Sekülerleşmenin veya tersi gelişmelerin nesnel göstergeleri sayılan dinsel sembollerin görünümünde azalma yok artış var. Buna rağmen bir rahatsızlık var. Ruhu mu kayboluyor bazı şeylerin? Belki de İslamcılığın iktidar ve muhalefet ekseninde kaydedilen resimleri bir bakıma dindarlık ve dünyevilik resimleridir.²²²

İslami siyasi pratik (başka bir din veya siyasi görüşün pratiğine de uyarlanabilir bir kural), nesnel dünyayı ne kadar kendi sembolleriyle donatsa da dünyevileşmeye karşı bitirici bir hamle yapamaz. Çünkü tıpkı dindarlık gibi dünyevilik de bu insanlık durumunun ezeli bir gerçeğidir. İnsanların dünyevi ilgileri, bu ilgilerinin merkeze oturma istidatları hiçbir zaman bitirilemez. Kişi yaptığı işe yüklediği anlam veya değerle eylemini dünyevi veya dini kılar. Bu anlamda en dini görünen eylemi dünya için yapan kişi sonuna kadar sekülerdir. Tam aksine hiçbir dini görüntü vermeden, dine referans veriyor gibi de görünmeden ama Allah’a karşı sorumluluk duyarak layıkıyla yapmaya çalışan kişinin eylemi ise tamamen dinseldir.²²³

²²⁰ Attas, *İslam ve Laisizm*, s. 54-55.

²²¹ Yasin Aktay, “Sekülerleşmenin Öznesini Arayacaksak”, *Yeni Şafak Gazetesi*, 13 Ağustos 2012 Cumartesi.

²²² Aktay, “Sekülerleşmenin Öznesini Arayacaksak”, *Yeni Şafak Gazetesi*, 13 Ağustos 2012 Cumartesi.

²²³ Aktay, “Sekülerleşmenin Öznesini Arayacaksak”, *Yeni Şafak Gazetesi*, 13 Ağustos 2012 Cumartesi.

Attas'a göre, İslam, doğanın büyüsunü çekip almıştır ama sadece onu hurafeden arındırmak, ona gerçek manasını vermek için. Asla tabiatı ruh cevherinden soyutlamak için değil; zira Kur'an, Hilkat'e, Yer'de ve Gök'te ve bu ikisinin arasında olanlarda; Güneş'te, Ay'da ve Yıldızlarda; gece ile gündüzün birbirini takip edişinde; dünyaya rahmet yağdıran bulutlarda ve onları süren rüzgârlarda; dünyaya çatı olan Gökkubbede; dalgalanan ve durulan denizlerde; ihtişamı tüyleri diken diken eden dağlarda; akarsularda, ekili toprakta; yaratılışa hakim olan çeşitlilik ve niteliklerde; hayatı sürekli kılan yiyecek ve meyvelerde; hayvanat, nebatat ve minerallerde; bütün bunların iç ve dış özellikleriyle insanı büyüleyişinde, doğa güçlerinde ve bilemediğimiz daha nice şeyde; insanda, aynı nefisten halk olunmuş yaratılışımızda ve neslimizin sürüp gidişinde; gemilerimizde ve barınaklarımızda ve elimizin eseri olan şeylerde, bize en uzak yerde ve ta içimizde olan şeylerde, Allah'ın ayetlerini görür.²²⁴

Attas'a göre, laisizm, İslam dışı bir dünya görüşü özelliği taşımakla birlikte, İslam o görüşün ana öğelerine tamamen kapalı değildir, mesela dünya hayatı kavramına... Bu ana öğelere dikkatle bakıldığında; (1) doğa büyüsunün, doğaya tapmanın sona erişi; (2) siyasi gücün Tanrı'ya dayalılığı iddiasının sona erişi, (3) değerlerin dinin ve taassubun hakimiyetinden kurtarılışı, bunların gerçek perspektifleri içinde ele alınmak kaydıyla İslam'ın ruhuna aykırı boyutlar olmadığı görülür.²²⁵

Rasyonel bir toplum kurma hedefi ile çıkılan yolun sonunda gelinen nokta adeta "kutsalda patlama" olmuştur. Batıda, gelinen noktayı ise "akla veda", " Tanrının intikamı" gibi adlandırmalarla ironize eden yapıtlarla karşılaşmaktayız.²²⁶

3.3.1. Kur'an'da Dünyevilik Olgusu

Attas'a göre yalnızca tüm parçalarıyla beraber dünyayı meydana getiren şeyler olarak kendi içlerinde "özleri" veya "nitelikleri" tahayyül ettiğimizde, dünya hiçbir şeydir. "Hiçbir şey" sözcüğüyle varoluşun tam bir yadsınması veya nihai yokluğu

²²⁴ Attas, *İslam ve Laisizm*, s. 57.

