

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

SEYYİD MUHAMMED NAKİB EL-ATTAS'IN
DİN VE TOPLUM GÖRÜŞÜ

Yüksek Lisans Tezi

ANDİKA RAHMAN

İstanbul, 2013

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

SEYYİD MUHAMMED NAKİB EL-ATTAS'IN
DİN VE TOPLUM GÖRÜŞÜ

Yüksek Lisans Tezi

ANDİKA RAHMAN

Danışman: PROF. DR. ALİ COŞKUN

İstanbul, 2013



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı DİN SOSYOLOJİSİ Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi ANDIKA RAHMAN'ın SEYYİD MUHAMMED NAKİB EL-ATTAS'IN DİN VE TOPLUM GÖRÜŞÜ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 17.07.2013 tarih ve 2013/28-49 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 10.9.2013

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. ALİ COŞKUN	
2.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. HALİL AYDINALP	
3.	Jüri Üyesi	Doç. Dr. HASAN CİRİT	

ÖZET

Rahman, Andika, **Seyyid Muhammed Nakib el-Attas'ın Din ve Toplum Görüşü**, Yüksek Lisans Tezi: Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2013, 118 sayfa.

İnsanlık tarihi boyunca din önemli bir yere sahip olmuştur. Kaybolacağı iddia edilen modern dönemde önemini korumuş ve postmodern ile birlikte konumu daha da güçlenmiştir. Nakib el-Attas, Müslüman toplumların gelişmesinin ana faktörünün İslamiyet olduğunu ve İslam medeniyetinin de doğrudan İslam'dan kaynaklandığını savunmaktadır. Dünya tarihi zaviyesinden de değişimin İslamiyet'in yayılmasıyla gerçekleştiği görüşündedir. İslam mütekâmil bir dünyagörüşü sunmuş; bilimin de ancak böylesi mütekâmil bir dünyagörüşü içerisinde geliştirilmesi mümkündür. Attas bu süreç bir İslamlaşma süreci olarak görür; İslamlaşmayı da insanın ilk önce büyüden, mitolojik, animistik ve kabilevi-kültür geleneğinden, sonra da aklı ve dili üzerindeki seküler tahakkümden kurtarılması olarak tanımlar. Burada Attas, İslamlaşma kavramını Müslüman toplumun gelişmesi incelenmesi için bir belirleyici unsur olarak kullanır; mevcut bunalımın sebebi için de İslamlaşmanın zıddı olan sekülerleşmeyi görür. Batı kökenli sekülerizm İslam dünyasına Batı'nın ürettiği bilgi yoluyla sızmıştır. Çünkü bilgi, içerisinde üretilmiş olduğu dünyagörüşünün özelliklerini taşımaktadır. Attas, sekülerizm kavramını kullanırken, düalizm, rasyonalizm, hümanizm ve tragedya gibi batı medeniyetinin diğer özelliklerini bu kavram içerisine sığdırmaktadır. Çünkü Attas, sekülerizmi siyasi bir fenomen olmaktan ziyade, felsefi bir program olarak görür ve tıpkı din gibi sekülerizmin, insanın tabiat, toplum düzeni, sanat ve değerler sistemi üzerindeki görüşlerini kapsadığını düşünür. Böylece Attas, İslam dünyasının mevcut bunalımdan kurtulması için önce Müslüman ferdin dil ve aklının söz konusu yabancı unsurlardan kurtarılması gerektiğini savunur. Bunun yolu da çağdaş bilginin Batılı unsurlardan arındırılması (*de-westernization*) ve ardından arındırılmış bilginin İslam dünyagörüşü çerçevesinde tekrar yorumlanmasından geçmektedir (*Islamization*). Bu programın icra edilmesi ve sözkonusu bilginin Müslüman fertlerine ilka edilmesinin enstrümanı olarak da İslami eğitim kurumu inşa edilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Nakib el-Attas, Din-Medeniyet, İslam-Sekülerizm, Bilimin İslamileştirilmesi, İslamî Eğitim.

ABSTARCT

Rahman, Andika, **Syed Muhammad Naquib al-Attas's View on Religion and Society**,
M.A. Thesis: Department of Philosophical and Religious Sciences, Istanbul, 2013, 118 pages.

Religion occupies an important position throughout the mankind history. In the modern era where the religion is predicted to be collapse, this position is maintained and together with post-modern this condition is intensified. Al-Attas argues that religion is major factor of the development of Muslim society and Islamic civilization directly born from the religion of Islam. Thus, the world's history too changes according to the spreading of Islam. This is because Islam offers a comprehensive worldview constellation, whereby scientific activity can only be grow within such that comprehensive worldview. Attas calls this process as Islamization and define it as the liberation of the human mind and language from the influence of magic, mythology, superstition and tribal culture. In analyzing the decline of the Islamic ummah today, Attas uses the concept of Islamization as a variable indicator, then argued that secularization as a backflow of Islamization as a cause of the deterioration. Secularism was born in the West and spread to the corners of the Islamic world through knowledge. This is because knowledge brings worldview characteristic of civilization in which it was developed. Here Attas uses secularism as a main concept that also includes the other characters of western worldview and civilization such as dualism, humanism, rationalism and tragedy. Moreover, Attas also viewed secularism is more than just a political phenomenon, but as a philosophical program that includes paradigm of nature, order and social systems, art and value systems. Therefore, as a solution to the problems faced by Muslims today, Attas offers the program as de-secularization that began from the de-secularization of today's knowledge. Once knowledge freed from the characteristics of Western civilization, which is not actually part of the knowledge, then it will be reinterpreted according to the Islamic worldview, and he calls this process as Islamization. This process will be done through the Islamic education system.

Keywords: Naquib al-Attas, Religion-Civilization, Islam-Secularism, Islamization of Knowledge, Islamic Education.

ÖNSÖZ

Seyyid Muhammed Nakib el-Attas, 21. asra da uzanan yönüyle 20. asrın en önde gelen Müslüman düşünürlerden birisidir. Son iki üç asırdır tedrici bir şekilde İslam dünyasında geleneksel ulema sınıfının ortadan kalkmasının doğduğu pek çok bunalım alanının ortasında Seyyid Nakib el-Attas gerek klasik İslami ilimlere gerekse modern sosyal bilimlere bütüncül bir bakış açısı ve çerçeve sunması; bahsi geçen bunalımların çözümü hususunda uygulanabilir pratik sonuçlar önere; buna rağmen çağdaşları kadar şöhret bulmamış büyük bir Müslüman entelektüeldir. Bu “entelektüel yalnızlığının” sebebi büyük ölçüde öne sürdüğü fikirlerinin netliğinden kaynaklanmış olsa gerek. O bir yandan kendi yetiştirdiği ve içinde yaşadığı ortamın (İndo-Malay dünyası) sorunlarını tartışırken diğer yandan evrensel bir Müslüman düşünür olarak İslam dünyasının temel bunalımını sekülerleşme ile ilişkilendirir. Sekülerleşme hayatın bütün yönlerini kuşatan bir olgu olması dolayısıyla Attas buradan çıkış yolunun Müslüman halkların ve tek tek şahısların tekrar İslamileşmesi yani mensubu bulundukları dinin farkına varmaları yoluyla gerçekleşeceğini savunur. Burada eğitim müessesesine mühim bir yer ayıran Attas gerek bu konuda gerekse genel olarak diğer tüm konularda önerdiği; kaynağını zengin İslam tarihi ve kültürel birikiminden alan yeni kavramlar ve çözüm önerileriyle kendi çağdaşlarından ayrılır. Kanaatimce tüm bu yönleriyle Attas’ın fikirlerinin daha derin bir şekilde tahlil edilmesi, onun fikirleri anlaşılması ve uygulanmasına; bu arada İslam dünyasının mevcut problemlerinin anlama ve anlamlandırılmasında ciddi bir katkı sağlayacağını düşünmekteyim.

Bu zengin hazine ile tanışmama vesile olan, değerli vakit ve fikirlerinden esirgemeyen pek kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Ali Coşkun Bey’e teşekkür borçluyum. Allah hayır hasenatını kabul edip daim kılsın. Marmara Üniversitesi’ndeki diğer hocalarıma da tek tek teşekkürlerimi sunuyorum.

Prof. Wan Mohd Nor Wan Daud’a düşünceleri ve hediye ettiği kaynaklardan dolayı da şükran borçluyum. Düşüncelerinden faydalandığım Prof. Dr. Recep Şentürk, Prof. Dr. Alparslan Açıkgöç ve Dr. Syamsuddin Arif hocalarıma da binlerce teşekkür borçluyum.

Attas’ın kitaplarını toplamaya yardımcı olan Attas’ın yüksek lisans öğrencilerinden olan değerli arkadaşım Fiqi Risalah’a ve Malezya İslam Üniversitesi öğrencisi olan Fahrizal

Mahdi ve Muhammad Sarpin'e de müteşekkirim. Keza, değerli ağabeyim Abdüsselam Altay ve Muhammed Ersin'e bu tezin redaksiyonuna katkısından dolayı teşekkür ediyorum.

Dua ve teşviklerini her daim veren değerli anneme, babama ve kardeşlerime ayrıca sevgi ve şükranlarımı burada da iletmeyi bir borç addederim.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No.
ÖZET/ABSTRACT	i
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	viii

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ	1
B. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE SİSTEMATİĞİ	2
C. VARSAYIMLAR	3
D. YÖNTEM VE YAKLAŞIM	3
E. İLGİLİ LİTERATÜR	3
F. TEMEL KAVRAMLAR VE TANIMLAR	3

Birinci Bölüm:

EL-ATTAS'IN BİYOGRAFİSİ

A. AİLESİ VE EĞİTİMİ	6
B. AKADEMİK KARIYERİ	9
C. ESERLERİNİN LİSTESİ	11
D. BAŞTA GELEN ESERLERİNİN TANITIMI	15
1. Raniri and the Wujudiyah of 17 th Century Aceh	15
2. The Misthysizm of Hamzah Fansuri	18
3. Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu	20
4. Risalah Untuk Kaum Muslimin	22
5. İslam, Sekularizm ve Geleceğin Felsefesi	24
6. Prolegomena to the Metaphysic of Islam	27
E. DÜŞÜNCESİNİN GENEL HATLARI	30
1. Fikrinin Ana Konuları	30
a. Din, Dünya Görüşü ve Medeniyet	30

b. Sekülerizm veya Modern Dünyanın Eleştirisi	31
c. Bilim Felsefesi, Bilimin Batılılaşması ve Batılılaşmaktan Kurtarılması ..	32
d. İslami Eğitim ve İslam Üniversitesi Modeli	34
e. Rasavvuf, İslam Metafiziği, Kozmolojisi ve Psikolojisi	35
2. Hulasa	36
F. SOSYAL VE AKADEMİK KATKILARI	38
1. Malay Dili, Edebiyatı ve Medeniyeti Araştırmaları Sahası	39
2. İslam Düşüncesi ve İslami Eğitim Sahası	40
3. Gençlik ve Entelektüel Hareket Sahası	41

İkinci Bölüm:

EL-ATTAS'IN DİN VE MEDENİYET ALGISI

A. EL-ATTAS'IN DİN ALGISI	44
1. Din'in Semantik Okumaları	44
2. Hak "Din" (<i>ed-Dîn 'ül-Hakk</i>) Olarak İslam	48
3. Attas'ın Diğer Dinler Hakkında Algısı	50
B. KÜLTÜR VE MEDENİYET ALGISI	53
1. Kültür ve Medeniyet Kavramları	53
2. Medeniyetin Oluşumu ve Unsurları	54
3. Attas'ın Şimdiki Egemen Medeniyet Üzerinde Düşünceleri	56
C. EL-ATTAS'TA DİN-MEDENİYET İLİŞKİSİ	59
1. Kavramsal Bakış	59
a) Din-Medeniyet Etimolojik İlişkisi	59
b) İslam Dininin Bağlamında Medeniyet	60
2. İslam Medeniyeti	63
a) İslam Medeniyeti Olgusu	63
b) İslam Medeniyetinin Temelleri	65
c) İslam Medeniyetinin Dünya Tarihine Katkısı	67

Üçüncü Bölüm:

SEKÜLERLEŞME SORUNU:

İSLÂM DÜNYASININ SORUNLARINA DAİR BİR ANALİZ

A. DİN VE SEKÜLERİZM	70
1. Hıristiyanlık ve Sekülerizmin Gelişimi	70
2. Sekülerizme Dair Kavramları	73
3. İslam Dünyasında Sekülerleşme	75
B. DİN, DÜNYA GÖRÜŞÜ VE BİLİM	79
1. Bilgi Sorunu	79
2. Din, Dünya Görüşü ve Bilim Felsefesi	79
3. Bilimin Batılılaşması ve Batılılaşmaktan Kurtarılması	81
 Dördüncü Bölüm: EL-ATTAS'TA İSLAMİLEŞTİRME KURAMI	
A. ATTAS'TA ÇAĞDAŞ BİLGİNİN İSLAMİLEŞTİRİLMESİ KAVRAMI	84
1. Bilimin İslamileştirilmesi Meselesine Genel Bir Bakış	84
2. Attas'ın Çağdaş Bilginin İslamileştirilmesi Teorisi	87
a) Temel Kavramlar	87
b) Attas'ın İslami Bilim Felsefesi	88
c) Attas'ın İslamileştirme Yöntemi ve Uygulaması	92
B. ATTAS'TA İSLAMİ EĞİTİM REFORMU	94
1. Genel Olarak Eğitim Sorunlarına Bakışı	94
a) Bilginin Yozlaşması Sorunu	94
b) İnsan Kaynağında Edeb'in Gıyabı	95
c) Eğitim'de Seküler Teveccüh	95
2. İslami Eğitimin Te'dib Modeli	96
a) İslami Eğitimin Felsefesi	96
b) İslamî Eğitimin Te'dib Modeli	97
c) Eğitim Kurumunun İnsan Prototipi	99
3. İslami Eğitimin Müfredatları	100
a) Müfredat Tasarımının Felsefesi	100
b) el-Attas'ta Eğitim Müfredatlarının Şeması	102
SONUÇ	104
KAYNAKÇA	108

KISALTMALAR

- A.g.e. : Adı geçen eser
- A.g.m. : Adı geçen makale
- A.g.t. : Adı geçen tez
- Bkz. : Bakınız
- C. : Cilt
- Çev. : Çeviren
- Der. : Derleyen
- DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi
- Ed. : Editör
- Hz. : Hazreti
- ISTAC: Institute of Islamic Thought and Civilization. (İslam Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü).
- Ö. : Ölüm tarihi
- S. : Sayfa
- S.a.v. : Sallallahu aleyhi ve sellam
- Sy. : Sayı
- TDV. : Türkiye Diyanet Vakfı
- Thz. : Tarihsiz
- V.b. : ve benzeri
- Yay. : Yayınevi

GİRİŞ

Bu çalışma, Endonezya doğumlu, Malezya uyruklu ve İslam dünyasının önemli düşünürlerinden olan Seyyid Muhammed Nakib el-Attas'ın din ve toplum üzerindeki görüşlerini inceleyecektir. 1931'de dünyaya gelen Attas, Londra Üniversitesi'nden 1966'da doktorasını tamamladıktan sonra Malezya'ya dönmüş; eğitim, fikir ve hareket dünyasına ciddi bir entelektüel katkı sunmuştur. Attas, Malezya üniversitelerinde önemli görev ve hizmetler üstlenip, İslam dünyasının dönüşümü adına da ciddi fikirler üretmiş; bu inşa ettiği fikir ve teorileri de pratikte gerçekleştirmeyi başarmıştır. Bütün bunlara rağmen Attas, İslam dünyası ve İslami eğitim camiasında hak ettiği kadar tanınmamaktadır.

A. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

El-Attas tasavvuf, İslam metafiziği, Malay tarihi, tarih felsefesi ve medeniyeti, Malay edebiyatı ve elyazmaları, karşılaştırmalı Batı ve İslam düşüncesi, felsefe, eğitim ve bilim felsefesi gibi çeşitli konularda önemli çalışmaları olan ansiklopedik, uluslararası arenada tanınan, kabul edilen bir düşünürdür. Attas'ın bütün bu çalışmaları bu asrın Müslümanların toplumsal sorunlarıyla ilintili ve takdim ettiği inceleme ve aydınlatmalar hala geçerli sayılmaktadır. İslam ve sekülerizm eserini sunarken da "Genç Müslümanlara" diye ithaf etmiştir.

El-Attas'ın en önemli tezi olan İslamileşme ortaya atıldığından bu yana tartışılmaktadır; Reddiye ve kabul, farklı anlamlandırmalar ve birkaç yaklaşım. İslam dünyasının bunalımının çözümü olarak sunulan İslamileşme, özellikle bilginin İslamileştirilmesi fikri, bununla neyin kastedildiği, nasıl bir yöntemle gerçekleştirileceği, bu fikirlerin asıl sahibi olan el-Attas'tan okunması gerekir. Diğer yandan, bu asrın müteceddid sorunlarının karşısında İslam düşüncesininengin hazinesinden nasıl faydalanması konusunda el-Attas'ın İslam düşüncesinin yeniden formüllendirme çalışmaları da incelenmeye değer başka bir husustur.

Kısacası bu çalışmamız el-Attas'ın din ve toplum düşüncesi konusunda birer tesbit, tahlil ve bil-hassa dini-sosyal değişim açısından onun izahını sunmak amacıyla.

B. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE SİSTEMATİĞİ

El-Attas tasavvuf, İslam metafiziği, Malay İslam tarihi ve medeniyeti, Felsefe, Batı düşüncesi, Eğitim ve Bilim felsefesi gibi birçok alanlarda engin düşüncesi olan ansiklopedik bir düşünürdür. Din Sosyolojisi çalışması sıfatıyla bu çalışmamızda, Attas'ın bu düşünceleri, bu sıfatın çerçevesine bağlı kalarak üç başlık altında ele alacağız. **Birincisi:** Dinin veya İslamiyet'in tarih, kültür ve medeniyet gelişmeleri ile ilişkisi üzerindeki görüşleri; **İkincisi:** Müslümanların karşılaştığı sorunlar üzerinde inceleme ve aydınlatmaları ve; **Üçüncüsü:** Bu sorunların giderilmesi yolunda ortaya koyduğu çözüm önerileri ve uygulama yöntemleridir. Din Sosyolojisi alanının dışında olan çalışmaları ise birer esas, delil veya izah sıfatıyla bu yönde veya bu sınırlıklar içerisinde ele alınacaktır. Böylece bu çalışmamız şu semada olacaktır:

Birinci Bölüm: Araştırmanın gereği olarak Attas'ın nesebi, erken hayatı, eğitimi, kariyeri, eserleri ve bununla beraber önemli eserlerinin tanıtımı, genel olarak düşünceleri ve akademik ve sosyal hayata katkılarını tanıtan bir biyografik kısım.