²²⁵ Attas, *İslam ve Laisizm*, s. 60.

²²⁶ Mustafa Arslan, "Seküler Toplumlarda Kutsala Dönüş ve Seküler Kutsallıklar", *Nida Dergisi*, Sayı: 145, s. 12.

kastedilmektedir. Bu açıdan, sayısız farklı nitelikten meydana gelme anlamında zihin tarafından algılanan dünya mutlak surette hiçbir şeydir; o saf var olmayıştır.²²⁷

Kur-an, hayatı bölmemiş ve hayatın tümüne yönelik esaslar, prensipler ortaya koymuştur. İslam, dünya-ahiret ayırımına izin vermez. Çünkü İslam, dünya hayatında uygulanacaktır. Kur'an'ı Kerim'in ön gördüğü nizamda, ahiret dünya hayatının alternatifi, zıddı değil. Onun tamamlayıcısı ve devamı niteliğindedir. Yani ahiretin yolu, bu dünyadan geçmektedir. Kur'an, dünya ve ahiretin dengede götürülmesini istemiş ve bununla ilgili müminlere şöyle tavsiyede bulunmuştur:²²⁸

“Allah, rızkı dilediğine bol verir, dilediğine de kısar. Onlar ise dünya hayatı ile sevinmektedirler. Halbuki dünya hayatı, ahiretin yanında çok az bir yararlanmadan ibarettir.”²²⁹

“Sabah akşam Rablerine, O'nun rızasını dileyerek dua edenlerle birlikte ol. Dünya hayatının zînetini arzu edip de gözlerini onlardan ayırma. Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız, boş arzularına uymuş ve işi hep aşırılık olmuş kimselere boyun eğme.”²³⁰

“Bu dünya hayatı ancak bir eğlence ve oyundan ibarettir. Ahiret yurduna gelince, işte gerçek hayat odur. Keşke bilselerdi!”²³¹

“Ey kavmim! Şüphesiz bu dünya hayatı ancak geçici bir yararlanmadır. Ahiret ise ebedî olarak kalınacak yerdir.”²³²

“Şüphesiz dünya hayatı, ancak bir oyun ve eğlencedir. Eğer inanır ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız, O size mükâfatınızı verir ve sizden mallarınızı tamamen sarf etmenizi istemez.”²³³

“Bilin ki, dünya hayatı ancak bir oyun, bir eğlence, bir süs aranızda karşılıklı övünme, çok mal ve evlat sahibi olma yarışından ibarettir. Nihayet hepsi yok olur gider. Tıpkı şöyle: Bir yağmur ki, bitirdiği bitki çiftçilerin hoşuna gider. Sonra kurumaya yüz tutar da sen onu sararmış olarak görürsün. Sonra da çer çöp olur. Ahirette ise dünyadaki

²²⁷ Seyyid Muhammed Nakib El-Attas, *The Degrees of Existence*, Malaysia 1994, s. 292.

²²⁸ Özden, s. 183.

²²⁹ 13. Ra'd : 26

²³⁰ 18. Kehf : 28

²³¹ 29. Ankebut : 64

²³² 40. Mü'min: 39

²³³ 47. Muhammed: 36

amele göre ya çetin bir azap veya Allah'ın mağfıret ve rızası vardır. Dünya hayatı, aldaniş metaından başka bir şey değildir.”²³⁴

“Kim ahiret kazancını isterse, onun kazancını artırırız. Kim de dünya kazancını isterse, ona da istediğinden veririz, fakat onun ahirette hiçbir payı yoktur.”²³⁵

Kur'an hayatı bir bütün olarak değerlendirmiş, dünya ve ahirete, ruh ve bedene, fert ve topluma aynı ölçüde önem vermiştir. Kur'an'a göre iyi ve güzel olanın, insanın dünya ve ahireti birlikte algılaması ve her ikisine de gereken önem ve değeri verebilmesi, kötü olanın ise, insanın sadece dünyaya veya sadece ahirete yönelmesi anlayışıdır. Dolayısıyla Kur'an parçalanmışlığa, dünya ve ahiret ayırımına asla izin vermez.²³⁶

Dünya ve nimetlerinin geçiciliği, Kur'an'da sık sık vurgulanır. Ancak Kur'an'da hiçbir yerde bu nimetler kötülenmez, lanetlenmez. Aksine Kur'an'ı Kerim, dünya nimetlerinden insanlar tarafından yararlanılmasının mubahlığı bir tarafa bu nimetlerin kullanımlarını yasaklayıcı bir tavır ve tutum içinde olanları çok şiddetli ve acımasız bir şekilde tenkit eder.²³⁷

Attas'a göre, yaratıcı sürece ait yıkım ile yenilenme tüm şeyleri içermektedir; yalnızca tüm parçalarıyla birlikte kâinat değil ruhlar ile arketip gerçekliklerin dünyası dahi sürekli olarak yıkılıp yenilenmekte, ortaya çıkıp ortadan kalkmaktadır.²³⁸ Dünyanın geçiciliği Kasas suresinde şu şekilde anlatılmaktadır:

“Dünyalık olarak size verilen her şey, dünya hayatının geçimliği ve süsüdür. Allah'ın katındaki ise daha hayırlı ve daha kalıcıdır. Hâlâ aklınızı kullanmıyor musunuz?”²³⁹

Sonuç itibariyle Kur'an, hayatı bölmemiş ve hayatın tümüne yönelik esaslar, prensipler ortaya koymuştur. Yani ahiretin yolu, mutluluğu bu dünyadan geçmektedir.

²³⁴ Hadid : 20

²³⁵ 42. Şura : 20

²³⁶ Özden, s. 185.

²³⁷ Özden, s. 207.

²³⁸ Attas, *The Degrees of Existence*, s. 283.

²³⁹ 28. Kasas: 60

Kur'an dünya ve ahiretin dengede götürülmesini istemiş ve bununla ilgili olarak tavsiyelerde bulunmuştur.²⁴⁰

Kur'an ne dünyanın dışlanmasına ne de onun putlaştırılarak ahiretin ihmal edilmesine onay verir. Kur'an'a göre insan, dünyada yaşarken bundan ahirette hesaba çekileceğini de bilmelidir.²⁴¹

3.3.2. Tasavvufta Dünyevilik Olgusu

Attas'a göre tasavvuf İslam'ın batını cephesidir; Şeriat'in nefis kalesinde yoğunlaşmasıdır, Abd'de (yani kulda) ihsanın ifadesini bulmasıdır! İbadetin ötesidir, şeriatın ihsan makamında yaşanmasıdır! Hakikatlerdeki düzeni görenlerin, görmeye çalışanların yolu olmakla da tasavvuf gerçek edep pınarıdır! Attas'a göre tasavvuf bir yandan edebi ayakta tutarken bir yandan da insanın ruh dünyasını tezyin etmektedir.²⁴²

İslam dünyasını asırlarca etkilemiş ve etkilemeye devam eden bir tasavvuf otoritesi olan²⁴³ Gazali'ye göre dünya, güzelliğiyle halkın kalbini hoplatıp çeken bir kadın suretindedir.²⁴⁴

Gazali'ye göre, dünya hem Allah'ın, hem dostlarının ve hem de düşmanlarının düşmanıdır. Dünyanın, Allah'a olan düşmanlığı cihetine gelince: Dünya Allah'ın kullarının yolunu kesmekte (onları aldatmaktadır) ve bunun içindir ki, Allah Teala onu yarattığından beri ona bir defacık olsun şefkat nazarıyla bakmamıştır.²⁴⁵

Tasavvuf teorisyenlerinin en önemlilerinden birisi olan Abdülkerim Kuşeyri (Ö.1072) tasavvufa dair yazdığı *Risale* isimli kitabında, insanlara dünyaya karşı zahid olmalarını, kanaat yani tul-i kasır olmalarını tavsiye eder ve iyi kişilerin dünyanın kirine bulaşmadıklarını söyler.²⁴⁶

Tasavvufçuların bakış açısına göre, genel olarak ahiret ve Allah için yapılacak iş ve ibadetler, kesinlikle dünya işlerinden ayrıdır. Böylece Kur'an-ı Kerim'in sık sık vurgu yaptığı "Salih amel" dünya işlerinde soyutlanarak, sırf ibadet ve zikir gibi direkt

²⁴⁰ Özden, s. 208.

²⁴¹ Özden, s. 21.

²⁴² Attas, *İslam ve Laisizm*, s. 116.

²⁴³ Özden, s. 198.