İkinci Bölüm: Gerek dünya gerek de Malay dünyası tarihi ve medeniyeti çapında, İslamiyet'in tesiri üzerinde düşünceleri bağlamında din-medeniyet ilişkisi, bunun yanında din, özellikle İslam dini ve diğer dinler üzerinde algısı, kültür ve medeniyet kavramı da ele alınacaktır.

Üçüncü Bölüm: Sekülerleşme olarak tanımladığı İslam toplumunun bunalımı ve gerilemesi, ki söz konusu sekülerleşmenin temelinde seküler bilgi vardır. Böylece Batı düşüncesi tarihinde sekülerleşmenin arka planı ve mahiyeti incelenecektir. Müslüman toplumunun sekülerleşmesinin nasıl bir süreç izlediği ve bu olgunun açtığı sonuçlar üzerinde görüşlerini içermektedir.

Dördüncü Bölüm: Saptadığı sorunlar doğrultusunda önerdiği çözüm olarak; sekülerleşmenin zıttı olarak İslamileşme, söz konusu sorunların altında yatan bilginin nasıl İslamileştirileceği ve bunun nasıl gerçekleştirileceği hususunda önerdiği eğitim sistemini inceleyecektir;

Sonuç ise de Attas'ın bu fikirlerinin çağdaş dünyamızın konjonktürü, din sosyolojisi ve İslam düşüncesi bağlamında genel olarak değerlendirmesidir.

C. VARSAYIMLAR

Hız. Peygamber Efendimiz (sallallahu aleyhi ve sallam) gönderildiği zaman tüm insanlığa gönderilmiştir. Böylece o andan itibaren kıyamet gününe kadar tüm adamoğulları onun ümmeti olarak sayılmaktadır. İslam dini, dünyagörüşü, hukuk ve değer sistemindeki getirdiği öğretilerle dünya tarihin yönünü değiştirmiş ve şümül, evrensel ve süreklilik gibi özellikleriyle ortaya çıkan yeni sorunlara da bir çözüm kaynağı olagelmıştır. Modern çağının gelişmelerin karşısında da Müslümanların toplumsal hayatında çıkagelen sorunların aydınlatılması ihtiyaç duyulmakta ve İslamiyet'in nasıl bir çözüm kaynağı olabileceği hususunda da yeni okumalar olarak Attas'ın çalışmalarının incelenmeye değerdir.

D. YÖNTEM VE YAKLAŞIM

Deskriptif, analitik ve karşılaştırmalıdır.

Birinci bölümde, hayatını ele alırken genel olarak betimleme yöntemi kullanılacaktır. Fakat fikrinin incelenmesi ise analitik bir okumadır. İkinci, üçüncü ve dördüncü bölümlerde ise, fikirlerini kendi eserinden alma ve anlama yoluna gidilecek ve analiz edilecektir. Daha açık olabilmesi için kabul edilen teoriler çerçevesinde veya diğer düşünürlerin görüşleri ile karşılaştırılarak değerlendirilecektir.

E. İLGİLİ LİTERATÜR

Attas'ın fikirleri hakkında önemli çalışmalar ise:

Wan Mohd. Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas : An Exposition of the Original Concept of Islamization*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1998.

Wan Mohd. Nor Wan Daud ve Muhammad Zainy Uthman, *Knowledge, Language, Thought and the Civilization of Islam, Essays in Honor of Syed Muhammad Naquib al-Attas*, Selangor Darul Ehsan: UTM Press, 2010.

F. TEMEL KAVRAMLAR VE TANIMLAR

- **Batı ve Batı Medeniyeti:** Temelleri Latin, Germen, Kelt ve Nordik kavimlerinden oluşan, Yahudilik, Hristiyanlık artı antik Yunan ve Roma'nın değerleri, felsefeleri ve

kültürlerinin tarihsel karışımından peydahlanmış bir uygarlıktır. Antik Yunan'dan epistemolojik ve felsefî birikimler ile eğitimin, ahlakın ve estetiğin esasları; Roma'dan yasalar ve devletçilik; Yahudi-Hıristiyan gelenekten dini inanç unsurları; Latin, Germen, Kelt, Nordik kavimlerden ulusal özellikler, örf ve adetler ve kendilerini böyle bir maddi gücün zirvesine götüren teknoloji ve doğa-fizik bilimleri.

- **Bilimin İslamileştirilmesi** veya daha doğrusu **Şimdiki (Çağdaş) Bilimin İslamileştirilmesi**: Batılı unsurlardan temizlenmiş bilginin İslami öğeler ve anahtar kavramlarla bezenmesidir ki, bu öğeler zaten o bilginin fitratı, ana doğasıdır. Bilgiyi bu şekilde kendi tabii fonksiyonu ve hedefine kavuşturmak onu gerçek bilgi yapmaktır. **İslami Bilim** ise: İslam dünya görüşü (İslami zihinsel çerçeve diye de adlandırılabilir) içinde vücuda gelen ve onun bir açılımı olarak doğrudan “*İslami bilimsel kavramlar yumağı*”ndan, başka bir tabirle, bilginin *İslami bağlamından* çıkan bilimdir.

- **Dünya Görüşü (Worldview)**: Varlık karşısında geliştirilen muayyen bir duruşu ve bu duruşun ahlaki kodlarını ifade eder. Bir dünya görüşü, hem varlığı açıklar hem de açıklanan bu varlığa karşı nasıl bir tutum takınılması gerektiğini ortaya koyar. Birinci düzlemde tasviri (*descriptive*), ikinci düzlemde ise değer-yüklü ve ahlaki (*prescriptive-normative*) bir tutum sergiler.

- **İslam Medeniyeti**: İslam dininin temel unsurlarının İslam toplumlarına nüfuz etmesi sonucundan İslam toplumlarının kültürlerinin çeşitliliği arasından ortaya çıkan bir medeniyettir. İslam tabiatıyla bunlar birliktir, kültürlerinin tabiatıyla çeşitlilik arz eder.

- **İslamlaşma**: İnsanın ilk önce büyüden, mitolojik, animistik ve kabilevi-kültür geleneğinden, sonra da akli ve dili üzerindeki seküler tahakkümden kurtarılmasıdır.

- **Malay Dünyası, Indo-Malay Dünyası** veya **Nusantara**: Endonezya adaları, Malezya, Brunei, Singapur ve Tayland'ın Güney kısmını kapsayan *Melanesia* ailesine mensup olan etniklerin yaşadığı topraklardır. Yerli dille *Nusantara* adıyla da bilinmektedir. **Nusantara**: Sanskritçe'den türetilerek, Majapahit Kraliyeti'nin jeopolitik terimidir. İlk başta Majapahit'in dışındaki yerlere işaret etmekte kullanılmış, fakat sonralarda Nusantara, Indo-Malay takım adalarının diğer bir ismi olarak kullanılagelmiştir.

- **Sekülerleşme (Sekülerizasyon):** İnsanın, aklı ve dili üzerinde önce dinî sonra metafizik denetiminden kurtarılmasıdır; Bu dünyanın dini veya din misilli kavranışından soyularak bütün kapalı dünya görüşlerinin atılması, tüm doğaüstü mitlerin ve kutsal sembollerin parçalanmasıdır.

- **Te'dib:** Attas'ın eğitimdeki yaygın olan ta'lim, terbiye ve mearif terimlerinin yerine önerdiği İslami eğitimin terimidir. *Te'dib:* Edeb'in insana yerleştirilmesi, ona ta'lim ettirilmesi ve aşılmasıdır. **Edeb:** Yerin, konumun, hayat içerisindeki vaziyetin bilinmesini ve doğru tasdik edilmesini ve bu biliş ve tasdik ediş göre insanın rolünü oluşturmasındaki müsbet ve içten katılımındaki kendi kendini disipline etme olayıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM:

BİYOĞRAFI: NAKİB EL-ATTAS'IN HAYATI, ESERLERİ, DÜŞÜNCELERİ VE SOSYAL YAPITLARI

A. AİLESİ VE EĞİTİMİ

Seyyid Muhammed Nakib b. Ali b. Abdullah b. Muhsin el-Attas.¹ Johor² aristokrasisi ailesinden gelen bir baba ve Sunda³ kraliyetinin soylu ailesinden gelen bir anneden -Sharifah Raquan bt. Syed Muhammad el-‘Ayderus-, Endonezya’nın Batı Cava iline bağlı olan Bogor kentinde 5 Eylül 1931’da doğdu.⁴

Dedesi Seyyid Abdullah tanınmış evliyalardan ve büyük şahsiyetlerdendir.⁵ Babaannesi Rükiye Hanım (Ruqayah Hanum), İstanbul sarayından gelmiş seçkin ailelerdendir.⁶ Annesi tarafından olan dedesi Muhammed al-‘Aydarus ise Indo-Malay dünyasının meşhur alimlerinden biri Nureddin Raniri’nin (Nur al-Din al-Raniri) hocası olan ve onu Rifa’i tarikatına sevk eden Syed Abu Hafs Ömer Ba-Şaiban el-Hadrami’nin⁷ hocası ve mürşidi idi.

¹ Syed Muhammad Naquib al-Attas; İleride Nakib el-Attas, Nakib Attas, el-Attas veya Attas olarak zikredilecektir. İsmi yazılışıyla ilgili bir farklılık gözetilmektedir. 1972 öncesindeki eserlerinde “Naguib” (“g” harfi ile), sonrasında ise Naquib (“q” harfiyle) olarak geçmiştir. Mona Abaza, bu değişiklikle ilgili olarak: “el-Attas’ın Araplık ve elit konumuna ilişkin bir hassasiyetinden doğduğunu” yorumlamıştır. Aris Widodo ise bu yorumu reddetti ve “Eğer bu değişiklik araplıktan dolayı olsaydı, “Seyyid” kelimesi (İngilizce’de) Syed değil Sayyid olarak yazardı.” diye cevapladı. Bu farklılık, “Naguib” olarak yazılışı (Najib) olarak, yanlış bir şekilde, okunabilirliğinden kaynaklandığını yorumladı.

-Abaza, Mona, *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt*, Taylor and Francais, Newyork, 1995, s. 93; Widodo, Aris, “Syed Muhammad Naquib Al-Attas’ Semantic Reading of Islam as Din”, al-Jamiah Dergisi, vol. 47, No.1, 2009, s.138.

² Malay yarımadasının güneyinde yer alan bir eyalet. “Johor” kelimesi Arapçadaki "değerli taş" anlamındaki “cevher” sözcüğünden gelmektedir. Bkz: <http://en.wikipedia.org/wiki/Johor>

³ Cava adasının batısında yerleşen bir etnik grubunun ve bir bölgenin adıdır.

⁴ Wan Daud, Wan Mohd Nor, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas, An Exposition of The Original Concept of Islamization*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1998, s. 1. İleride *The Educational Philosophy* olarak zikredilecek.

⁵ Hicaz’ın emiri, Emir Faisal’ın din danışmanı Seyyid Hasan Fad’ak, onun yetiştirdiği şahsiyetlerden biridir. Bkz. Uthman, Prof. Dr. Muhammad Zainy, “*Latar Belakang Prof. Dr. Syed Muhammad Naquib al-Attas*”, *Ma’na Kebahagiaan dan Pengalamannya dalam Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 2002, s. xv.

⁶ Wan Daud, A.g.e., s. 2;

Ekren Saltık’ın *Malezya’yi İdare Eden Osmanlı Nesli* makalesinde: “Malezya kaynaklarına göre Rukiye Hanım 1864 yılında dünyaya geldi. Çerkez asıllı bir Osmanlı cariyesiydi” diye açıklamada bulundu.

- Bkz. Saltık, Ekren, “*Malezya’yi İdare Eden Osmanlı Nesli*”, Yedikita Aylık Tarih ve Kültür Dergisi, Sayı 41, Ocak 2012, s. 12-13.

⁷ Bkz. Göksoy, İsmail Hakkı, “*Nureddin er-Raniri*”, DİA, TDV, c. 33, İstanbul 2007, s. 256.

Kendisinde bulunan nesep ağacı, Hz. Peygamberimizden (s.a.v.) sonra otuz yedinci kuşak olduğunu göstermektedir.¹ El-Attas ailesi Hadramaut'tan İndo-Malay dünyasına göç eden Ba Alevi'nin sülalesindendir.² Dindar ve eğitilmiş ailesi İslâmî kişiliğinin oluşumunda büyük bir rol oynamıştır. Bogor'daki ailesinden temel İslâmî bilimlerle yetişirken, Johor'daki ailesinden ise Malay dili ve edebiyatı, kültürü ve tarihi hakkında temel bilgiler edinmiştir.³

Beş yaşındayken 1936'da ilk eğitimini almak üzere Johor'da eğitim dili İngilizce olan Ngee Heng okuluna gönderildi. 1941'de Malaya⁴ yarım adası Japonya tarafından işgal edilince eğitimini devam etmek üzere Attas tekrar Java'ya dönüp Batı Java'da Sukabumi şehrinde eğitim dili Arapça olan "Medresetü'l-Urvetü'l-Vüska" okuluna gitti. Beş yıllık bu dönemde Sukabumi'de yayılmış olan Nakşibendi tarikatı vasıtasıyla tasavvufî temasta bulunarak İslâmî ilimlerinin geleneğiyle yakın bir ilişki kurdu.⁵

1946'da Attas tekrar Johor'a döndü ve ortaöğrenimini Bukit Zahrah okulunda ve daha sonra English Koleji'nde gördü. Bu sürede Malay edebiyatı elyazmaları eserlerinin kütüphanesine sahip olan amcası, -aynı zamanda kendisi Johor eyaletinin veziri ve sultanının kuzeni- Ungku Abdul Aziz b. Abdul Madjid'in evinde kaldı. Buradayken serbest zamanlarını

¹ Bkz: Wan Mohd Nor Wan Daud, *A.g.e.*, s.1; ve *Commemorative Volume on the Conferment of the al-Ghazali Chair Of İslâmîc Thought On Prof. Dr. Syed Muhammad Naquib Al-Attas*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1994.

² Ba Alevi (Ba'alawi), Alevi b. Ubeydullah b. Ahmed b. İsa el-Muhacir b. Ali el-Uraydi b. Cafer es-Sadık'ın soyuna verilen lakaptır. Babası, Ahmed b. İsa, aile ve öğrencileriyle beraber H. 317/ M 929'da Basra'dan ayrılıp Hadramaut'a göç ederek Terim civarındaki Cişir bölgesine gitti. Alevi, Ahmed b. İsa'nın Hadramaut, hicret toprağındaki ilk doğan torunudur. Onun sülalesine Ba'alevi ile anıldı.

- Bkz: es-Sakkar, Sami, "*Ba Alevi*", DİA, 4. Cilt, TDV, İstanbul 1991, s. 356.

- Ayrıca bkz: <http://www.myheritage.com.tr/dna-surname-project/Baalawi>

'el-Attas' lakabına gelince: Bu lakab el-Habib Ömer b. Abdurrahman b. Aqil bin Salim'e (ö. H. 1072) verilen bir lakaptır. el-Habib Ali b. Hassan el-Attas'a anlattı ki: "Şeyh el-Fakih Abdullah b. Ömer Ba'Ubad'ın anlattığına binaen, el-Habib Ömer b. Abdurrahman b. Aqil'e, el-Attas lakabı verildi. Arapça'da manası hapsirandır. Çünkü kendisi annesinin karnındayken hapsirmişti." Bkz: <http://baalawi.com/articles/baalawi/242-al-attas.html>; <http://baalawi.com/topics/habib-umar>

³ Bkz. Uthman, Muhammad Zainy, Ed: "*A.g.m.*", s. xv.

⁴ Malaya; British Malaya: 1946'a kadar "Malayan Union" kurulmadan Malay yarımadası ve oradaki İngiltere tarafından işgal edilen topraklara verilen addır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında, 1946'da bu toprakların idaresini kolaylaştırmak amacıyla "Malayan Union" kuruldu ve 1948'de "Malay Federasyonu" adıyla tanılır. 1957'te "Malay Federasyonu" adıyla İngiltere'den bağımsızlığını kazandı. 1963'te Sabah, Serawak (Borneo adasının kuzeyinde yer alan iki eyalet) ve (şimdiki) Singapur ile beraber "Malaysia" adıyla bir devlet kuruldu. Ancak iki sene sonra 1965'te Singapur, Malezya'dan ayrılarak bağımsızlığını ilan etti.

- Bkz. Göksöy, İsmail Hakkı, "*Malezya*", DİA, TDV, İstanbul, 2003. Cilt 27. S. 490.

⁵ Ramayulis, Prof. Dr. H., Prof. Dr. H. Samsul Nizar, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Kalam Mulia, 3. Baskı, 2011. s. 300.