²⁴⁴ Gazali, *İhya-i Ulum'id-Din*, (Çev. Ali Arslan), Merve Yay., İstanbul 1993, III, 449.

²⁴⁵ Gazali, s. 450.

²⁴⁶ Özden, s. 19.

ahirete yönelik amellere indirgenmiştir.²⁴⁷ Oysa Kur'an-ı Kerim'e göre dünya ve nimetleri Allah tarafından yaratılmış ve insanın kullanımına sunulmuştur. Bu nedenle kötü değildir. Dünyanın maddi ve zevk veren değerlerinden yararlanmak insan için masum bir davranıştır. Çünkü Kur'an, dünyaya sırt çevirme yerine onunla ilgilenmeyi, ahlaki moral değerleri bozmadan, taşkınlık yapmadan, Allah'ı unutmadan, ahireti göz ardı etmeden, dünyaya dalınmasını, onun imar ve ıslah edilmesini istemektedir.²⁴⁸ Yani ahiretin yolu, mutluluğu bu dünyadan geçmektedir. Ne var ki tasavvuf kültür ve felsefesinde, Kur'an'ın öngördüğü dünya ve ahiret algısından farklı bir dünya tasavvurunun varlığı söz konusudur. Şöyle ki tasavvuf kültüründe, tersinden dünyevileşme diyebileceğimiz, dünyanın aşığılanması, reddedilmesi, ihmal ve göz ardı edilmesini öneren bir dünya algısı mevcuttur. Hâlbuki Kur'an, tasavvuf'un aksine, insanın dünya ve ahireti birlikte algılamasını ve her ikisine de gereken değeri verebilmesini öngörür. Kötü olanın ise sadece dünyaya veya sadece ahirete yönelerek hayatın bölünmesi olduğunu söyler.²⁴⁹

²⁴⁷ Mustafa Özden, *Müslüman Kültüründe Sekülerleşme Süreci*, Ankara 2010, s. 206.

²⁴⁸ Özden, s. 207.

²⁴⁹ Özden, s. 208-209.

SONUÇ

Araştırmamızda Attas'ın temel eserlerinde öne çıkan sekülerizm ile ilgili düşüncelerinin yanında din, İslami eğitim, mutluluk, intihar gibi toplumsal temalara bakışını incelemeye çalıştık. Attas'ın dünyanın büyüden, mistik düşüncelerden arınması anlamına gelen sekülerizm ile ilgili görüşleri ise incelenmeye çalışılan temel konu olmuştur.

Dünyada birbirinden farklı yapılara sahip topluluklar mevcuttur. Bu topluluklar sosyal ve siyasal, etkilere, dayatmalara maruz kalarak evrim geçirmişlerdir. Bu evrimler neticesinde başta din ve felsefe olmak üzere diğer bütün kurumlarda yeni yapılanmalar görülmüştür. Beraberinde de yeni kavramlar oluşmuştur. İşte bu kavramlardan birisi de 'sekülerizm' dir. Peki sekülerizm nedir? Sekülerizm dünyevileşme demektir. Protestan kültürünün hakim olduğu German/Anglo-Sakson ülkelerdeki dünyevileşmedir. Sekülerizmin ifadesi haline gelmiş olan laisizm ise Katolik kültürünün hakim olduğu ülkelerdeki dünyevileşmedir. Sekülerizm kendiliğinden ortaya çıkan bir süreci ifade ederken, laisizm devlet dayatması olarak karşımıza çıkar. Sekülerizmi ikiye ayırdığımızda sadece siyasi alanı kapsayan dünyevileşme kısmi sekülerizmdir ancak siyasi, sosyal, felsefi hayatın her alanına nüfuz eden dünyevileşme ise kapsamlı sekülerizmdir.

Herhangi bir din veya ideoloji, yaratmak istediği insan için kendisinin ideal olarak tanımladığı kimlikler vücuda getirerek insanların bunları icra etmelerini ister. Şüphe yok ki bunlar geleceğe ilişkin bir beklentiyi, hedefi; ulaşmak veya elde edilmek istenen önceden tasarlanmış bir "modeli" yakalamak, hasıl etmek içindir. İnsanın varlık dünyasına bakış biçimi veya bu dünyayı "okuma biçimi" nin neticesinde sosyal gerçekliğin kavramsal inşası olarak ürettiği her bilgi türü, aynı zamanda kendi kimliklerinin niteliğini inşa edip kurmasını sağlamaktadır.²⁵⁰ İşte bu yeni kimlikler hasıl etme çabasının saç ayağını Batıda Rönesans ve reform hareketleriyle başlayan süreç oluşturmaktadır. Ve bu sürece Doğu toplumları da dahil edilmiştir. Peki Batı'nın Doğu'yu da bu sürece ortak etmesindeki amaç neydi? Doğu toplumlarının kendi içsel dinamikleriyle değişime geçmesi imkânsız gibiydi. Bu nedenle Batılı toplumlarının

²⁵⁰ Abdurrahman Arslan, "İnsan Ya da Aklın Kimliği", *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, Sayı: 4, İstanbul 1993, s. 3.

dayatma ve zorlamalarıyla harekete geçirilmeliydiler. Böylece kendi değerlerinden soyulmuş tamamen Batı tipi değerlerle donatılmış toplumlar yaratılacaktı.

Attas'a göre de, sekülerizm sadece Batı dünyasıyla sınırlı kalmayıp İslam dünyasını da ilgilendiren ciddi meselelerden biridir. Ona göre sekülerizmin “zaman” ve “mekan” çağrışımlarını bir arada veren bir anlamı vardır. “Zaman” boyutu şimdi oluşunu, “mekan” boyutu ise burada oluşunu ifade eder. Attas, sekülerizmin kaynağı İncil'dir diyen Batı'nın modernist teologlarına karşı, sekülerizmin kaynağının İncil'de değil, İncil'i yorumlayan din adamlarının itikadında aranması gerektiğini söylemektedir. Attas, laisizmin ifadesi haline gelmiş olan ve zaman zaman da birbirinin yerine kullanılan iki kavramdan biri olan sekülerizmin Batılı adamın fikri, manevi, felsefi, rasyonel, fiziki ve maddi hayatının, kültürünün ve medeniyetinin ifadesi olduğunu vurgulayarak sekülerizme dikkatleri çekmektedir.

Attas'a göre, Batılının din kavramı, İslam'da kullanıldığı şekliyle vahyolunmuş bir din sınıflaması içerisine girmemektedir. Çünkü vahiy dininde aranan şartları yerine getirmemektedir. Ona göre Hıristiyanlık kültür dinleri kategorisindedir. Kutsal bir kitabı olmasına rağmen vahiy dininde aranan şartlar yani; evrensellik ve değişmezlik şartları bulunmamaktadır.

Seküler kimlik ve talebin oluşması sağlıklı bir toplumsal hayatın göstergesi olarak yorumlansa bile, seküler süreçte insanın ve toplumun parçalanmışlığı “bölünen kişilik” olarak belirir. Nefsin kendisine yer edinme için yaptığı bu girişimin altında dünyaya olan tutkusu yatmaktadır. Bu tutku ise onu dünyayı ahirete tercih etmeye ve dolayısıyla cenneti yeryüzünde kurma çabasına götürür.²⁵¹

Bu nedenle Attas'a göre sekülerleşme gayri İslami bir dünya görüşünün ifadesidir. Çünkü İslam sekülerizmin her türlü tezahürünü reddeder. Kur'an'ı Kerim, tüm doğanın yani dünyanın açılıp okunması gereken bir kitap olduğunu söyler. Kur'an'ı Kerim'e göre insan ise Allah'ın vekili (halife) ve alemin varisidir. Kur'an'ı Kerim dünyayı küçümsemez ancak ahiret hayatının dünya hayatından daha hayırlı, daha kalıcı ve sürekli olduğunu söyler.

Attas'a göre cehalet kargaşaya, kargaşa ise Müslümanların İslam'dan uzaklaşmasına neden olur. Bu durum ise Müslüman zihinlere yabancı kavramların

²⁵¹ Abdurrahman Arslan, “Sekülerizm, Akleden Kalbin Parçalanışı”, s. 11.

karışmasına ve Müslümanların kendi hakiki özlerini yani Allah'a ve Peygambere olan asli yükümlülüklerini unutmalarına neden olur. İşte Attas'a göre bu durum sekülerizasyondur. Bu noktada sekülerizasyon ile sekülerizm arasındaki farkı açıklamak gerekirse; sekülerizasyon açık bir dünya görüşünü, sekülerizm ise kapalı bir dünya görüşünü yansıtır. Sekülerizm bir ideolojidir. Devletin dünya görüşü olarak uygulanmasıdır. Attas'a göre Müslümanlar için tehlike arz eden durum sekülerizasyondur. Çünkü sekülerizm hayatın sadece siyasi boyutunu kapsarken sekülerizasyon toplumsal, kültürel, felsefi olmak üzere kapsamlı bir durumu ifade eder.