Din, Malay tarihi ve edebiyatı ve batı klasiklerini okumaya harcayarak bu konularda iyi bir birikim edindi. Kültürel açıdan bu zengin bir sosyal ortamda ince bir estetik duyarlılık elde etti ve bu durum kendi üslubuna yansdı.¹

1951’de okulunu tamamladıktan sonra Malay Asker Adayı’na katıldı. Askerlikteki yüksek performansıyla, eğitimini devam ettirmek üzere Malaya’nın² İngiltere Yüksek komiser Generalı Sir Gerald Templer tarafından seçilip İngiltere’de Kraliyet asker okulunda eğitim görmeye hak kazandı. 1952-1955 yılları arasında Eaton Hall (Wales)’te ve daha sonra Sandhurst’taki İngiltere Kraliyet Askeri Akademisi’nde eğitim aldı. Bu imkan Attas’a İngiliz toplumunun ruhunu ve yaşam tarzını etkileyen faktörlerini anlamaya bir içgörü kazandı. Nadir eserlerle zengin olan akademinin kütüphanesi ona tasavvufun metafiziğinin incelemesine bir fırsat sağladı. Bu sürede Attas İslâmî ilim, sanat ve mimari mirasının etkisini taşıyan Avrupa ve Kuzey Afrika ülkelerine sıkça seyahatte bulundu. Seyahatlerinde Ali el-Fasi, el-Mahdi Bennouna, Sidi Abdullah Gannoun el-Hasani gibi liderlerle tanışma fırsatı buldu.³

Sandhurst’taki askerlik eğitimini tamamladıktan sonra, komünist gerillalara karşı mücadeleyle meşgul olan Malay Kraliyetinin Alayında hizmete atandı. Fakat çok geçmeden, 1957’de Malezya istiklaline kavuştuktan sonra, ilim dünyasıyla derin ilgisi onu askerlikteki bu görevinden istifa etmeye sebep oldu ve Singapur’da bulunan Malaya Üniversitesi Sosyal Bilimler Bölümüne araştırmalarda bulunmak üzere kaydolmaya şevk etti. Bu üniversitede öğrenciliğini sürdürürken edebiyatta ilk eseri olarak “*Rangkaian Ruba'iyat*”ı (*Rubaiyat Dizisi*) ve sonra da “*Some Aspects of Sufism As Understood And Practised Among The Malays*” (*Malaylar Arasında Anlaşıldığı ve Uygulandığı Şekilde Sufizmin Bazı Yönleri*) eserini yazdı. Bu sayede 1959’da Montreal’de McGill Üniversitesi İslâmî Araştırmalar Enstitüsü’nde üç yıllık çalışmayı kapsayan *Canada Council Fellowship* ile ödüllendirildi. Bu ortamda Sir Hamilton Gibb, Fazlur Rahman, Toshihiko Izutsu ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi önemli kişilerle tanıştı. 1962’de “*Raniri and the Wujudiyyah of 17th Century Aceh*” (*Raniri ve*

¹ Wad Daud, *A. g. e.*, s. 3.

² Malay Federasyonu.

³ Wan Daud, *A.g.e.*, s. 4.

Açe'de 17. Asrındaki Vücdiye) adlı teziyle İslâm felsefesi bölümünde yüksek lisans diplomasını mükemmel dereceyle aldı.¹

Bir yıl sonra doktorasını tamamlamak üzere Cambridge Profesörü A. J. Arberry ve British Academy'nin Profesörleri Sir Mortimer Wheeler ve Sir Richard Winstedt gibi seçkin bilgi adamların teşvikiyle Attas, Londra Üniversitesi Doğu ve Afrika Çalışmaları Bölümü'ne (SOAS) taşındı. Arthur Arborey ve Martin Lings'in danışmanlığıyla Malay dünyasının büyük sufilerinden Hamza Fansuri hakkında yazdığı, – Wan Daud'un nitelediği gibi- o zamana kadar çok önemli ve en kapsamlı bir çalışma olan “*The Mysticism of Hamzah Fansuri*” (*Hamza Fansuri'nin Mistisizmi*) adlı iki ciltlik teziyle doktorasını mükemmel dereceyle tamamladı.² Eğitim aldığı bu Batı ortamda yaşarken Attas aktif bir şekilde İslam'a olumsuz bakışları tenkid eip, İslam'ın doğru anlayışını yaymaya çalıştı.³

El-Attas, Latifah el-Attas (Moir Maureen O'Shay) ile Ekim 1961'de Washington'da evlendi. Sharifah Faizah el-Attas, Syed Ali Tawfiq el-Attas, Sharifah Shifa el-Attas ve Syed Haydar el-Attas isimlerinde dört çocuğu vardır.⁴

B. AKADEMİK KARIYERİ

Attas'ın akademik kariyeri 1965'te Malezya'ya döndüğünde Kuala Lumpur'da Malaya Üniversitesi'nin⁵ Malay Araştırmaları, Malay Dili ve Edebiyatı Bölümü Başkanlığı'na atanmasıyla başladı. 1968- 1970 yılları arasında Edebiyat Fakültesi dekanlığını üstlendi. Bu görevdeyken Malay dilini çok önemsemi ve kullanılmakta olan İngilizce'nin yerine Malay dilinin kullanılmasına mücadele verdi.⁶ 1970'de Malezya Ulusal Üniversitesi'nin (Universiti

¹ Uthman, Muhammad Zainy, “*A.g.m.*”, s. xvii.

² *A.g.m.*, s. xvii.

³ Wan Daud, *A.g.e.*, s. 6.

⁴ Wan Daud, Wan Mohd Nor, “*Al-Attas: A Real Reformer and Thinker*”, *Knowledge, Language, Thought and the Civilization of Islam, Essays in Honor of Syed Muhammad Naquib al-Attas*, Universiti Teknologi Malaysia, Johor Bahru, 2010, s. 14.

⁵ Malaya Üniversitesi, 8 Ekim 1949'da kuruldu. Hızla büyümesi nedeniyle, 1959'da bu üniversitenin iki ayrı özerk idareye bölündü; Biri Singapur'da diğeri de Kuala Lumpur'da. 1960'da iki hükümetin ulusal bir üniversite konumuna kazandırmak arzusuyla, Kuala Lumpur'daki şube Malaya Üniversitesi olarak adlandırılırken, Singapur'dakine ise, Ocak 1962'de ‘Singapura Üniversitesi’ ismi verildi. University of Malaya: http://en.wikipedia.org/wiki/University_of_Malaya;

⁶ Uthman, *A.g.m.*, s. xviii.

Kebangsaan Malaysia: UKM) kurulduğunda, kurucuların arasında yer aldı ve bu yeni üniversitede, Malay Dili ve Edebiyatı kürsüsünün ilk sahibi oldu.¹

Profesörlüğünü 24 Ocak 1972’de aldı. Profesörlük konuşması olarak akademisyenlere bir armağan, “*İslâm Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*” (*Malay Tarihi ve Kültüründe İslam*) adlı tarih felsefesi alanında yazdığı ender bir kitabı sundu.² 1973’te de Malezya Ulusal Üniversitesi’nde Malay Dili, Edebiyatı ve Kültürü Enstitüsü’nü kurdu ve başkanlığını yaptı.

Prof. Attas, çeşitli uluslararası önemli konferans ve kongrelerde bulunurken, ABD başta olmak üzere çok sayıda batı ülkesinde öğretim üyelikleri bulunmuştur.³ Philadelphia Temple Üniversitesi’nin İslâm araştırmaları misafir profesörü (1976-77), ABD’nin Ohio Üniversitesi Tun Abdurrezzak kürsüsünde İslâm bilimleri imtiyazlı profesörü ve Güney Doğu Asya Araştırmaları kürsüsü başkanı (1981), Washington Amerika Üniversitesi’ndeki İbn-i Haldun kürsüsü sahibi ve İngiltere’deki Wales Üniversitesi ve Oxford Üniversitesi’nde İslâm araştırmaları profesörü olarak görev aldı (1986).⁴ 1987’de bizzat kurucusu olduğu Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü’nün (ISTAC) 2002’ye kadar yöneticisi oldu. Bu enstitünün her türlü plan ve tasarımı kendisi öngördü, kampus ve çevresinde İslâmî sanat ve mimari ilkelerini uygulamaya koydu. Bu çalışmalarıyla Attas, onun mimarlık ve sanat kabiliyeti ve hat yeteneğini sergiledi. Hat çalışmaları 1954 yılında Amsterdam şehrinde Tropen Müzesinde sergilendi.⁵

Karşılaştırmalı felsefe’de bariz katkısından dolayı, Henri Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Toshihiko Izutsu gibi seçkin düşünürlerin yanında, 1975’te İran Emperyal Felsefe Akademisi’nin üyeliğini aldı. İkbal düşüncesini incelemek ve İslâm dünyasına tanıtmakta katkılarından dolayı 1979’da İkbal’in 100. yıl dönümünde Pakistan Cumhurbaşkanı Ziya ul-Haq tarafından “İkbal Madalyası” ile ödüllendirildi. 1993’te ISTAC Başkanı ve Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesinin Başkanı sıfatıyla Anwar İbrahim, el-Attas’a “*Ebu Hamid el-Ghazali Chair of Islamic Thought*” kürsüsünün sahipliğini verdi.⁶ 2000’de İslâm

¹ Uthman, *A.g.m.*, xviii.; Wan Daud, *A.g.e.*, s. 6.

² Bkz. Attas, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Önsöz.

³ Uthman, *A.g.m.*, s. xix,

⁴ *A.g.m.*, s. xx.

⁵ Wan Daud, *A.g.e.*, s. 7.

⁶ Wan Daud, *Commemorative Volume on the Conferment of the al-Ghazali Chair of Islamic Thought on Prof. Dr. Syed Muhammad Naquib Al-Attas*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1994, s. 1.

medeniyetine hizmetlerinden dolayı İRCİCA vasıtasıyla İslâm Konferansı onu “*The IRCICA Award for Excellence in Research*” ödülüyle ödüllendirdi. İran hükümeti “*Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries*” kurumunun vasıtasıyla ona “*A Special Award of Recognition*” ödülünü vermiştir (2002).¹ 1974’te kendi faaliyet alanlarında büyük başarı gösteren şahsiyetler olarak Marquis’in “*Who’s Who in the World*” (*Dünyada Kim Kimdir*) kitabında yer almıştır.²

Prof. Attas’ın uluslararası çeşitli ilmi topluluklarda üyeliği bulunmaktadır. Bunlar: *American Philosophical Association*; *V International Congress of Medieval Philosophy*; *International Congress of the VII Centenary of St. Thomas Aquinas*; *International Congress of the VII Centenary of St. Bonaventura da Bognoregio*;³ *Al-Hikma Islamic Translation Series*, *Institute of Global Cultural Studies*, *Binghamton University*, *SUNY*, *Brigham Young University*; Ürdün’un *The Advisory Board of the Royal Academy for Islamic Civilization Research* ve *Encyclopaedia of Arab Islamic Civilization*;⁴ ve Türkiye’nin “*The Parliament of Cultures*, *International Cultures Foundation*” kurumlarıdır.⁵

Bu günlerde Prof. Attas Malezya’nın araştırma üniversitelerinden biri olan Malezya Teknoloji Üniversitesi’nin (UTM) rektörü Prof. Zaini Ujang’ın davetlisi olarak Malay Medeniyeti Fakültesi’ne bağlı İslam, Bilim ve Medeniyeti Çalışmaları Merkezi’nde (CASIS) “misafir öğretim görevlisi” statüsüyle görev yapmaktadır.⁶

C. ESERLERİNİN LİSTESİ⁷

Prof. Attas’ın uzmanlık alanı din, felsefe, teoloji ve metafizik, tarih, yazma eserler, İslâm araştırma, sanat ve medeniyeti ve eğitimidir. Bu alanlarda otuzdan fazla kitap ve

¹ Wan Daud, *The Educational Philosophy*, s. 9; Uthman, *A.g.e.*, xxi ve xxvi.; Newsletter Jurnalı, OIC Research Center for Islamic History, Art and Culture, No. 77, 2008, s. 6.

² Uthman, *A.g.m.*, s. xx; *Who’s Who in the World*, 9th edition, Illionis: Marquis Who’s Who Macmillan Directory Division, 1989-1990, s. 14.

³ Fauzia, Erlin, *A.g.t.*, s. 28.

⁴ Uthman, *A.g.m.*, s. xxi- xxii.

⁵ <http://kig.bilkent.edu.tr/assembly.php>

⁶ Özay, Mehmet, “*Nakib el-Attas şimdilerde ne yapıyor*”, Dünya Bizim, 05 Temmuz 2012.

<http://www.dunyabizim.com/manset/10319/nakib-el-attas-simdilerde-ne-yapiyor.html>

⁷ Bu liste Wan Daud’un “*The Education Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas*”; “*Commemorative Volume on the Conferment of the al-Ghazali Chair of Islamic Thought on Prof. Dr. Syed Naquib al-Attas*”; ve “*Knowledge, Language, Thought and The Civilization of Islam*” kitaplarından faydalanarak hazırlandı.

400'den fazla makale yazmıştır. İngilizce ve Malay dilinde yazdığı başlıca eserleri Arapça, Farsça, Türkçe, Urduca, Fransızca, Almanca, Rusça, Japonca, Kore, Tamil, Boşnakça ve Endonezya dili gibi dillere çevrilmiştir.¹

Kitap ve Monografiler:

1. (1953) *Rangkaian Ruba'iyat* (Ruba'iyat Dizisi), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.
2. (1963) *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised Among the Malays*, Singapore: Malaysian Sociological Research Institute.
3. (1966) *Raniri and the Wujudhiyyah of the 17th Century Aceh*, Kuala Lumpur: Monographs of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society.
4. (1968) *The Origin of the Malay Sha'ir*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
5. (1969) *Preliminary Statement on A General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
6. (1970) *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press.
7. (1971) *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Sha'ir*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
8. (1972) *The Correct Date of the Terengganu Inscription*, Kuala Lumpur: Museum Department.
9. (1972) *Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu* (Malay Tarih ve Kültüründe İslam), Kuala Lumpur: Universiti Kebangsaan Malaysia.
10. (1973) *Risalah Untuk Kaum Muslimin* (Müslümanlara Risale), Kuala Lumpur: ISTAC. Ancak bu kitap sene 2001'de basıldı.
11. (1975) *Comments on the Re-Examination of Al-Raniri's Hujjat al-Siddiq: A Refutation*, Kuala Lumpur: Museum Department.
12. (1976) *Islam: The Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality*, Kuala Lumpur: ABIM. Korece, Japonca ve Türkçe'ye çevrildi.
13. (1977) *Islam: Faham Agama dan Asas Akhlak*, Kuala Lumpur: ABIM.

¹ Uthman, A.g.m., s. xxiv- xxxiv; Wan Daud, A.g.e., s. 10-14.

14. (1978) *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: ABIM; (1993) Kuala Lumpur: ISTAC. Malayca, Malayalam, Urdu, Farsça, Endonezya dili, Türkçe, Arapça ve Rusçaya çevrildi.
15. (1978) (Ed.) *Aims and Objectives of Islamic Education: Islamic Education Series*, London: Hodder and Stoughton and King Abdulaziz University, London.
16. (1980) *The Concept of Education in Islam*, Kuala Lumpur: ABIM.
17. (1985) *Islam, Secularism and the Philosophy of Future*, Mansell, London And Newyork.
18. (1986) *A Commentary on the Hujjat Al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri*, Kuala Lumpur: Ministry of Culture-Malaysia.
19. (1986) *Hamzah Fansuri*, UNESCO, (Great Figure of the Muslim World), Paris.
20. (1988) *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of The 'Aqa'id of Al-Nasafi*, Kuala Lumpur: University of Malaya.
21. (1989) *Islam and the Philosophy of Science*, Kuala Lumpur: ISTAC. Almanca, Endonezyaca, Bosnakça, Farsça ve Türkçe'ye çevrildi.
22. (1990) *The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul*, Kuala Lumpur: ISTAC.
23. (1990) *On Quiddity and Essence*, Kuala Lumpur: ISTAC.
24. (1990) *The Intuition of Existence*, Kuala Lumpur: ISTAC.
25. (1993) *The Meaning and Experience of Happiness in Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC. Malayca, Almanca ve Türkçe'ye çevrildi.
26. (1994) *The Degrees of Existence*, Kuala Lumpur: ISTAC. Farsçaya çevrildi.
27. (1995) *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC. Rusça'ya çevrildi.
28. (2007) *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*, Penang: Universiti Sains Malaysia.
29. (2008) *The ICLIF Leadership Competency Model (LCM): An Islamic Alternative*, Kuala Lumpur: ICLIF.
30. (2012) *Historical Fact and Fiction*, Johor Bahru: Penerbit UTM.

Başta Gelen Makaleler:

1. (1965) *Note of Opening of Relations Between Malacca and China, 1403-5*, JMBRAS, Sayı 38, Pt. 1, Singapore.

2. (1966) *Islamic Culture in Malaysia*, Malaysian Society of Orientalists, Kuala Lumpur.
3. (1967) *New Light on the Life of Hamzah Fansuri*, JMBRS, Sayı 40, Pt.1, Singapore.
4. (1968) *Rampaian Sajak* (Şiir Demeti), Bahasa, Persatuan Bahasa Melayu Universiti Malaysia, No. 9, Kuala Lumpur.
5. (1969) *Hamzah Fansuri*, The Penguin Companion to Literature, Classical of Byzantine, Oriental and African, Vol. 4, London.
6. (1971) *Indonesia: 4 (A) History: The Islamic Period*, Encyclopedia of Islam, New Edition, E.J. Brill, Leiden.
7. (1971) *Comparative Philosophy: A Southeast Asian Islamic Viewpoint*, Acts of the V International Congress of Medieval Philosophy, Madrid- Cordova- Granada, 5-12 September 1971.
8. (1972) *Konsep Baru Mengenai Rencana Sera Cara-Gaya Penelitian Ilmiah Pengkajian Bahasa, Kesusasteraan dan Kebudayaan Melayu*, Universiti Kebangsaan Malaysia, Kuala Lumpur.
9. (1973) *Perkembangan Tulisan Jawi Sepintas Lalu* (A Glance at the Development of the Jawi Script), Hat Sergisi, Kuala Lumpur, 14-21 Ekim.
10. (1973) *Nilai-Nilai Kebudayaan, Bahasa dan Kesusasteraan Melayu* (Values Of Malay Culture, Language And Literature), Asas Kebudayaan Kebangsaan, Kementrian Kebudayaan Belia dan Sukan, Kuala Lumpur.
11. (1974) *Islam in Malaysia*, Malaysia Panorama, Özel Sayı, Ministry of Foreign Affairs, Malaysia, Kuala Lumpur. Almancası: Kleines Lexicon Der İslâmîchen Welt, Ed. K. Kreiser, W. Kohlhammer, Berlin (Bati) Almanya.
12. (1974) *Islam dan Kebudayaan Malaysia*, Syarahan Tun Sri Lanang, Siri Kedua, Kementrian Kebudayaan, Belia dan Sukan, Kuala Lumpur.
13. (1976) *A General Theory of Islamization of the Malay Archipelago, in Profiles of Malay Culture, Historiography, Religion and Politics*, Ed. Sartono Kartodirodjo, Ministry of Education and Culture, Directorate General of Culture, Jakarta.
14. (1977) *Preliminary Thoughts on the Nature of Knowledge and the Definition and Aims of Education*, First World Conference on Muslim Education, Mecca.
15. (1977) *Some Reflections on The Philosophical Aspects of Iqbal's Thought*, International Congress on The Centennary of Muhammad Iqbal, Lahore.