Attas, dinin dört anlamı olduğunu söyler. Bunlar; borçlu olma durumu, teslimiyet, muhakeme gücü ve yöneliş yani meyyaliyet. İnsanın borçlu olması demek, kendisini yaratan ve rızıklandıran Yaraticısına karşı borçlu olması demektir. Burada borç alınan şey insanın kendi varlığıdır ve Allah'a olan borcunu insan yine kendi varlığıyla öder. Dinin diğer bir anlamının da teslimiyet olduğunu söylemiştik. Din tam bir teslimiyet gerektirir ve bu teslimiyetin yönü de Allah'a karşıdır. Teslimiyet demek Allah'ın Şeriat'ine itaat etmek demektir.

Bu noktada Attas, Allah'ın insanlarla yapmış olduğu ahite dikkati çeker. Bu ahdi insan iki nefsinden biri olan nefs-i natika yani akleden nefsi ile yapmıştır ve dünya hayatında da akleden nefsini kullanarak yani Allah'a olan borcunu tam bir teslimiyet ve meyyaliyet ile öder. Aksi halde hayvani nefsini kullanmış ve ahdi fesh etmiş olur ki bu da insanı hem bu dünyada hem de ahirette mutsuzluğa götürür.

Attas'a göre toplumun mutluluğu hedef değildir. Hedef kişinin mutluluğudur. Çünkü toplumu oluşturan bireylerdir. Dolayısıyla mutlu bireylerden mutlu toplumlar yaratılır. Ona göre iki tür bilgi vardır. Birincisi vahiy ve sezgi yoluyla Allah tarafından insana verilen bilgidir. İkincisi ise insanın akla dayalı olarak elde ettiği bilimsel bilgidir. Tek başına ikinci tür bilgi, birincinin yol göstericiliği olmaksızın insanı sonsuz ve amaçsız arayışlar içine sokarak kafa karıştırır. Attas bilgi edinme bakımından liderlere atıfta bulunur. Şu an Müslümanların başlıca problemlerini ikiye ayırarak bunlardan ilkinin harici problem olarak adlandırır. Harici problem olarak Batının düşünce yapısını görür. Dahili problem ise edep kaybıdır. Edep kaybı bilgide karmaşıklığa bilgideki karmaşıklık ise adaletsizliğe ve dolayısıyla da kötü liderlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Mesele ise eğitim meselesidir. Müslümanlar yetişkinlik çağının çoğunu dünya

hakkında çok, din hakkında az şey bilerek geçirmektedirler. Bunun nedeni ise eğitim sisteminin dini olana oranla laik bilgi ile donatılmış olmasıdır. Bu nedenle Müslümanların yapması gereken İslami bilgileri eğitim sistemine yama yaparak değil, her türlü yabancı unsurlardan, değerlerden arındırarak temel İslami kavramlarla yeniden şekillendirerek İslam Üniversitelerinin kurulmasını sağlamak olmalıdır. Gerçekleştirilecek olan bu yeni eğitim sistemiyle edep kaybı yaşamayan iyi bireyler yetişmiş ve iyi bireylerden de iyi toplumlar oluşturulmuş olacaktır.

Attas'a göre Batının bilimi ve teknolojisi alınmalı ancak İslam dünyasının sahip olduğu değerler korunmalıdır. Müslümanların hakiki değerlerinden soyulmasına izin verilmemelidir. Bunun yolunun ise İslami Eğitimden geçtiğini söylemektedir.