16. (1979) *The Concept of Education in Islam, Its Form, Method and System of Implementation*, World Symposium of al-Isra, Amman.
17. (1980) *Knowledge and Non-knowledge*, Readings in Islam, No.8, First Quarter, Kuala Lumpur.
18. (1979) *Islam dan Alam Melayu*, Budiman, Special Issue Commemorating The 15th Century of Hijrah, University Malaya.
19. (1980) *Preliminary Thoughts on an Islamic Philosophy of Science*, Zarrouq Festival, Misrata, Libya.
20. (1985) *Religion and Secularity*, Congress of the World's Religions, Newyork.
21. (1985) *The Corruption of Knowledge*, Congress of The World's Religions, Istanbul.
22. (1994) *The Worldview of Islam: An Outline, in Islam and the Challenge of Modernity*, ISTAC, Kuala Lumpur.
23. (1994) *The Challenge of Secularization*, Royal Academy of Jordan.
24. (1995) *The Muslim Encounter with Modern Western Civilization*, 10th General Conference of the Royal Academy, Jordan.
25. (1998) *Consciousness and Reality, Studies in Memory of Toshihiko Izutsu*, Iwanami Shoten, Tokyo.

D. BAŞTA GELEN ESERLERİNİN TANITIMI

Burada el-Attas'ın önemli tez ve düşüncelerini ihtiva eden birkaç kitabı ele alınacaktır.

1. **Raniri and the Wujudiyyah of 17th Century Aceh**, [vi+153 s] Singapore: Malaysian Branch, Royal Asiatic Society, 1966.

1962'de McGill'e yüksek lisans tezi olarak takdim ettiği bu eserde Attas, Nureddin er-Raniri'nin¹ Hamza Fansuri'nin¹ öğretilerine reddiyasını inceledi. Kendi ifadesiyle bu çalışma

¹ Nur'ul-Din al-Raniri. Onun nesebi ile ilgili Ahmad Daudi *Syeikh Nuruddin ar-Raniri* eserinde iki görüş kayıt eder: Nuruddin Muhammad b. Ali Hamid ar-Raniri; Nuruddin Muhammad b. Ali b. Hasanji b. Muhammad Hamid ar-Raniry al-Quraisy asy-Syafi'i. Voorhoeve, *Twee Maleische Geschieden ar-Raniri* eserinde: Nur al-din b. Ali b. Hasandji b. Muhammad Humaid al-Raniri olarak aktardı. Raniri, Gucerat'ın Ranir şehrinde (Render), Hindistan'da doğmuştur. Raniri'nin Indo-Malay dünyası ile bağı konusunda çeşitli görüşler vardır. Malay Dilini gençliğinde Gucerat'ta yaşayan Malaylı göçmenlerden öğrendiği, annesinin Malay bir kadın olduğu, Açe'ye gitmeden önce Malay yarımadasında bulunduğu, 1637'den önce Sultan İskender Muda devrinde dini ilimleri öğretmek maksadıyla Açe'de bulunan amcası Şeyh Muhammed Ceylani b. Hasan b. Muhammad Hamid'i refakat ederek Açe'yi ziyaret ettiği gibi bu görüşlerin arasında zikredilmiştir. *Bustanu's Selatin* eserine

Raniri ile Fansuri'nin arasındaki ihtilafı detaylı bir şekilde inceleyen ilk çalışmadır. Fakat, ilk ve bir başlangıç olarak meselenin tüm derinliklerini kapsamadığını da ifade etti.²

Girişte, ihtilafın hikayesini anlattı. Malaka 1511'de Portekiz eline düştükten sonra Sumatera'nın güneyinde yer alan Açe, Güney Asya havzasının ticaret, ilim ve kültür merkezi konumuna geldi.³ Kaptan James Lancaster 1602'de bölgeyi ziyaretinde "*Sultan Ala'al-Din Ri'ayat Shah'ın dini baş lideri var, ona karşı Sultan'ın ve halkın büyük saygıları vardır. Hikmetli ve vakur biri, ve bunlara çok da layık.*" diye yazdı. E.C.G. Barret, buradaki kastedilen dini baş lideri ancak Hamza Fansuri veya dostu olan Şemseddin-i Sumatrani⁴ olabileceği şeklinde yorumladı.⁵ Bu iki şahsiyetin ölümünden sonra müritleri Sultan İskender

göre Açe'ye 6 Muharrem 1047/ 31 Mayıs 1658 tarihinde (Sultan Iskandar Tsani döneminde) geldiğini zikrederse de, diğer eserlerinden ise amcasıyla birlikte daha önce Açe'ye geldiği anlaşılmıştır. Raniri 22 Zilhicce 1069 (20 Eylül 1658) vefat etti.

-Djamaris, Dr Edward ve Drs. Saksono Prijanto, *Hamzah Fansuri dan Nuruddin ar-Raniri*, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Jakarta, 1996, s. 21; Göksöy, İsmail Hakkı, "*Nureddin er-Raniri*", DİA, TDV, cilt 33, İstanbul 2007, s. 256.

¹ Hamza Fansuri (Hamzah Fansuri), Sumatera kuzeybatı sahilinde, kafur ticareti ile meşhur olan Barus (Ar: Fansur; Pansur) şehrinde doğan ve 16-17. asırda yaşayan malay sufi şairidir. Doğum yeri ile ilgili –Hamzah kendisi- iki yere işaret etmiştir: Fansur (Sumatera) ve Shahr Nawi (Farsça'da yeni şehir anlamına gelen bu şehir, Malay yarım adasında, Siam'da şimdiki Ayut'ia olarak bilinen 1350'de kuruldu). Doğum tarihi kesin olarak bilinmedi, fakat 16. asrın başında tahmin edilir. Ölümü de tam olarak bilinmekle beraber, birkaç görüş ileri sürüldü. Attas'a göre 1607 civarındadır. L.F. Brakel, 1620'ye kadar yaşadığı söyledi. Kesin olan, Sultan Iskandar Muda döneminde öldüğüdür. Kabri ile ilgili de iki görüş vardır. Meşhur olan Açe'nin Singkil kasabasıdır. Sorbon Üniversitesi'nden Ludwick Kallus ve Paris, Ecole des Haute Etude en Scince Sociales'ten C. Guillot, Hamzah Fansuri'nin mezarını Mekke'deki Ma'la kabristanında bulduklarını söylediler. Mezar taşında, Hamzah Fansuri, ölüm 1627 olarak yazılmış olduğunu aktarmışlar.

- Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, University of Malaya Press, Kuala Lumpur, 1970, s. 3; Djamaris, A.g.e., s. 1-3.; Lubis, H.M. Bukhari, "*Hamza Fansuri*", DİA, TDV, c. 15, İstanbul 1997, s. 511.

- Doğum ve ölümü ile görüşlerle ilgili ayrıca bkz. Brakel, L.F., "*The Birth Place of Hamzah Fansuri*". JMBRAS, 1969, vol. 42, kısım 2; Hasan Muarif Ambari, "*Hamzah Fansuri: Ulma Besar dan Kualitas Intelektualnya*", Uluslararası Hamza Fansuri Semineri, Singgkil, 15-17 Ocak 2002. Bu iki referans Sudirman'ın, *Sumbangan Pemikiran Hamzah Fansuri* makalesinden aktarıldı: <http://rizal-gas.blogspot.com/2012/05/sumbangan-pemikiran-hamzah-fansuri.html>

² Attas, S.M. Nakib, *Raniri and the Wujudiyah*, s. iv.; Attas, "*Raniri and the Wujudiyah*", Journal of Cambridge university, s. 188.

³ Attas, *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri*, Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986, s. 5.

⁴ Shams al-Din al-Sumatrani, Şemseddin b. Abdilllah es-Sumatrani, Sumatrani, Sumatra ve Pasai nispetiyle de anılmıştır. Açe sultanlarının en güçlüsü olan İskender Muda döneminde (1607-1636) şeyhülislamlik makamına getirildi ve bu görevi ölümüne kadar sürdürdü. Şemseddin 12 Receb 1039'da (25 Şubat 1630) vefat etti.

-Göksöy, "*Şemseddin-i Sumatrani*", DİA, TDV, c. 38, s. 526.

⁵ Barret, E.C.G., "*Muhammad Naguib al-Attas: Raniri and the Wujudiyah of the 17th Century Aceh*", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 31, No. 2 (1968), s. 427. Kaptanın yazısı Barret'ten nakil.

Muda'nın ölümüne (1636) kadar tasavvuf hayatında hala nüfuzlülerdir. 1636'da Sultan Iskandar Thani'nin tahta çıktığından sonra bu nüfuz gerilemiştir. Nureddin er-Raniri bu dönemde Açe'ye vardı ve Sultan Iskandar Thani'den büyük iltifat kazandı. Sonra da doğru yoldan sapmış olarak nitelediği vücūdiye mezhebi üzerinde olan Hamza ve Şemseddin'in müritleriyle tartışmalarda meşgul oldu.¹

Raniri “Birkaç gün Sultan hazır bulunmadan bizi polemikte tuttular. “Tanrı kendimiz ve vücudumuzdur. Biz de tanrının kendisi ve vücududur” iddiasında bulundular. Onlara dedim ki: “Firavun’un yaptığı gibi kendinize tanrılık iddia ettiniz.” Elbette bunlar müşriklerdir. Tüm İslâm alimleri bunlara karşı küfür ve ölüm fetvasını bildirdiler.” diye anlattı. Böylece Raniri ün kazanmış ve geniş çapında hızla yayılmış olan bu öğretilerin etkisini Malay insanların zihninden arındırmak üzere, rahmetli üstatlarını reddetmek üzere özel olarak bir dizi nesir yazdı.”²

Bu tezde Attas ilgili şahsiyetlerinin eserlerinden faydalanarak o dönemdeki insanların hayatında büyük rol oynayan bu iki sufi'nin düşünce ve öğretilerini karşılaştırdı. Attas'a göre Raniri Hamza'yı eleştirirken Hamza'nın öğretilerini çarpıttı ve bu çarpıtma Richard Winstedt ve Anthony Johns gibi modern araştırmacıların Hamza üzerindeki yorumlamalarını biçimlendirmiştir.³ Attas'ın bu tezinin esas malzemesi Raniri'nin “*Hujjatu 'l-Siddiq li-daf'i'l-Zindiq*” eseridir. Önce faksimile şeklinde elde ettiği gibi sundu, sonra latinize edilmiş hali ve son olarak İngilizce tercümesini yaptı. *Tibyan fî Ma'rifati'l-Adyan* eseriyle beraber Raniri'nin o eseri, Fansuri'nin metafiziği, sufi siirleri ve prosalarını ihtiva eden *Asraru'l-Arifin* ve *Sharabu'l-Ashiqin veya Zinatu'l-Muwahhidin* iki eseriyle karşılaştırdı. Bu karşılaştırma ikna edici bir şekilde gösterdi ki Raniri'nin aktardığı ve yapıtlarının büyük bir kısmında Hamza'nın inanç ve öğretileri olarak göstermiş olduğu iddialar aldatıcı ve yanıltıcı. Karşılaştırma yaptıktan sonra Attas'ın vardığı netice, aslında Raniri'nin öğretileri Fansuri'ninkine benzemektedir.⁴ Reddiye olayının arkasında sebeple ilgili Attas'ın kanaati ise siyasi bir terfi olduğu yönündedir.⁵

¹ Attas, *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq*, s. 5; Barret, *A.g.m.*, s. 428.

² Attas, *A.g.e.*, s. 8-9; Barret, s. 428.

³ Van Der Kroef, Justus M., “*Raniri and the Wujudiah of Seventeenth Century Acheh*”, *Pacific Affairs*, Vol. 41, sayı 1 (Bahar, 1968), University of British Columbia, s. 114.

⁴ Attas, *Raniri and the Wujudiah of 17th Century Acheh*, McGill University, Montreal, 1962, s. 77.

⁵ Barret, *A.g.m.*, s. 428.

Tezin diğ er sonucu İndo-Malay tarihine bakış açısı ile ilintilidir. Attas, tezin girişinde Bertram Schrieke gibi şarkiyatçıların Endonezya takımadalarında İslâmîyetin yükselmesinin hızlanmasında Hristiyanlık ve Portekiz'in rolünü vurgu yaptıklarını sorguladı. Attas'a göre, Schrieke'in Hristiyanlığın etkisini büyütmesi, Pasai ve Malaka gibi İslâm merkezinin varoluşu ve tesirini küçültmektir. Özellikle de bu olay, 16.yy'ın, Portekiz gücünün yükselmesinin öncesiydi. Hamza'nın öğretisinin yayılması ve Raniri'nin eleştirmesinin olayının sömürgeciliğin erken dönemine denk gelmesi de, Avrupalıların gelişinden çok önce İndo-Malay dünyasının bağımsız İslâmî alt-kültürünün tarihi gücünün kanıtı olarak yorumlanmalıdır.¹ İndo-Malay takım adalarında İslâmîleştirme ve modernleşme süreci, sömürgecilik tarafından değil, aktif bir şekilde Müslümanların kendi katkılarıyla gerçekleşti. İslâmîyet ve Malay tarihi çok güçlü bir şekilde birbiriyle bağlıdır. Bunun kanıtı da Malay tarihinde ıstılahatların İslâmîyet'le irtibatlı kalarak gelişmesidir.²

2. The Mysticism of Hamza Fansuri: [xvii + 556 s.] Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.

Bu kitap, Attas'ın 1966'da London Üniversitesi, *School of Oriental and African Studies* (SOAS)'a takdim ettiği iki ciltlik doktora tezidir. Bu tez, 16. Yy'da Kuzey Sumatra'nın batı kıyısındaki Fansur veya Barus³ şehrinde yaşayan büyük bir sufi şair ve Attas'ın '*Nusantara Rumi'si*' olarak andığı Hamza Fansuri'nin mistik fikirleri ve öğretilerini ihtiva etmektedir. Malay dilinde nesir yazısını ilk defa O inşa etmiştir. Hamzah Fansuri, "*Allah'ın yolunu bilmek ve bu yolu insanlara göstermek için*" bölgenin ve dünyanın İslami ilim ve Müslüman toplumunun merkezi olan birçok yeri ziyaret etmiş.⁴ Attas'ın bu tezi Malay Dünyası'nın en büyük ve belki de en tartışmalı tasavvuf aliminin hakkında ki çok önemli ve ş uana dek en kapsamlı çalışmadır.⁵ Değişiklik yapılmadan bu tez kitaplaştırıldı bu tez hiç bir değişiklik

¹ Van Der Kroef, Justus M., *A.g.m.*, s. 114-115.

² Attas, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, s. 68-69.

³ Barus, eskiden Pansor ve Pansur olarak da tanınmıştır. Arapçada bu şehir Fansur olarak geçti. Çin literatüründe Pin-su veya Pan-tsu'ut olarak geçti. Kafur mahsulü ile meşhurdur. Hatta, Japon yazarı tarafından bu urun, Barus olarak zikretti. Ayrıca Fansuri, kendi yapıtında, doğum yeri ile ilgili Shahr Nawi (Şehir Nevi) şehrinde doğduğunu da işaret etti. Bkz. Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, s. 5.

⁴ Fansuri, *Sharab 'ul- 'Ashiqin*. Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, s. 297 ve s. 416

⁵ Phillips, N.G., *Muhammad Naguib al-Attas: The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Bulletin of SOAS, Vol. 35, No. 1. (1972) s. 14.

yapılmadan kitaplaştırtıldı ve Brussels, Belçika’da *International Bibliography of Philosophy* listesinde kayıt edilerek dünyaca önemli kitapların arasında yer almıştır.¹

Tez, iki kısımdan oluştu. Birinci kısımda, Hamza’nın mistik sistemi ayrıntılı bir şekilde açıklanması ve yorumlanması açıklanmış ve yorumlanmıştır. Bu kısmın birinci bölümünde, Hamza Fansuri’nin nesebi, doğumu, hayatı ve düşünce sistemini bahsettikten sonra, İkinci bölümde Nureddin er-Raniri’nin yönelttiği eleştirileri tartışmıştır. Üçüncü bölümde Hamza’nın metafizik öğretilerini,² Dördüncü ve Beşinci bölümde öğretilerinin semantik okumasını konu alır,³ Altıncı bölüm ise sonuçtur. İkinci kısım ise Hamza’nın üç nesir yapıtını, latinize versiyonunu ve İngilizce tercümesini ihtiva eder. Bu ikinci kısmın ilk bölümü olan yedinci bölümde Hamza’nın *Asraru’l-‘Arifin* eseri; Sekizinci bölümde *Sharabu’l-‘Ashiqin* eseri; Dokuzuncu bölümde *Al-Muntahi* eserini ele almıştır. Geçen üç kitabın İngilizcesi olarak da Onuncu bölümde *The Secrets of The Gnostics*; Onbirinci bölümde *Drink of Lovers*; ve Onikinci bölümde *‘The Adept’*tır. Çalışmanın iki edisyonu da açıklayıcı notlarla yapılmıştır.

Fansuri, Qadiriya tarikatına bağlı olmakla beraber kitaplarındaki alıntıları Gazali, Attar, Rumi, İraqi, Sa’di, Şabistari, Shah Ni’matullah gibi klasik Sufileri tanımış olduğunu göstermiştir göstermektedir. Attas, Hamza’nın mistik öğretilerini inceledikten sonra “vücudiye”yi ikiye ayırmış ve Hamza’nın zındık vücüdiye’ye değil, Allah’ın birliğini vurgulayan vücüdiye’ye intisab ettiği kararına varmıştır (s. 178). Fansuri, tasavvufi öğretileri Malay literatürüne ilk kazandırmış ve Malay edebiyatına şiirin yeni bir form katmış olduğundan dolayı, Attas, O’nun, Malay tarihinin en büyük şairi olduğu kararına varmıştır (s. 180-4).

“Raniri ve Vücudiye” tezinde olduğu gibi bu tezde de, bu tarihi olayı Malay dünyasının İslamileştirilmesi süreciyle bağlamıştır, özellikle de Malay dünya görüşünün İslamleşmesidir. Tasavvuf sayesinde gerçekleşmiş Malay halkının dünya görüşünün dönüşümü, bulanık ve dağılmış mitolojik Dünya görüşünden, anlaşılır ve sistematik dünya görüşüne doğru hareket

¹ Zainy Utsman, *A.g.e.*, s. xviii.

² Bu bölümde Attas, Raniri’ye karşı Hamza’yı savunmaktadır. Ona göre Hamzah, ortodoks (asıl) bir sufidir, Hint sufilerin pratiklerinden uzaktır.

³ Annemarie Schimmel’e göre bu yaklaşım ender ve ilginçtir, ki diğer islam dillerinde de yazılmış olan mistik edebiyatında uygulanması yararlı olacaktır. (Schimmel, Annemarie, “*Syed Muhammad Naguib al-Attas: The Mysticism of Hamzah Fansuri*”, *Die Welt des Islams*, New Series, vol. 14, Issue 1/4, 1973. S. 231-233.

etmiş. Daha önce Hinduizm-Budizm döneminde İndo-Malay dünya görüşü, entelektüel olmaktan daha çok estetikdir, ve sadece saray ve dini adamlar tarafından benimsenir. Miladi 7. yy.'da girmeye başlayan İslamiyet, 14. yy.'ın ilk yarısına kadar sadece hayatın hukuk boyutunu dokunur ve 15. yy.'da Fansuri ve öğrencilerinin sayesinde Malay İslam dünya görüşü şekillenmiştir. Bu nedenle Attas, Hamza Fansuri'yı Malay tarihinin en büyük entelektüel mümessili olarak andı (s. 186-94).¹

Bundan yola çıkarak Attas, İndo-Malay dünyasının İslamileşmenin tarihi üç döneme ayırmıştır: (i) Tasavvuf öğretilerinin girmenin öncesi, ki bu dönemde fıkıh boyutu daha belirgindir; (ii) Mistisizm (tasavvuf), rasyonel ve entelektüel unsurlu kelim ve teolojik öğretilerin yayılmasıyla, İslâm dünya görüşü şekillenmesi dönemidir. Fakat bu safhada söz konusu dünya görüşü bir miktarda müphem ve eski dünya görüşü ile karışmaktadır; (iii) Üçüncüsü ise, iki safhanın devamı olarak, Batının getirdiği -daha önce İslâm dünyasından istifade ettiği- rasyonalizm ve enternasyonalizm gibi düşüncelerle İslâm dünya görüşünün daha net şekilde şekillenmesidir (s. 191-2).²

3. İslam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu: [- + 77 s.]; Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 1972.

Eserin tam adı *Malay Tarihi ve Kültüründe İslam: Malay-Endonezya Medeniyet Tarihinde İslamiyet'in Rolü ve Malay Düşüncesi, Dili ve Edebiyatı Tarihine Etkisi üzerinde bir Mukaddime*. Bu eser Leiden, Oxford, Jakarta ve Kuala Lumpur kütüphanelerini taradıktan sonra, 24 Ocak 1972'de profesörlüğü verildiği günde, profesörlük konuşması mesabesinde, entelektüellere bir armağan olarak sundu. Aynı zamanda Malay kültürü, dili ve edebiyatı enstitüsünün kurulması için bir proje teklifidir. Bu kitap Malay dünyasının tarihi, İslamileşmesi, dili, kültürü ve medeniyeti ile ilgili bulgularının kristalleşmesi ve bir proje haline dönüşmesi olarak değerlendirilebilir.

Bu kitap, tarih ve özellikle de medeniyetler tarihindeki dinin rolünü konuşmaktadır. Germenler, Roma'yı istila ettikleri halde, onlar askeri bakımdan üstün fakat sistemli dünya görüşünden yoksun yahut söz konusu dünya görüşleri Roma'ninkinden daha zayıf olduğu için, Roma'nın topraklarında Germen kültürünü ihya etmektense kendileri Roma kültürünü

¹ Ayrıca Bkz. Attas, *Islam and Secularism*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1993, s. 169-83.

² Ayrıca Bkz. Attas, *A.g.e.*, s. 170-1.

benimseyip onu devam ettirmişlerdir. Yani, o süre içerisinde Avrupa tarihinde gerçek anlamda bir değişim gerçekleşmemiş ve gerçek bir değişim İslamiyet'in girmesiyle meydana gelmiştir (s. 4-12).¹

Malay medeniyeti hakkında, Van Leur ve Snouck Hugronje gibi müsteşriklerin, İslam, Malay dünyasına geldiğinde, öncesi var olan Hinduizm ve Budizm gibi, mevcut olan medeniyete bir katkıda bulunmamış, Malay halkına rasyonalizmi ve modernizmi getiren Hristiyanlık ve Batı Emperyalizmi olduğu ileri sürdükleri görüşü tenkit ederek, Attas, İslamiyet'in Malay kültürüne çok büyük katkılarda bulunduğunu savunmuştur. Yine Attas, müsteşriklerin bu tür görüşlerinin amacının İslamiyet'i küçümsemek olduğunu görür, İslâm öncesi ve sonrasındaki Malay insanların hayat ve kültürünü karşılaştırarak o iddianın objektif olmadığını kanıtlamıştır. Gerek Van Leur gerekse Snouck Hurgronje, çalışmalarında medeniyeti değerlendirmede kullanılacak bir ölçü hiçbir zaman belirlememiş yahut medeniyetin tanımını da vermemişlerdir (s. 13-18). el-Attas bir medeniyetin değerlendirmesinin ölçütü için önermelerini sundu. Özellikle yazılı bilimsel niteliğiyle bilinen İslâm medeniyetini değerlendirmek için, binaların veya sanatın estetiğine değil, yazılardaki dil ve edebiyata bakmak gereğini vurguladı (s. 19). İslamiyet nasıl Avrupa'nın değişimine sebep olduysa, Nusantara'da da aynı şekilde değişimin etkeni oldu (s. 20). İslamiyet, Roma hegemonyasını nasıl Akdeniz havzasından ittiyse, aynı şekilde Hint okyanus merkezli Hinduizm-Budizm gücünü de kenara kaydırды ve Malay dünyasını Orta-doğu merkezliyetine çekip, diğer medeniyet merkezleriyle bağlantısını kurdu (s. 47-48).

Söz konusu Malay dünyasının değişiminin belirtileri İslâm hakkında yazılan yazılar, ki bunlar cedel yazıları, şerhler veya tercümelerdir. Ontolojik, metafizik ve psikolojik sorulara cevap veren tasavvufun güçlenmesi, Malay halkında bir zihniyet ve maneviyat devriminin vukuunun habercisidir (s. 49-50).

Sonuç olarak Attas, Malay tarihi araştırmalarında yeni paradigmlar önerdi. Malay İslâm tarihini okumak Malay medeniyetinin ben idrakini kavramak demektir. Malay medeniyetinin *ben idraki* Antik Tarih veya Hindu-Budist döneminde aramakla bulunamaz.

¹ Bu görüş Henry Pirenne'den ödünç almıştır. Bkz. Pirenne, Henri, *A History of Europa*, Londra, 1967; ve Pirenne, *Mohammad and Charlemagne*, Londra, 1958. Yine Attas İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi kitabında da bu görüşü ifade etti. Bkz. Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 112-3.

Çünkü, kast duvarlarını oluşturmada tüm insanlara ilim ve aydınlık yayan; bölgede Malay dilini *linguafranca* konumuna getiren ve böylece din ve dil birliğini oluşturarak ulus zeminini inşa eden; ve Malay dünyasını moderniteye hazırlayan İslâm dinidir (s. 20-25, 56-57). Nitekim Malay edebiyatı Batının bilim teorileri ile değil de, İslâm dini, felsefesi, tarihi ve sanatları bağlamında okunmalı ve İslâm dünyasının ikinci büyük dili olarak, İslâm dünyası edebiyatı ile bağlantılı olarak incelenmelidir (s. 62-63). Özetle, Malay dili, İslâm araştırmaları merkezlerinde de bir konu olarak konmalı, Malay kültürü, Hindu-Budist Cava ekseninde bakılmamalı, İslâmîyet ekseninde bakılmalı, Çünkü Malay İslâmîdir.

4. Risalah Untuk Kaum Muslimin: [xii + 209 s.]; Kuala Lumpur: ISTAC, 2001.

Muslimanlara Risale başlıklı bu kitabı 2001’de basıldı ancak müsveddesi 1973’e ait Malezya Üniversitesi’nde edebiyat profesörü olarak çalışırken tuttuğu notlardır. Toplam 74 paragraftan oluşan bu kitapta Attas, Müslüman toplumunun sorunlarını inceler. Ona göre bu sorunlar, Müslümanların yüce bir medeniyet inşa etme potansiyeli olan, ilimler üreten, insanlık tarihinde emsali olmayan hak bir din olarak İslâm dinini doğru bir şekilde anlamadıklarından kaynaklandı. Doğru idrakin gıyabında ilim ve sosyal alanda ferdi ve toplumsal sorumluluk kaybı ve böylece dünyanın diğer güçlerinin sömürmesine mahkum oldular (s. vii-viii). Bu nedenle bu kitapta her bir Müslümanın bilmesi gereken din, adalet, ilim, kültür, hürriyet, ahlak, değişim, gelişme, nübüvvet, dil, İslamileşme, edebiyat, sanat, akıl ve sekülerizm gibi İslâmî dünya görüşünü şekillendiren kavramları açıklamaya çalıştı.

İlk fasıllarda Müslüman toplumunun gerilemesinin tablosunu çizdi ve sebeplerini araştırdı. Bu sebepler temel itibarıyla dış ve iç faktörlerden oluşur. Dış sebepler, Müslümanların Batı medeniyetinin karşısında izzetini kaybedip onu yüceltmelerinden ibarettir. Bu nedenle şimdiki hakim olan Batı medeniyetinin ruhu ve özelliklerini de inceleyip İslami bakış açısından da yorumlarını koydu. Batı medeniyeti, Yunan, Roma, Yahudi, Hristiyan ve diğer ulusların değerlerinin bir karışımıdır ve bu karışımın özellikleri, din değil, felsefe temelli; hümanist, seküler ve hayata bakışı tragedya, diye özetledi (18-22).

Felsefeye gelince ona göre felsefenin ortaya çıkış nedeni, insan aklının fenomenin ötesine geçememesidir. Ki filozoflar, fikirlerini dünya hayatına odaklar, dünyayı düzeltmeye fikir sarf eder ve bunu da asıl vazife olarak görürler. Düzenli tabiatın (*cosmos*) ortasında sadece insan dünyası nizamsız (*chaos*) olması gerçeğinin karşısında, ideal devlet teorisini

ortaya koydular. Filozoflara göre insanın saadeti için bir nizam icat edilmeli; Nizamın yürütülmesi için de adil bir hükümdar getirilmeli; Adaletin uygulanabilmesi ilim gerektirir, ilim de eğitimi. Eğitimin amacı dünyevi ve uhrevi hayat çerçevesinde saadete nail olabilen insan-i kamil yetiştirmek değil, devlet sisteminde fonksiyonunu yerine getirebilen iyi vatandaşlar üretmektir.

Din konusuna gelince, genel olarak vahye dayalı din, mitoloji ve filozofların öğretileri anlamlarına kullanıldığını zikrettikten sonra Attas, özel olarak İslâm düşüncesinde din kavramından bahseder. Ardından karşılaştırmalı olarak İslâm ve Batı düşüncesindeki din, adalet, düzen, ahlak, ilim gibi kavramların ilişkilerini inceler (s.26-41). 15-20. paragraflarda İslâm ve Batı'nın ilim anlayışını ele almaktadır. Attas'a göre ilim alettir, hedef değildir. İlim iki çeşittir: Marifet ve bilim. Birincinin tahsili farz-ı 'ayn olurken, diğerinin ise farz-ı kifayedir. Marifet ilmi ruhî hakikatleri içerir ve kaynağı tenzil, sünnet, keşif, ilham ve akıl gücüdür. Bilimin kaynakları ise akıl yürütme, müşahede (gözlem) ve tecrübedir. Ona göre, İslâm düşüncesi, aklın sınırlılığı oluşundan kaynaklanan şüpheci ve septik anlayışa karşın marifetin irşadı altında kalarak bilim, Allah'ın birer âyeti olarak beşeri menfaatinin sınırında anlaşılması yeterli kıldığı olduğunu görür (s. 42-64).

Sonraki fasıllarda yine karşılaştırmalı bir şekilde din ve kültür kavramlarını irdeler. Batı'da din kültürün ürünüdür. İslâm'da ise kültürü din şekillendirir. İnsanın doğa ile etkileşiminden çıkan maddi ve manevi ürünler olarak kültürün karşısında dinin görevi bu etkileşimin temeli ve gayesini belirtmektir. Attas, kültür konusunda Batı'nın açık ilerlemeci anlayışını, hedefini bilmeyen kör bir adama benzetir. Bu belirsizlik *generation gap* çıkmazına sebep olur. İslâm'da bu belirsizlik kesinlikle yoktur. Tüm ideal karakterleri toplayan Hz. Peygamberin (sav) şahsiyeti, genç, olgun ve yaşlı tüm insanlara örnek olur ve bu nedenle nesillerin arasında kopukluk söz konusu değildir.

Karşılaştırmalı çalışmanın son maddesi dil ve edebiyattır. Dil, insan algısının prizmasıdır ve onu renklendirir. Dünya görüşünün anahtar kavramları ilmin ve medeniyetin köşe taşı oluşturur. İslâm dininin kullandığı Arapça, dillerin arasında en yüksek bilimsel özelliklere sahip bir dildir. Kök ve ıstıkak özelliği ile, ağaç gibi köklerin arasında birbirine girmiş ve merkez bir manada birleşir. Bu merkez, tevhit anlayışıdır. Örnek olarak “alem, ilim, alamet”, “halaka, halik, mahluk, ahlak” ve “taba'a, tabiat” gibi kavramlar, aynı kökteki

kelimelerle ilişkisinden ziyade, diğer kelimelerle de güçlü bir anlam tutarlılığı vardır. İslam'ın en belirgin özellikleri de budur. İslam, herhangi bir millete girdiyse İslamileştirdiği ilk şey dilidir. Böylece İslâm ümmetinin arasında bir İslâm dili söz konusudur (s. 98-126).

50-69. paragrafları Müslümanların iç sorunlarını ele alır. İlim bozukluğundan başlayan bu sorun, edebın kaybına sebep olur ve bu durum sahte liderler ile kendilerini reformcu olarak gören sahte alimlerin çıkmasını sağlar; Bu sahte liderler de kendi çıkarları adına bozuk bilginin devam etmesinin ortamını sağlarlar. Böylece tüm bu sorunlar kapalı bir daire gibi birbirlerine bağlı ve aynı zamanda sebep ve sonuç olurlar. Attas, bu dairenin kırılması için ilk olarak ilim bozukluğu ve ilim yaymanın yolu olarak eğitim sisteminin ıslah edilmesi gerektiğini vurgular. Eğitim için önerdiği sistem ise, ilim ve edebi birleştiren *te'dib*'tir (s. 126-190).

Kitabın son fasılları rasyonalizm, sekülerizm ve sekülerleşme meselelerini değer. Yunan felsefesinde doğanın ruhundan boşaltılması ve Hristiyanlıkta metalaştırılıp maneviyatla ilişkisinin kesilmesi adeta sekülerizmin zemininin hazırlanması mahiyetinde olduğunu ortaya koyar (s. 190-209).

Bu kitabın önemi, çok derinliğe girmeden her Müslümanın okuyabildiği bir metin ve sonraki yazılarının bir çekirdeği mesabesinde olmasıdır. *Islam: The Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality, Islam and Secularism, The Concept of Education in Islam, Islam and the Philosophy of Science, The Nature of Man and The Psychology of the Human Soul, The Meaning and Experience of Happiness in Islam ve Prolegomena to the Metaphysics of Islam* kitaplarının ana fikirleri bu kitapta mevcuttur.

5. İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi; [ix+228], Çev: Mahmut Erol Kılıç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Kitabın orijinal adı *Islam, Secularism and Philosophy of Future*; Attas'ın yazmış olduğu monografilerin derlemesi ve *Islam and Secularism* kitabının bir nevi genişletilmesidir.¹

¹ I-V bölümler 1978'da "*Islam and Secularism*" adı altında yayınlandı (Kuala Lumpur, 1978), fakat bu yeni kitapta "*İndo-Malay takımadalarının İslâmileşmesi*" bölümü yer almamaktadır. İslâmî Eğitim başlıklı VI. Bölüm, İslamabat'taki gerçekleşmiş İkinci Uluslararası İslâmî Eğitim konferansında sunduğu tebliğdir. Bu makale, genişletildikten sonra *The Concept of Education in Islam* adı altında da kitaplaştırıldı (Kuala Lumpur: ISTAC, 1999). "*Tasavvufun Olumlu Yönleri*" başlıklı VII bölüm ise beş yılda bir tertiplenen büyük sufi Ahmed

Birinci bölüm Batı'daki Hristiyanlık ve sekülerizmi ele alır. Daha önce Romalıştırılmış olan Hristiyanlık, sekülerizmin karşısında da duramamaktadır. Gelişmelere ayak uydurabilmek için teologlar sekülerizme teolojik bir temel atma hazırlıklarına girişirken sekülerizmin Kutsal kitab'da bulunduğunu söylemeyi de ihmal etmediler. Bunun sonucu olarak, dünyayı Hristiyanlığa sokacakları yerine tam tersinin olması oldu, Hristiyanlığı dünyanın içine soktular.

Attas, Harvey Cox'tan esinlenerek sekülerizmi, siyasi laikliğin ötesinde, felsefî ve kozmolojik bir duruş biçimi olarak tanımlar. Modern insanın kendini ve yaşam alanını 'dünyevileştirmesi'ni gösteren sekülerizm ve sekülerizasyon, insanın akli ve dini üzerinde önce dini sonra metafizik denetiminden kurtarılmasını ifade eder. Tamamlayıcı parçaları: Doğanın tılsımının bozulması, siyasetin kutsallıktan kurtulması ve değerlerin kutsanmasına son verilmesidir (s. 41-42). Zaman ve mekânın *şimdiliği*'ni ifade eden "*seaculum*"dan türetilen seküler, İslâm düşüncesinde karşılığı bulunmamasından dolayı bu terim –ve benzerlerinin- orijinal halinde bırakılarak tercüme edilmemesini tercih eden Attas, tercüme edilirse de, hem zamansal hem de mekânsal anlamında *yakın* bir hayat anlamına gelen "*el-hayat'üd-dünya*" yani *dünyevi hayat* terimi ile karşılanmasını ileri sürdü.