KAYNAKÇA

- Aktay, Yasin, "İslamcılık, Çoğulculuk ve Sekülerleşme", *Yeni Şafak Gazetesi*, 11 Ağustos 2012 Cumartesi.
- _____, "Sekülerleşmenin Öznesini Arayacaksak", *Yeni Şafak Gazetesi*, 13 Ağustos 2012 Cumartesi.
- Altıntaş, Ramazan, *Din ve Sekülerleşme*, Pınar Yay., İstanbul 2005.
- Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, (Çev. Oktay Özel- Hamide Koyukan-Kudret Emiroğlu), Ayraç Yayınları, Ankara 2008
- Armağan, Mustafa, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, Timaş Yay., İstanbul 2012.
- _____, "Sekülerizasyon", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Risale Yay, Cilt: 3, İstanbul 1991.
- Arslan, Mustafa, "Seküler Toplumlarda Kutsala Dönüş ve Seküler Kutsallıklar", *Nida Dergisi*, Sayı: 145, Ocak-Şubat 2011.
- Arslan, Abdurrahman, "İnsan Ya da Aklın Kimliği", *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, Sayı: 4 İstanbul 1993.
- _____, "Sekülerizm; Akleden Kalbin Parçalanışı", *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, Sayı: 2, İstanbul 1993.
- Attas, Seyyid Muhammed Nakib, *The Degrees Of Existence*, Malezya 1994.
- _____, *The Intuition Of Existence*, Malezya 1990.
- _____, *İslam ve Bilim Felsefesi*, (Çev. Mehmet Paçacı), İslam Üniversitesi, Malezya.
- _____, *İslami Eğitim Araçlar ve Amaçlar*, (Çev. Ali Çaksu), Endülüs Yay., İstanbul 1991.
- _____, *İslam ve Laisizm*, (Çev. Selahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul 2002.
- _____, "İslam'da Mutluluğun Anlamı ve Tecrübesi", (Çev. Şaban Ali Düzgün), *Kelam Araştırmaları*, 9(2), Ankara 2011.
- _____, *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, (Çev. Mahmut Erol Kılıç), İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- _____, *Modern Çağ ve İslami Düşünüşün Problemleri*, (Çev. Mahmut Erol Kılıç), İnsan Yay., İstanbul 1989.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2007.

- _____, “Dünyevileşme”, *İslamiyat Dergisi*, 4(3), Ankara 2001.
- Bakıroğlu, N. Özsan vd., “Dinler”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Bulvar Gazetesi, İstanbul 1985.
- Başgil, Ali Fuad, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınları, İstanbul 2011.
- Berger, Peter L., *Kutsal Şemsiye*, Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları, (Çev. Ali Coşkun), Rağbet Yayınları, İstanbul 2011.
- Bergson, Henri, *Ahlak İle Dinin İki Kaynağı*, (Çev. Mehmet Karasan), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1967.
- Berk, Adnan, “Din”, *Büyük Larousse Ansiklopedisi*, İnterpress Basın ve Yay., Cilt: 6, İstanbul 1986, s. 3181-3183.
- Bulaç, Ali, *İslam ve Fundamentalizm*, İz Yay., İstanbul 1997.
- _____, “Kutsala, Hayata ve Tarihe Dönüş”, *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, Sayı: 2 İstanbul 1993.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul 2011.
- Chadwick, Owen, *19. Yüzyıl Avrupalı Aklın Sekülerleşmesi*, (Çev. Murat T. Aslan), Birey Yay., İstanbul 2004.
- Cox, Harvey, *The Secular City*, New York 1966.
- Duran, Bünyamin, “Laiklik ve Sekülerizm, Sekülerleşme- Laikleşme Süreci ve Gezegen Ölçeğinde Sonuçları”, *Köprü Dergisi*, Sayı: 51, Yaz 95.
- _____, *Sekülerleşme Krizi ve Bir Çıkış Yolu Arayışı*, Timaş Yay, İstanbul 1997.
- Durkheim, Emile, *İntihar*, (Çev. Z. Zühre İlkelen), Pozitif Yay., İstanbul 2013.
- Gazali, *İhya-i Ulum'id-Din*, (Çev. Ali Arslan), Merve Yay., Cilt: 3, İstanbul 1993.
- Gellner, Ernest, *Postmodernizm, İslam ve Us*, (Çev. Bülent Peker), Ankara 1994.
- Görmez, Mehmet, “Sekülerleşmek, Kamusal Alanda Tanrı'yla Karşılaşma Zorunluluğuna Düşmemektir”, *Zaman Gazetesi*, 9 Ocak 2012.
- Güler, İlhami, “Dünyanın Başına Gelen ‘Derin Sapkınlık’: Dünyevileşme”, *İslamiyat Dergisi*, 4(3), Ankara 2001.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.
- _____, *Laiklik, Din ve Türkiye*, Adım Yay., Ankara 1997.
- Hazır, Mesut, “Postsekülerliğin Gelişi. 21. Yüzyılda Sekülerliğin Sosyolojisini Yapmak”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 7(2), 2012.
- Hocaoğlu, Durmuş, *Laisizm'den Milli Sekülerizme*, Selçuk Yayınları, Ankara 1995.

_____, “Sekularizm, Laisizm ve Türk Laisizmi”, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, 29/ Temmuz-Ağustos 1994.

İncil, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2002.