Modern dünyada bilimle beraber getirilen Sekülerizm nasıl Hristiyanlığa zarar verdiyse İslâmîyet'e de bir tehdit oluşturmaktadır. Bilim, ancak bir dünya görüşü çerçevesinde inşa edilebilir ve böylece üniversallığı iddia eden düşünceler, aslında münhasır subjektif bir bakış açısını içerir ve bunlar da İslâmîyete ters düşmektedir. Öyleyse şimdiki Müslümanların zihninde seküler paradigmadan etkilenmiş olan *din, vahiy, bilgi, insan, nefis, hürriyet, fazilet* ve *mutluluk* gibi İslâm dünya görüşünün temel kavramları, asıl İslâm anlayışının ışığı altında yeniden ele alınması gerekmektedir. Bu yenilik, yeniden inşa değil, İslâm düşüncesi geleneğinde mevcut olan anlayışı keşfedilip modern dille yeniden ifadelendirilmesiyle vuzuha kavuşturulması ve bu birikimin geliştirilmesidir.

Attas'ın tespitine göre Müslüman toplumunun sorunları: bozuk bilgi, edeb kaybı ve sahte alim ve liderlerdir. Sahte lider ve alimler bozuk eğitim sisteminin ürünüdür; Eğitim sisteminin bozukluğu da revaçta olan ilmin bozuk anlayışından kaynaklanmaktadır. Attas,

Zerruk'un Mısırda, Libya'da gerçekleşen anma merasiminde sunduğu makaledir. Bu makale 1981'de ayrı olarak monografi şeklinde basıldı (Kuala Lumpur: ASASI, 1981).

bunların tümünü *edeb* kaybı olarak niteledi. Bu üç sorunun zincirinin kesilebilmesine şimdiki bilimin *de-sekularizasyonu* ve sonra da *İslâmîleştirilmesinden* başlanmalı; ve bu doğru bilgi, kurulacak olan İslâm üniversitesi ve *te'dib* olarak nitelediği eğitim sistemi yoluyla insanlara telkin edilmelidir. Şimdiki bilginin İslâmîleştirilmesi olarak adlandırdığı bu program, ilk olarak Batılılaşmış olan bilgi, Batı kültürünün unsurlarından arındırılacak ve ikinci aşamada İslâm dünya görüşü çerçevesinde yeniden yorumlanacaktır. Bilgiyi bu şekilde kendi tabii fonksiyonuna ve hedefine kavuşturmak, onu gerçek bilgi yapmaktır. Aklî, fikrî ve felsefî bilimlerin, Batı'nın düalizm, rasyonalizm ve ampirizm gibi metodolojik çatlaklarından, hümanizm ve trajedi kavramlarından arındırılması onların İslamlaşması anlamına gelir. İslamlaşma: İnsanın ilk önce büyüden, mitolojik, animistik ve kabilevi-kültür geleneğinden sonra da aklı ve dili üzerindeki seküler tahakkümden kurtarılmasıdır (s. 200).

Kitabın altıncı bölümü, *The Concept of Education in Islam* kitabından ibarettir. Attas, İslâmî eğitime uygun bir kavram olarak -“*Eddebeni Rabbî fe ahsene te'dîbî*” hadisinden esinlenerek-, terbiye ve ta'lim kavramlarını karşılayacak '*edeb*' kökeninden gelen "*tedib*" kavramını önerdi. *Te'dib*, bilgi ile ahlakî, akıl ile kalbi, vahyi ile kesbî bilgiyi birleştirmeyi hedefler. Edep hem eğitimin gayesi hem de aracıdır. Eğitimde öğretmene ve müfredata değil, öğrenciye ve onun zihni, ahlaki-manevi ve kişilik gelişimine öncelik verilmelidir. *İslâm Üniversitesinin* malum modern üniversite ile farkı: farklı bir değerler hiyerarşisi, epistemolojisi ve insan anlayışı, özetle farklı bir dünya görüşü üzerinde kurulu olmasıdır.

Son bölümde *Tasavvufun Olumlu Yönlerini* ele alırken Attas, tasavvufun çağdaş düşünce içerisindeki önemini ortaya koydu. Bu önem, bilim felsefesinin İslâmî kavramlaştırma ve ifadelendirilişiyle ilgilidir. Ontoloji anlayışında Attas, varlıkların hiyerarşisine inanır ve burada İbn-i Arabî'nin *Hazarat-ı Hamse*, Mutlak varlığın beş aşamalı ontolojik iniş'i (*tenezzül*) görüşünü takdim eder. İslâm düşüncesinde bilgi edinmenin yolları vahiy, selim duyular, haber-i sadık, selim akıl ve keşiftir (sezgi). Batı anlayışında kabaca deney, otorite, mantık ve sezgi gibi benzer şekilde ifade edilirse de, Attas, aslında bunların aynı olmadıklarının altını çizdi. İslâm düşüncesi geleneğinde üç ekol Kelamcılar, Felsefeciler ve Sufilerin arasında ontoloji, metafizik ve psikoloji üzerinde sufilerin düşünceleri daha nettir. Sufilerin, varlığın hakikati ve onun öz ve mahiyeti üzerindeki düşünceleri yeniden keşfedilmelidir ki hakikatin görüntüsü ve onun içerisinden doğacak bir ana çerçevenin rasyonel ve nazari terimlerle ifade edilebilmesi ve İslâmî bir bilim felsefesi örülebilmesi

mümkün olsun. Attas’a göre kendi kaynağını bu sezgiyle bulan bilim de, zaten eğer doğru ve hakiki bir “bilim” ise mutlaka buna doğru ve hakikî görünüşe doğru tabîî bir şekilde yönelecektir.

6. Prolegomena to the Metaphysic of Islam, An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam: [xi+358], Kuala Lumpur, ISTAC, 2001.

“İslâm Metafiziğine Mukaddime, İslâm Dünya görüşünün Temel Unsurlarının Anlatımı” başlıklı bu kitap, önceden yazmış olduğu monografilerden meydana gelmektedir.¹ Kitap, İslâm metafiziğini ele alır. Attas’a göre İslâm metafiziği yalnız bir gerçeği ve hakikati kabul eder ve tüm İslâmî değerler, nihaî ölçüde yalnız bu gerçekle ilintilidir. Öyle ki birey olarak veya toplumun bir üyesi olarak Müslüman için değişmeye, gelişmeye, ilerlemeye ve mükemmelliğe yönelik tüm çabalar bu yegâne gerçeği ortaya koyan ve bu biricik hakikati vurgulayan dünya görüşü tarafından şekillendirilir. Müslümanların yaşadıkları problemlerin karşısında ihtiyaç duyacakları tecdidin ilkeleri gibi kökten çözümü ele aldığından Müslümanlar için öneminin yanında bu kitap, batı medeniyetinin özünü çok iyi şekilde teşhis ve tenkit etmesi ile batı toplumu için de öneme haizdir.

Dünya görüşünden (*worldview*) kastedilen seküler bakış açısıyla sadece görünen dünya değil, hem görünen hem de görünmeyene ilişkin bir araştırmadır. Çünkü İslâmîyette ahiret dünyadan ayrı değildir. Bu nedenle Attas, dünya görüşü kavramının İslâm düşüncesinde kullanılan “*nazret’ül-insan li’l-kevn*” ibaresinin yerine “*ru’yatul-İslâm li’l-vucud*” teribini önerdi.

Attas, Arapça’nın köken ve bilimsellik özelliğinden hareket ederek “*din*” terimini semantik analizi ile izah ederken, “*din*”in lügat anlamları birbirlerine zıt görünmeleri, onun müphem, anlaşılmaz olmasından değil, aksine bizzat insan doğasında barınan çelişkileri

¹ Giriş Bölümü “*Islamic Philosophy: An Introduction*”. I Bölüm: “*Islam: The Concept of Religion and The Foundation of Ethics and Morality*”, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi* kitabının ikinci bölümüdür. II Bölüm: “*The Meaning and Experience of Happiness in Islam*” (ISTAC, 1993). Bu metin Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün tarafından “*İslam’da Mutluluğun Anlamı ve Tecrübesi*” olarak Türkçe’ye kazandırdı. (Kelam Araştırmaları 5:2, 2007, s. 95-112). III Bölüm: “*Islam and the Philosophy of Science*” (ISTAC, 1989). Türkçesi: *İslâm ve Bilim Felsefesi*. Çev.: Dr. Mehmet Paçacı (İslâmî Araştırmalar Dergisi, Cilt. 3, Sayı: 4, Ekim 1989). IV Bölüm: *The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul* (ISTAC, 1990). V Bölüm: *The Intuition of Existence* (ISTAC, 1990). VI Bölüm: *On Quiddity and Essence* (ISTAC, 1990). VII Bölüm: *The Degree of Existence* (ISTAC, 1994).

samimiyetle dışarıya aksettirmesini gösterdiğini belirtir. Bu samimiyetle dışarı vurma güçleri de onların hakikati taşımalarındaki berraklığın, doğruluğun ve yetkili oluşun açık bir göstergesidir. Dinin anlamlarını “*borç, teslimiyet, hüküm ve fitrat*” olarak dört ana manaya indirgeyen Attas, bu kelimeleri birbirine bağlar ve din’in kavram kümesini ortaya koyar. Din, mikrokosmos olarak insan kraliyetinde uygulanacak ilahi kanundur. Din, makrokosmos memleketinde insan hayatını düzene sokacak ilahi düzen ve insanın medeniyet görevini yerine getirme yolunda bir ilahi rehberdir. Attas’a göre din kavramı, tüm yönleriyle hakiki ve kamil olarak ancak İslam’da tahakkuk etmiştir ve o ‘*din*’ kelimesinin asıl olarak İslâm dini için kullanılmasını diğer dinlere veya *dini tecrübe formlarına* ise mecazi olarak kullanılmasını söyler.

Mutluluğa gelince, Attas, mutluluğun, dünyada bizzat kendisinin bir gaye değil, mutluluktan gayenin Allah’ın sevgisini kazanmak olduğunu ifade eder. Dünyevi yaşamda iki seviye mutluluk vardır: Birincisi, psikolojik ve kalıcı olmayan, geçici insan halleri olduğunu tanımlar; İkincisi, ruhsal ve kalıcı olan, bilinçli bir şekilde tecrübe edilen ve dünyevi yaşamın üzerine oturduğu bir seviyedir. Mutluluğun daha net olabilmesi için, karşısı olan ‘*şekavet*’in anlaşılması da gerekmektedir. *Şekavet* büyük talihsizlik, sefalet, ümitsizlik, zorluk, ıstırap anlamlarına gelir. *Şekavet* bütün sefalet türlerini kapsayan bir cins isimdir. Bu yüzden benzer şartları açıklayan ama kendi bağlamları içinde daha özel anlama sahip olan diğer terimler, *şekavet*in oluşturucu unsurları olurlar ve bunlar: Korku (*havf*); *hüzün* (elem, keder, üzüntü, nefis katılığı); *darlık* (*dank*); *hasret* (büyük elem); *dik* (kalp ve zihin sıkıntısı); *hemm* (endişe ve huzursuzluk); *gam* (elem); ve *usr* (zorluk ve sıkıntılı şartlar). Attas’a göre, *şekavet* bütün bu anlamlarıyla, *trajedi*’nin tam anlamını karşılamaktadır.

İslâm ve Bilim Felsefesi bölümünde Attas, öncelikle İslâm düşüncesinde bilginin merkez bir kavram olduğunu ve Kur’ân’da defalarca zikredildiğini söyler. Her şeyden evvel bilginin tümü Allah’tandır. Bilgi, “*anlamın ruha gelmesidir*” veya “*ruhun bilgi konusu olan şeyin anlamına ulaşmasıdır*”. Anlam, “*herhangi bir şeyin bir sistemdeki doğru yerinin saptanmasıdır*”. Bu da o şeyin o sistemdeki diğer unsurlarla olan ilgisi anlaşılıp açığa kavuşunca mümkün olur. Doğru yer’den kasıt sadece insan ürünü olan ve genellikle doğru saptanmamış bulunan sosyo-ekonomik alan değil; Ontolojik, kozmolojik ve psikolojik alanları kapsayan insan realitesinin çeşitli olgusal düzeylerdir. Bu sistem, Kur’ân’daki beyan edilen sistemdir. Attas, İmam en-Nesefi’yi izleyerek bilginin mümkün olduğunu ve

gerçekliğin bilgisine kesin şekilde ulaşılabilirliğini savunur. Burada Attas, Batı bilim felsefesi ile karşılaştırmalı şekilde İslâm Bilim Felsefesini açıklar. Bilgi, anlam, doğru yer ve sitem olarak bilginin ana kavramlarını açıkladıktan sonra, bilgi edinme yolları, Batıdaki ile benzerlik gösterse de, Batı, maneviyata inanmadığından dolayı bunların farklı olduğunu açıklar. Attas, Batı’da yüceltilen şüpheciliğin doğru olana ulaşılmasına bir yararı olamayacağını söyler. Her bilgi nesnesinin hakikatinin sınırlıkları vardır ve bu sınırlamalar insanın hayatının faydasına döner. Bilginin doğruluğunun sınanması insanın kendisi içinde olacaktır. Bu farklı bilginin bu farklı açıklaması sürecinde insan, kendinin ve asıl gayesinin, yani yaratılış gayesinin farkına varır. Bu farkına varış ona bir mutluluk ve gönül huzuru verirse, işte bu bilgi insanın *bilmek*’ten maksadını yerine getirir.

Bilim felsefesini açıkladıktan sonra Attas, bilginin hem öznesi hem de nesneni olarak insan, varlık, varlığın sezgisi, mertebeleri, hakikat ve cevheri gibi konuları da ele alır. İnsan ruh ve bedenden mürekkep bir varlıktır, iki tabiatı vardır. İnsanın ayırteci vasfı, ona Allah’ın isimleri öğretmesidir diyen Attas, ayettedeki “*isimler*” ile “*eşyanın hakikat bilgisi*”ne işaret ettiğini söyler. İnsan genelde “akıllı bir hayvan, canlıdır” olarak tanımlanır. Burada insanın yapılan en belirgin vasfı, akıldır. İslâm düşüncesinde akıl’ın *ratio* ve *intellectus*’u ayrı değildir ve bu organın ruhî boyutu olan *kalp* da aynı şekilde akıl ile özdeşir. Modern psikoloji ile mukayese edildiğinde, Attas’ın vurgu yaptığı en önemli nokta, insanın içgüdü ya da organlarından birine indirgenmesini reddetmesi ve onu hem maddi hem de ruhî-latîf bir varlık olarak tanımlamasıdır.

Attas’a göre varlık hiyerarşik bir yapıya sahiptir (*meratib’ul- vücûd*). Buna göre varlıklar, ontolojik manada daha “yoğun” ve “çok”tan daha “az”a doğru sıralanan hiyerarşik bir yapıda bulunmaktadır. Tasavvuf anlayışı çerçevesinde varlıkların hiyerarşini açıkladıktan sonra, bir te’vil olarak Kur’ân’da varlıkların altı gün yaratılışının açıklamasını bu yönde getirir. İlk olarak al-hakk, isim ve sıfatlar, iç arşetipler (*ideal*) ve dış arşetipler. Ayet’in “*Ravasiye*” kelimesiyle ifade ettiği bu varlık, duman’dır (duhan) yani fizik ve metafizik arasında varlıklardır. Sonra, Mevla Teâlâ gök ve yeryüzünü çağırdığında itaatle geldikleri, onların bir potansiyel ve aktif güce sahip olduklarını gösterir. Sonra iki günde bu arşetipler ampirik dünyasına tahavvül edilir. “*Semaa’d-dünya*” kelimesi bunu ifade eder. Çünkü (yakın) manasına ifade eden “*dünya*” kelimesi, insanın duyularına yakın ve kavranabilen varlıklar ve bu varlıklar bir sembol ve ayet olduklarına ifade eder (s. 321-31).

E. ATTAS'IN DÜŞÜNCESİNİN GENEL HATLARI

Prof. Attas'ın kitaplarını kronolojik şekilde sıralarsak, düşüncesinde izlediği adımları görmemiz mümkündür. Akademik hayatının erken döneminde 1955'ten 1970'e kadar Tasavvuf, Malay Tarihi, Kültürü ve Medeniyetinin ağırlığında çalışmaları olan el-Attas, 1973'ten *Risalah untuk Kaum Muslimin (Müslüman Toplumuna Risale)* eseriyle başlayarak 80'lerin yarısına kadar İslâm düşüncesi, Müslümanların bunalım ve sorunları, Batı düşüncesi, Bilim epistemolojisi, Bilimin İslamileştirilmesi ve İslâm eğitiminin reformu konulu çalışmalarda bulundu. 1990'lar ve sonrasında ise çalışmaları İslâm Felsefesi, Metafizigi, Kozmolojisi ve Psikolojisi ağırlığında görülmüştür. Gerçi Attas'ın düşüncelerinin kesin bir şekilde dönemlendirilmesi mümkün olmasa da, eserlerinin kronolojisi dikkate alarak böyle bir sıraya konması geçerli olduğu kanaatindeyim.

1. Düşüncesinin Ana Konuları

a. Din, Dünya Görüşü ve Medeniyet

Attas tasavvuf ve edebiyatı, Malay tarihi, dili, kültürü ve medeniyeti mihverli ilk çalışmalarında Malay dünyası tarihinde İslâmiyet'in tesirini, Malay toplumunun dünya görüşü ve hayat biçimi üzerindeki etkisinin altını çizdi. Malay tarihini de bu değişimi esas alarak farklılaştırıp dönemlendirdi.

Raniri ve Fansuri hakkındaki iki tezi, adeta bu iki şahsiyet gibi Malay-İslâm düşüncesi tarihinin önde gelen temsilcilerini gün yüzüne çıkarması, Malay medeniyetini yeniden keşfetmesi ve Malaycanın bir medeniyet dili olarak yeniden inşa edilmesi düşüncesine vardı. İki âlimin faaliyet ve öğretilerinden bahsederken, İndo-Malay yahut *Nusantara*¹ takım adalarında İslâmîleşme sürecini kaydeder ve bu havzada gerçek anlamda değişimin İslâmîyet'in girmesiyle gerçekleştiği kanaatine vardı. Bu değişim, teknik ve mimari belirtilerle değil, İndo-Malay halkının arasında geniş bir şekilde dünya görüşünün dönüşümünü yansıtan edebiyatlardaki değişimin belirtileri ile saptanabilmesini savunur.² Nasıl Pirenne, Avrupa'da gerçek bir değişimin İslâmîyetin yayılmasıyla başlamış olduğu

¹ Nusantara, Güneydoğu Asya havzasında yer alan toprak ve adalar takımının, sene 1275'e ait eski ismidir. Bkz. <http://en.wikipedia.org/wiki/Nusantara>

² Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, s. 191-192.

tezini sürdüyse,¹ el-Attas da İndo-Malay dünyasını moderniteye kavuşturan etkenin - şarkiyatçıların söylemiş oldukları Batı emperyalizmi değil-, bizzat İslâmîyet olduğunu savunur. İlaveten, bu süreç Hamza Fansuri, Şemseddin Sumatrani, Nureddin Raniri ve Abdurrauf Singkili gibi yerli alimler ve halkın -pasif bir şekilde değil- aktif katılımlarıyla gerçekleşti. Çalışmalarının sonucunda Attas, Malay dili, edebiyatı, kültürü ve medeniyetinin İslâmîyet’le iç içe girmiş olduğu kanaatine vardı. Yani, Malay medeniyetinin özü ve ben idraki İslâmîyettir; Malay toplumu, Malay medeniyetinin yeniden inşa edebilmesi ve yaşadığı bunalımdan çıkabilmesinin yolu da kendi özüne, İslâmîyet’e dönmesidir. Bu düşüncenin “*Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*” (Malay Tarihi ve Kültüründe İslam) ve “*Risalah untuk Kaum Muslimin*” (Musliman Toplumuna Risale) kitaplarında kristalleştiği görülebilir.

b. Sekülerizm veya Modern Dünyanın Eleştirisi

Müslüman toplumunun sorunlarını incelemelerinde Attas, Müslümanların kendi kimliğinden uzaklaştığı, bünyesine yabancı ve uymayacak batı kültürünün egemenliği ve bu kültürün unsurlarının Müslümanların zihniyet ve günlük hayatında dehşet verici bir tahribat gerçekleştirdiğini gördü. Batı kültürünün ruhu ve özelliklerini sekülerizm kelimesinde toplayan Attas, onu analiz ettiğinde de Harvey Cox’ın *The Secular City* adlı eserinde geliştirdiği sekülerleşme mefhumunu esas almıştır.² Cox, sekülerliği, siyasi laikliğin ötesinde, felsefi ve kozmolojik bir duruş biçimi olarak tanımlar. Modern insanın kendini ve yaşam alanını ‘dünyevileştirmesi’ni gösteren sekülerizm ve sekülerizasyon, dini-metafizik öğretilerin ve öğelerin insanın dil ve düşünce evreninden uzaklaştırılması sürecini ifade eder.

Zamansal ve mekânsal olarak *şimdiliği* ifade eden “*seaculum*”dan türetilen seküler kavramının, İslâm düşüncesinde karşılığı bulunmamasından dolayı bu terim –ve buna benzer terimler- orijinal halinde bırakılarak tercüme edilmemesi gerektiğini düşünen Attas, tercüme edilirse de, olsa olsa “*el-hayat’üd-dünya*” yani *dünyevi hayat* -hem zamansal hem de mekânsal anlamında *yakın* bir hayat anlamına gelen- terimi ile karşılanmasını ileri

¹ Pirenne, Henry, *Mohammed and Charlemagne*, London, 1958, Attas’tan nakil: Attas, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, s. 7-10.

² Kalın, İbrahim, “*Seyyid Muhammed Nakib el-Attas*”, *Çağdaş İslâm Düşünürleri*”, Ed: Yrd. Doç. Dr. Cağfer Karadaş, Arasta Yayınları, Bursa 2003, s. 125; Attas, *Islam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 42-43.

sürmektedir.¹ Felsefî bir program olarak sekülerizm ve sekülerizasyon, Hristiyanlığı nasıl bir zarar uğratmışsa, İslâmîyet için de büyük bir tehdit oluşturmaktadır. Bu görüşte olan Attas’a göre, şimdiki Müslümanların zihninde seküler paradigmadan etkilenmiş olan Tanrı, din, vahiy, bilgi, insan, nefis, hürriyet, fazilet ve mutluluk gibi İslâm dünya görüşünün temel kavramlarının, asil İslâm anlayışı ışığı altında yeniden ele alınması gerekmektedir. Bu yenilik, yeniden inşa değil de, İslâm düşüncesi geleneğinde mevcut olan anlayışın modern dille yeniden ifadelendirilmesiyle, onu vuzuha kavuşturmak ve bu birikimi geliştirmek anlamındadır. Dış ve iç dünyamızın de-sekülerizasyonu ve sonra da İslâmîleştirme projesi böyle başlatılmalıdır.

c. Bilim Felsefesi, Bilimin Batılılaşması ve Batılılaşmaktan Kurtarılması

Bilim ancak dünya görüşü çerçevesinde üretilmesi mümkündür. Bir dünya görüşü olmadan hiçbir bilimsel faaliyet yürütülemez.² Sekülerizm, düalizm, hümanizm ve tragedya gibi özelliklere sahip olan Batı medeniyeti ürettiği bilime de bu özellikleri yansıtmaktadır. Bundan dolayı Attas, musluman toplumuna bilim borusuyla sıçrayıp yayılmış olan sekülerizmin -ki batı dünya görüşünün özellikleri bu kavramda toplanmıştır-, Müslüman zihinlerden arındırılması için, öncelikle bilimden başlanması gerektiğini vurgulamıştır.

İlk olarak Attas, bilimi değer-bağımlı (*value laden*) sistematik bir insanî çaba olarak görür. Bilimi bir yorumlama (tevil) eylemi olarak tanımlayarak, her bilimsel geleneğin belli ön-kabullerden hareket ettiğini savunur. Bir bilim geleneğini, “İslâmî” yahut “seküler” kılan, sahip olduğu felsefî çerçeve ve ön-kabullerdir.

Bilgi teorisinde Attas, klasik İslâm düşüncesini takip etmiştir. Bilgiyi eşyanın manasının his, akıl ve kalp melekeleri tarafından idrak edilmesi olarak tanımlar. Modern rasyonalizmin anlayışının tersine, anlam, nesneyi bilen öznenin a posteriori eklediği bir sıfat ve araz değildir. Nesneler, bilen öznenin yokluğunda dahi zimni bir anlama sahiptir. Böylece bilme sürecini, anlamın inşa edilmesi kadar, bilen ile bilinen arasındaki epistemik engellerin kaldırılması ve mananın ortaya çıkarılması olarak tanımlar. Başka ifadeyle, anlam, öznenin aklında ve tefekkür sürecinde üretilen ve daha sonra eşyaya atfedilen bir özellik değil; his, akıl yürütme

¹ Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 40 ve 63.

² Kant, dünya görüşü sistemi teşkil eden bu çerçeve *a priori* olarak adlandırır. Bkz. Açıkgenç, Alparslan, *Kavram ve Süreç olarak Bilginin İslâmîleştirilmesi*, Nesil Yay. İstanbul, 2003, s. 23-26; Ayrıca Bkz. Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, 199-205.

ve kalbi ilham gibi epistemik araçlarla ortaya çıkarılan, formüle edilen ve kamusal bilgi alanına aktarılan bütünlüklerdir.¹

Batılı bilginin şekillenmesi ve yayılması, Judeo-Hristiyan ve Helen-Roma kültürleri üzerine kurulu bir dünya görüşüne ve psikolojik algılamalarına göre olmaktadır. Bundan dolayı bilginin tarafsız ve değerden arındırılması mümkün değildir, özellikle İslâmîleştirilmeye çalışılan batılı bilgi ve bilim anlayışı, medeniyetinin temelinde yatan alt kültürlerin ruhunu ve karakterini özümsemediğinden dolayı değer yüklüdür. Bu nokta Attas’a göre, Müslümanların İslam’dan uzaklaşmasının nedenini oluşturması açısından önemlidir. “Müslümanların zihinlerine yabancı bir takım kavramlar karışarak yerleşmekte, düşünce ve muhakemeyi etkilemektedir. Bu etki, Müslümanların İslam’dan uzaklaşmasına neden olmaktadır. Bu da Müslümanın halifetullah olarak yeryüzündeki görevlerini ihmal etmesine yol açmaktadır.”² Attas’a göre, kökleri bilim devrimine ve Aydınlanma hareketine giden modern Batının ürettiği bilgi ve bilme biçimleri, özünde sekülerdir ve İslam’ın temel kabulleriyle çatışma içerisindedir. Bu seküler bilgi, modern bilimden eğitim sistemine, film sanayiinden uluslar arası kuruluşlara kadar çok geniş bir kurumlar ağı tarafından üretildiği ve norm olarak takdim edildiği için, batılı olmayan toplumlar ve özellikle İslâm dünyası için entelektüel bir tehdit ve meydan okumadır. Bu yüzden Attas, hem çağdaş batı düşüncesiyle diyaloga girmenin hem de İslâm tefekkür geleneğini yeniden ihya ve inşa etmenin ön şartı olarak “bilginin Batılılaşmaktan kurtarılması” (*de-westernization of knowledge*) gerektiğini müdafaa eder.³

İslâm biliminden kastettiği İslâmî bir bilim felsefisidir. Yöntemi ne İsmail Faruki, Seyyid Hüseyin Nasr ve Fazlurrahman gibi düşünürlerinkine, ne de Pakistan veya Hindistan’daki bazı kişilerde olduğu gibi İslâmî bilimin cehennemin sıcaklığını bulmaya veya cinlerin yapısını çözmeye çalışmalarına benzer.⁴ Attas, modern bilim keşifler ile dini inancın yüzeysel bir şekilde telif edilmesine karşıdır. Metafizik hakikati bünyesinde barındıran dine, bilimsel tecrübi bir temel bulma çabasının ürünü olan ve İslâm dünyasındaki din-bilim söylemini

¹ Kalın, *A.g.m.*, s. 129.

² Uyanık, Mevlut, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999, s. 162.

³ Kalın, *A.g.m.*, s. 126.

⁴ Attas, “*İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*”, *Doğudan Batıdan Uluslararası Konferansı Dizisi I*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Ekim 1995- Mayıs 1996, s. 218.

derinden etkileyen “bilimsel tefsir hareketi”, hatalı bir ön kabulden hareket ettiği için reddedilmelidir. “Aşılama” ve “aktarma” yöntemiyle bilgiyi İslâmileştirmeye çalışmak, yeni bir bilgi ve kimlik krizinin doğmasına yol açar. Bununla Attas, genel olarak Batıda doğup gelişmiş sosyal bilimlerin ve felsefenin sunduğu kavramsal modellerin köklü bir eleştiriye tabi tutulmasını kasteder.¹

d. İslâmî Eğitim ve İslâm Üniversitesi Modeli

Suudi Arabistan’ın Cidde kentindeki İslâm Sekreteryası tarafından basılan 15 Mayıs 1973 tarihli bir ankete verdiği cevapta Attas bu düşünceleri ileri sürmüştür. Dünya çapında tüm Müslümanların bugün karşılaştıkları sorunlar, politik, ekonomik, bilimsel-teknolojik olmaktan ziyade karışık ve bozuk bilgiden kaynaklanmaktadır. Bu diğer sorunlar bozuk bilginin uzantılarıdır. Bu sebeple gerçek İslâm dirilişinin eğitimden ve özellikle üniversite öğretiminden başlaması gerekir. Bunun için Attas Müslüman bilginlerden oluşacak bir konferans düzenlenmesini ve burada İslâmî bilgi anlayışının araştırılıp, bunun, kurulacak bir üniversitede uygulanmasını önerir. “*Bilim hakkında İslam’ın bilgi anlayışı üzerinde odaklı ve ayrıntılı araştırmanın yürütülmesi; ki bunun için, İslâm üniversitesi kurulacak bu vasıta ile şu kavram ve mefhum yayınlanacaktır*” der.²

Nakib el-Attas, terbiye ve ta’lim kavramlarının İslâmî eğitimi tam manasıyla anlatamadığını, bunu en güzel şekilde te’dip kavramıyla ifade edebileceğimizi söylemekte ve “Eddebeni Rabbî fe ahsene te’dîbî” hadisine atıfta bulunmaktadır. Eğitim için de edeb kökeninden gelen “te’dîb” terimini önermiştir. Te’dib kavramı bilgi ile ahlaki, akıl ile kalbi, vahyi ile kesbî bilgiyi birleştirmeyi hedefler. Edep hem eğitimin gayesi hem de aracıdır. Eğitimde öncelik öğretmene yahut müfredata değil, öğrenciye ve onun zihni, ahlaki-manevi ve kişilik gelişimine verilmelidir.³ İslâm Üniversitesinin malum modern üniversite ile farkı: farklı bir değerler hiyerarşisi, epistemoloji ve insan anlayışı, özetle farklı bir dünya görüşü üzerinde kurulu olmasıdır.⁴ Batı Üniversite sistemi parçacı bir anlayış takdim etmektedir. Halbuki bütüncül bir yaklaşım tevhid ile uyum içinde olacağından İslâmî eğitim anlayışına daha uygundur.

¹ Kalın, *A.g.m.*, s. 127.

² El-Attas’ın 15 Mayıs 1973 tarihli mektubu. Wan Daud, *A.g.e.*’in içinde, s. 305.

³ Attas, *A.g.e.*, s. 64.

⁴ Kalın, *A.g.m.*, s. 132.

e. Tasavvuf, İslâm Metafiziği, Kozmolojisi ve Psikolojisi

İslam'ın entegral bir dünya görüşüne sahip olduğunu düşünür Attas. Dünya görüşünün özünde metafizik yatar. Metafizik bütüncül bir sistem olarak vahiy ve aklî olanı (*vehbî* ve *kesbî* bilgiyi) tecrübi olanla birleştirir ve böylece modern düşüncenin indirgemecilik tuzağından kendini muhafaza eder. Ona göre metafiziğin görevi, fizik bilimlerin vaaz ettiği varlık alanlarını yorumlamak değil, eşyanın ontolojik manasını, içinde bulunduğu ilişkiler ağını ve hiyerarşik şemasını ortaya çıkarmaktır. Attas'ın savunduğu diğer görüş, varlığın hiyerarşik bir yapıya sahip olduğudur (*meratib'ul- vüçûd*). Buna göre varlıklar, ontolojik manada daha “yoğun” ve “çok”tan daha “az”a doğru sıralanan hiyerarşik bir yapıya sahiptir.¹

İnsanın tabiatı konusunda ise Attas, klasik şemayı takip ederek, insanı ruh ve bedenden mürekkep bir varlık olarak tanımlar. İnsanın ayırtedici vasfı, ona Allah'ın isimleri öğretmesidir diyen Attas, ayetindeki isimler” ile “ eşyanın hakikat bilgisi”ne işaret ettiğini söyler. Attas, sunduğu beden-nefs-akıl-ruh analizini hem Kur'ân'a hem de geleneksel düşünceye dayandırıldığını söyleyerek, bu şemanın çağdaş bir İslâmîepistemolojinin ve psikolojinin oluşturulmasında hayati bir role sahip olduğunu savunur. Modern psikoloji ile mukayese edildiğinde, Attas'ın vurgu yaptığı en önemli nokta, insanın içgüdü ya da organlarından birine indergenmesini reddetmesi ve onu hem maddi hem de ruhî-latîf bir varlık olarak tanımlamasıdır.² Attas'a göre Müslüman düşünürlerin modern psikoloji karşısında yaşadığı zihni bölünme ve karmaşa, geleneksel nefis ilminin çağdaş bir dille yeniden ifade edilmesini zorunlu kılmaktadır.

Klasik düşüncenin geliştirdiği nefis ilmi, bir tarafta ontoloji ve kozmoloji, öte tarafta epistemoloji ve ‘psikoloji’ ile yakından irtibatlı olduğundan, Attas, psikoloji kelimesini, ‘nefs ve ruh ilmi’ manasında kullanır. Bu manada psikolojinin alanına yukarıda işaret edilen epistemolojik konuların yanı sıra, nefis ve dereceleri, tezkiye, kalbi bilgi, ahlak, fazilet ve mutluluk gibi meseleler de girer.³

¹ Kalın, *A.g.m.*, 127-8.

² *A.g.m.*, 130.

³ *A.g.m.*, 130.

2. Hulasa

Attas'ın düşüncelerini bir kelimeyle özetleyecek olursak o kelime İslamileştirmedir. Büyük düşünürlerin hemen hemen her birinin fikir serüveninde bir dönüşüm noktası izlenmektedir. İlmi birikimleri oluşur ve zamanı gelince bu birikimler yeni bir formüle dönüştürülür. Söz konusu olan dönüşüm de genelde düşünürlerin kırk yaşlarında olagelmıştır. İslâm müceddidlerinden Ebü'l-Hasan el-Eş'ari'nin mu'tezile hırkasını çıkarıp ehlisünnet akidesini savunmaya başlaması kırk yaşlarında oldu.¹ El-Ghazali, Nizamiye okulunu bırakıp Kudüs topraklarına kendini bulma çabasındaki hicreti, kırk yaşlarındaydı.² Batı'dan August Comte³ ve Karl Marx⁴ gibi düşünürler de benzer olaylar yaşamışlardır.

El-Attas da, 1931'de doğan Attas, kırk yaşlarına geldiği 1970'te yazdığı Malay İslâm tarihi felsefesi konulu “*İslâm Dalam Sejarah dan kebudayaan Melayu*” ve sonraki yazılarının çekirdeği sayılan “*Risalah untuk Kaum Muslimin*” eseri, İslâmîleşme ve İslâmîleştirme

¹ Ebu'l-Hasan el-Eş'ari, Doğum: Basra, H 260, Ölüm: H 324. H 300 (912-13) yılı civarında bir Cuma günü Basra Camii'nde Mu'tezile'den ayrılıp Ehl-i sünnet'e intisap ettiğini ilan etti. (Abdul Hamid, İrfan, “*Eş'ari, Ebu Musa*”, İslâm Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul 1995, Cilt. 11, s. 444.)