Kalın, İbrahim, *Seyyid Muhammed Nakib el-Attas*, Erişim Tarihi: 14 Mart 2013, [http://www.network54.com/Forum/382964/message/1118021937/Seyyid+Muhammed+Nakib+el-Attas+\(1931-\)](http://www.network54.com/Forum/382964/message/1118021937/Seyyid+Muhammed+Nakib+el-Attas+(1931-))

Kaplan, Yusuf , “Seküler Aklın Ötesi”, *İslamiyat Dergisi*, 4(3), Ankara 2001.

Karaman, Fikret ve diğerleri, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2009.

Karaman, Hayreddin vd., *İslam ve Toplum*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2002 .

Kemerli, Ahmet, “Sekülerizm Yargılanıyor”, *Zaman Gazetesi*, 24.04.2005.

Kirman, Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul 2011.

_____, *Din ve Sekülerleşme*, Karahan Kitabevi, Adana 2005.

Köse, Ali, *Sekülerizm Sorgulanıyor, 21. Yüzyılda Dinin Geleceği*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2002.

Kur'an-ı Kerim Meali, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2008.

Küçük, Abdurrahman vd., *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2012.

Luckmann, Thomas, *Görünmeyen Din*, (Çev. Ali Coşkun, Fuat Aydın), İstanbul 2003.

Mardin, Şerif, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, (Çev. Elçin Gen- Murat Bozluolcay), İletişim Yay., İstanbul 2011.

Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (Redaksiyon: Tutkun Alaca), Neden Kitap Yayıncılık, İstanbul 2012.

Nor, Wan Muhammed, *Al-Attas'ın Eğitim Felsefesi ve Metodolojisinin Genel Hatları*, (Çev. Yasin Ceylan), İslami Araştırmalar, 7(1), Kış Dönemi, Ankara 1993-1994.

Oğuz, Burhan , *Tarihsel Gelişimiyle Dünyada ve Türkiye'de Laiklik*, Engin Yayıncılık, İstanbul 1996.

Özden, Mustafa, *Müslüman Kültüründe Sekülerleşme Süreci*, Araştırma Yayınları, Ankara 2010.

Öz, Asım, “20. yüzyılın ‘İslamcı’ Öncüleri” *Dünya Bülteni Gazetesi*, 22 Ocak 2013 Salı, Erişim Tarihi: 25 Nisan 2013,

<http://www.dunyabulteni.net/?aType=haber&ArticleID=243901>

- Özay, Mehmet, “Naqib Al- Attas’tan yeni bir eser: Historical Fact and Fiction”, *Dünya Bülteni Gazetesi*, 26 Ekim 2011, Erişim Tarihi: 4 Nisan 2013, <http://www.dunyabulteni.net/?aType=haber&ArticleID=180791>
- Reçber, Mehmet Sait, “Realizm, Din ve Dünyevileşme”, *İslamiyat Dergisi*, 4(3), Ankara 2001.
- Robinson, Francis , “İslam’da Sekülerleşme”, (Çev. Celaledin Çelik), *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 13, 2002.
- Sezen, Yümni , *İslam ’ın Sosyolojik Yorumu*, İz Yayınları, İstanbul 2004.
- _____, *Sosyoloji Açısından Din*, İfav Yayınları, İstanbul 1998.
- Topaloğlu, Aydın, *Teizm Ya da Ateizm, Tanrı Tanınamazlığın Felsefi Boyutları*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.
- Tokat, Ömer Faruk, “Mülakat”, *Rihle Dergisi*, Sayı:13, İstanbul 2012.
- Türkdoğan, Orhan, *İslam Değerler Sistemi ve Max Weber*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Vikipedi Özgür Ansiklopedi, *Sekülerizm*, Erişim Tarihi: 7 Aralık 2012, <http://tr.wikipedia.org/wiki/Sek%C3%BClerizm>
- Weber, Max, *Din Sosyolojisi*, (Çev. Latif Boyacı), Yarın Yay., İstanbul 2012.
- Wikipedia The Free Ancylopedia, *Syed Muhammad Naquib al-Attas*, Erişim Tarihi: 14 Mart 2013, http://en.wikipedia.org/wiki/Syed_Muhammad_Naquib_al-Attas

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Hatice KONAK
Doğum Yeri ve Tarihi	Kars / 17.04.1984
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Samsun 19 Mayıs Üniversitesi Amasya Eğitim Fakültesi
Y.Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Bildiği Yabancı Diller	
Bilimsel Faaliyetler	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	M.E.B
İletişim	
E-Posta Adresi	hogodive@hotmail.com
Tarih	