² Ebu'l-Hanid el-Ghazali; Doğum: Tus, H. 450, Ölüm 505. Sene 488 Receb'inde başlayan şüphe krizi giderek psikolojik depresyonlara hatta fizyolojik rahatsızlıklara yol açtı. Nizamiye medresesindeki mevkiini kardeşi Ahmed el-Gazzali'ye bırakarak 488 yılında Zilkade ayında Bağdat'tan ayrıldı. (Çağrı, Mustafa, “*Gazzali*”, İslâm Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı, Cilt 13, İstanbul 1996, s. 489-492.)

³ Comte'un yakın arkadaşının anlatımına göre, üç hal teorisini ortaya koymadan önce, birkaç gün odasına kapanıp derin düşüncede bulunmuştu. Pozitivizm kuramını bahseden kitabı “*Cours de philosophie positive*” kitabının I cildi, 1830 senesinde, yani kırk yaşlarında yayımlandı. 1789'de doğan Comte, 37-38 yaşı arasında (1826-27) bir zihinsel bunalım yaşadı. 1829'da 40 yaşına geldiğinde yine pozitivizm derslerine başladı ve 1830'de pozitivizm kursları kitabını çıkardı. (Hayat ve eserleri hakkında Bkz. Aron, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Kırmızı Yay, İstanbul, 2007, s. 116-117)

⁴ Karl Marx, tahsil ettiği fikirleri diyalektik tarihsel materyalizm kalıbına sokmaktan önce, aynı şekilde birkaç gün kapanıp, derin düşüncede bulunmuştu. Yine teorilerinin alt yapısı olan bu düşünceleri ihtiva eden yazılarının tarihi, 1859'dur, kırk yaşlarına denk gelmiştir. Marx, 1818'de doğdu. 1852-1857 arasında çalışmaları bir kenara bırakır. 1857-58 yılları arasında ekonomik incelemelere yeniden başlar, ve 1859'da (yaşı 41'de) ekonomi politişinin eleştirisi yapıtını çıkarır (Hayat ve eserleri hakkında, Aron, 2007, s. 193-194). Aron'un, Marx'ın yaşamının ikinci dönemi olarak adlandırdığı bu dönemde Marx, filozof olmaktan çıkıp, iktisatçı ve sosyolog olmaya yönelmiştir. Bu dönemde iki önemli eserini yazdı: “*A Contribution to the Critique of Political Economy*” ve başyapıtı “*Capital*” (Aron, 2007, s.137-138). Ekonominin eleştirisi kitabının önsözünde yine, tarih akışı ekonomik gelişmelerle bağlı olduğu teorisini ortaya atıp, tarihin materyalist anlayışı özetlemektedir. Bu dönemde Marx British Müzesinde çalışmıştır. Bu sırada daha sonra *Das Kapitalis* adı altında yayınlayacağı kitabının taslakları ile meşguldü. Ölümünden sonra yayınlanan fikrin ana hatları ve *Artı-Değer* teorileri dahil olmak üzere önemli fikirleri bu taslakta bulunmuştur (http://www.all-art.org/world_literature/marx1.htm).

tezinin ocağı olduğu kanaatindeyim. İslâmîleştirme de onun düşüncelerinin merkez kavramıdır.

Erken dönemlerde Malay dünyasının tasavvuf edebiyatı, tarihi ve kültürü ve Malay dünyasının İslâmîleşme tarihi hakkında çalışmaları ile Attas'ın düşüncesinde İslâmîleşme olgusunun kristalleşmesi netleşmiştir. Attas, Malay dünyasının İslâmîleşmesini iki aşamaya ayırdı: Hamzah Fansuri öncesi, ki bu dönem fıkıh veya İslâm hukuku eksenli olup, Malay dünyasının dış hayatının İslâmîleşmesi olduğunu yorumlar. İkinci aşama ise Fansuri ile beraber tasavvuf öğretilerin Malay dünyasında yayılmasıyla başlar. Bu aşama önceki aşamanın tamamlama parçasıdır. Bu aşamada Malay halkının iç dünyasının İslâmîleşmesi olarak Malay halkının dünya görüşü şekillenir ve bu oluşum Malay İslâm medeniyetinin zemini oluşturur ve böylece gerçek anlamda bu havzada İslâm medeniyetinin oluşumu bu aşamada başlar.

İlerideki çalışmalarında Attas, Müslümanların yaşadığı çıkmazları gözler. Ona göre Müslümanların bunalımı öz ve zihniyet karışıklığında kaynaklanır. Ki bu karışıklık batılılaşmanın ta kendisidir. Ona göre, İslâmiyet'e ters düşen batı medeniyeti Müslümanların zihniyetinden arındırılması gerekir ve bunun yolu da dil ve bilimin İslâmîleştirilmesi gerekmektedir. Çünkü sekülerizm, siyasi düzen olmaktan ziyade bir felsefe programıdır. Bilimin İslâmîleştirilmesi ise eğitim sisteminin İslâmîleştirilmesi ile gerçekleştirilir. İlerideki İslâm ve Batı felsefesi arasındaki karşılaştırmalı incelemeleri bu sorunun daha net bir şekilde kavranması çabasıdır.

1990'lardan başladığı İslâm kozmolojisi, metafiziği ve psikolojisi mihverli çalışmaları ise İslâm dünya görüşünün temel kavramları yeniden formüllendirilerek İslâmîleştirmenin nosyonlarını belirleme ve izah etme çabası olarak değerlendirilebilir. İslâm dini insanın fitratıdır; insanı insan kılmak için indirilmiştir. İslâm metafiziği ve tasavvufu, Attas'a göre, İslâmiyetin ihsan makamında yaşanabilmesi için bir zarurettir. Sahinin 60'lardaki ilk çalışmalarındaki söylemi gibi, tasavvuf İslâmîleştirmenin zirvesidir.

Çağdaş İslâm düşünürleri arasında modernizm-sekülerizm karşıtı ve gelenek yanlısı öne çıkan Attas'ın tefekkür örgüsü, felsefî-irfânî kaynaklardan beslendiği için kayda değer bir derinlik arz eder. Gazali'nin kalam, felsefe, ve İsmaili düşünce aracılığıyla yaygınlık kazanan dogmatik teoloji, indirgemeci rasyonalizm ve siyasetin emrindeki felsefî söylemlere karşı,

tasavvuf ve şer'i ilimler merkezli "orta yol" arayışı, Attas'ın eserlerinde yeni bir ifade tarzı bulur.¹

Wan Daud, *Al-Attas: Gerçek bir düşünür ve reformcu* makalesinde, Attas hakkında Fazlur Rahman'ın görüşünü nakletmektedir.² Fazlur Rahman büyük bir düşünürün birkaç kriterlerini ortaya koymuştur, bunlar: Merkezi bir düşünceye sahip, ki bu düşünce dünya görüşünden (*worldview*) ibarettir. Var olan problemler de bu bakış açısından değerlendirip bir çözüm üretir. İkincisi, unutulmuş veya yanlış bir şekilde kavranmış olan hakikatin yeniden ortaya koyup onun hakkında aydınlamalar sunar. Bu kriterlerle Fazlur Rahman, Attas'ı dahi bir düşünür olarak anar.³ Jennifer M. Webb de (ed), *Powerful Ideas: Perspectives on the Good Society* (Melbourne: the Cranlana Programme, 2002), kitabında, Platon'dan başlayarak John Rawls'la biten 45 önemli düşünürün arasında listelemiştir. Bu kitapta, el-Attas "*The Dewesternization of Knowledge*" eseriyle Batı düşüncelerini tenkit etmekte orijinal bir fikir sahibi olduğu şeklinde değerlendirilerek insanlık tarihinde büyük düşünceler sahibi olarak nitelendirildi.⁴

F. SOSYAL VE AKADEMİK KATKILARI

Burada kastettiğimiz katkılar, sosyal hayatta hayata geçirilen somut yapıtlarıdır. Prof. Attas'ın parlak düşünceleri sadece kağıtlar üzerinde kalmamış, onu yayma ve somutlaştırmaya gayretle çalışmıştır. Devlet adamlarına danışmanlık yapmasının yanı sıra neslin yetiştirilmesi için ilmi kurumlar kurmuş, sosyal hareketlere akıl hocalığı yapmış ve diğer düşünörlere ilham kaynağı olmuştur. Dato' Seri Anwar İbrahim, Sıddık Fazıl, Osman Bakar, Muhammad Affandi Hassan ve Fuad Hassan ve diğerleri, şimdiki Malezya'nın entelektöel ve siyasetçileri Attas'ın yazıları ve öğretilerinden büyük oranda etkilenen insanlardır.⁵

¹ Kalın, *A.g.m.*, s. 133.

² Bkz. Wan Daud, "*Al-Attas: A Real Reformer and Thinker*", Knowledge, Language, Thought and the Civilization of Islam, (Ed). Wan Mohd Nor Wan Daud ve Muhammad Zainy Uthman, Johor Bahru, UTM Press, 2010, s. 13-58.

³ Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, (Albany, New York: SUNY Press, 1975), s. 13. (Wan Daud'tan nakil, *The Educational Philosophy of Attas*, s. 15)

⁴ Wan Daud'tan nakil. Bkz. Wan Daud, *A.g.m.*, sy. 38.

⁵ Wan Daud, *A.g.e.*, s. 20.

1. Malay Dili, Edebiyatı ve Medeniyeti Araştırmaları Sahası

1965'te Malaya'ya döndüğünde Malay dünyasında SOAS'tan felsefe alanında doktora unvanını taşıyan nadir akademisyenlerdendi. Malaya Üniversitesi Malay Dili ve Edebiyatı Bölümü başkanı olduğunda üniversitede Malay dilinin kullanılmasına mücadele etti ve bu mücadelede başarılı oldu.¹ 1970'te Malezya Milli Üniversitesi'nin kurulmasında yer almıştır.² Malay Medeniyetini gün ışığına çıkarmak üzere Malay dili ve edebiyatı araştırmalarının canlandırması için uğraşmış ve Malezya yüksek öğretiminde Malay dilinin eğitim dili olarak kullanılmasına çaba göstermiştir.³ 1957'de modernize arzusuyla yeni hükümetin Malay dilinin Arap alfabesiyle yazılmasının kaldırılmasına, İslâmileştirmenin en önemli aracının kaybolmasına yol açabileceği için hükümete bu girişiminde sert tepkiler verdi.⁴ 1970'de bu mücadelenin meyvesi olarak Arap alfabesi yeniden kullanıldı.⁵

1972'de Attas, Malay dili, edebiyatı ve kültürü araştırmalarında lisansüstü eğitim programı sunmak ve bu alanda bir merciiyet olmak amacıyla Malezya Milli Üniversitesi'nde Malay Dili, Edebiyatı ve Kültürü Enstitüsü'nü kurdu. 1992'de Malay felsefesi, inanç, maddi kültür, kimlik ve Malay dünyasının yaşam ve kozmolojisi konularını kapsamak üzere bu enstitü Akademi Tamadun Melayu (ATMA: Malay Dünyası ve Medeniyeti Enstitüsü) ismini aldı.⁶ Bu enstitünün müdürlüğünü ve Malay Dili ve Edebiyatı profesörlüğü görevini yüklenirken Attas, Malay araştırmalarında yeni ufuklar açmıştır. Ona göre Malay tarihini okumak Malay dünyasının İslamiyet'i benimseme serüvenini ve İslamiyetin Malay Medeniyetinin yükselişindeki rolünü izlemek demektir. Çalışmalarında Attas, İslâmîyetin yöresel dile ve kültüre hatta dünyadaki tüm dil ve kültürlerle katkı ve etkisini ortaya koyar. Bu düşüncelerle el-Attas Malay halkından İngiliz etkisini hafifleterek kendi özüne ve İslamiyet'e dönmesini sağlamıştır.⁷

¹ Zainy Uthman, *A.g.m.*, s. xviii.

² Wan Daud, *A.g.e.*, s. 301.

³ Wan Daud, *A.g.e.*, s. 6.

⁴ Ramayulis, *Filsafat Pendidikan Islam*, s. 301.

⁵ Uthman, *A.g.m.*, s. xxiv.

⁶ http://www.atma.ukm.my/index.php?option=com_content&view=article&id=2&Itemid=2&lang=en

⁷ Wan Daud, *A.g.e.*, s. 6; Ramayulis, 301; Ayrıca Bkz. el-Attas, *Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, Kuala Lumpur, 1972.

2. İslâm Düşüncesi ve İslâmî Eğitim Sahası

Attas'ın İslami eğitim konusuna ilgisi Cidde'deki İslâm Sekreterliği'nin İslam âleminin sorun ve ihtiyaçları hakkındaki soruşturması ardından yaptığı çalışmalarla belirginleşti. Ona göre İslâm âleminin bunalımdan çıkması için ihtiyacı: Bilimin İslami kavramlar çerçevesinde detaylı bir araştırmasının yürütülmesi ve bunun amacı da İslam üniversitesi kurulup, bu vasıta ile yeni kavram ve mefhumların yayınlanmasıdır.¹

2.a. Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesi (IIUM: International Islamic University Malaysia)

Malezya Uluslararası İslâm Üniversitesi el-Attas'ın fikri ürünlerindendir. Nisan 1977'de Mekke'de yapılan ilk İslâmî Eğitim konferansında konuşmacı ve aktif bir katılımcı olarak bulunan Attas, bu konferansta İslâm dünyasının en temel probleminin ilim problemi olduğunun altını çizdi. Bilim epistemolojisi ve İslâmî eğitim hakkındaki “*Preliminary Thoughts on the Nature of Knowledge and the Definition and Aims of Education*”² adlı makalesiyle başlayarak Uluslararası İslâm Üniversitesinin kurulması fikrini ortaya attı. İslâmî eğitimin nosyon ve hedefini çizmek üzere atölye komisyonunun başında görev aldığı anda sunduğu fikir ve düşünceler İslâm Üniversitesinin hedef ve objektifi olarak kabul gördü.³ Bu konferansın tavsiyesi üzerine Malezya Başbakanı Dato' Seri Dr. Mahatir Muhammed uluslararası üniversite kurmak için ilk adımlar attı.⁴

2.b. Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü (ISTAC: International Institute of Islamic Thought and Civilization)

¹ El-Attas'ın 15 Mayıs 1973 tarihli mektubu. Wan Daud, *A.g.e.*'in içinde, s. 305.

² Bu makale, *Aims and Objectives of Islamic Education* adlı kitapta yer almıştır. Bkzç Al-Attas [ed.], *Tujuan dan Objektif Pendidikan Islam, (Aims aims and objectives of Islamic Education, Malayca tercümesi)* Dewan Pustaka dan Bahasa, Kuala Lumpur, s. 3-38.

³ Abdul Samad, Nik Roskiman, “*Siapa Pencetus Universiti Islam?*”, *al-Hikmah Dergisi*, 6. Yıl, 1. Sayı, ISTAC Forum, Kuala Lumpur, 2000, s. 28-29.

⁴ *A.g.m.*, s. 32. Ayrıca bkz: *IIUM in Brief*, IIUM Undergraduate Prospectus 1996, 1. (*The Prime Minister of Malaysia, Dato' Seri Dr. Mahatir Mohamad, took the initiative to establish the university on the recommendation of the first World conference on Muslim Education held in Makkah in 1977*)

el-Attas'ın 1991'de kurduğu ISTAC, İslâm düşüncesinin somut şeklidir. İslâm üniversitesi modelinin daha net bir şekilde icra edilmesi niyetiyle ISTAC'ı kurduğunda Attas, Enstitü'nün her türlü plan ve tasarımını öngörmüş, kampüs ve çevresinde İslâmî sanat ve mimari ilkelerini uygulamaya koymuştur. ISTAC'ın ders programlarını kendisi yapmış ve dünya çapında İslâm araştırmalarında önde gelen bir kütüphane olan ISTAC'ın kütüphanesini de kendisi kurdu. ISTAC kampüsü, İslâm'ın bütüncül dünya görüşünün somut yansımasıdır. Prof. Seyyid Hüseyin Nasr, arkadaşına gönderdiği mektupta ISTAC mimarisi hakkında düşüncesini şöyle aktarmaktadır: *“Enstitü şaşırtacak kadar güzeldir, kesinlikle o, son yıllarda İslâmî mimari bakımından inşa edilmiş en başarılı binalardandır.”*¹ Kanada'nın Carleton Üniversitesi mimari profesörü Gulzar Haider bu İslâm mimarisi eserinin üzerinde şöyle konuşmuştur:

*Aniden farkettim ki “dünya aynasında tecelli eden fani şekiller”den bahsederken Profesör (Seyyid Nakib el-Attas'ı kastediyor) aslında -bakir doğanın (tüm) görüntülerinden; insanoğlu tarafından algılanan ve inşa edilen geçersiz siparişlere, matlık ve saydamlıklara, ışığın varlığı ve yokluğuna, mekanlara ve yönler, geometri ve arabeske, sessizlik ve sese, ağaçlara, bitkilere, çiçeklere ve kokulara kadar- bütün bir yelpazeyi (spektrum) kuşatmaktadır... Aslında hissettiğim şey O'nun öyle bir mimari istediği idi ki bu mimari “İlahi Güzellik ve Heybet”in aydınlatıcı tecellilerini kabul etmeye yatkın, eğilimli ve hazır olmaya teşvik eder ve cesaretlendirir.”*²

3. Gençlik ve Entelektüel Hareket Sahası

Attas'ın İslâm ile Malay tarihi, kültürü ve kimliği arasındaki ilişkiye dair söylemleri toplumun dikkatini çeker, özellikle de üniversite öğrencilerinin. Bu gençler Attas'ın entelektüel rehberliğiyle entelektüel İslâmî örgütler kurmuşlardır. Söz konusu kurumların bazıları: ABIM (Angkatan Belia Islam Malaysia: Malezya İslâm Gençlik Hareketi), GAPIM (Gabungan Penulis Islâm Malaysia: Malezya İslâm Yazarlar Birliği) ve ASASI'dir (Akademi Sains Islâm Malaysia: Malezya İslâmî Bilim Akademisi).³

3.a. Malezya İslâmî Gençlik Hareketi (ABIM: Angkatan Belia Islam Malaysia)

¹ S. H. Nasr'ın Ekselansları Aga Khan'a 21 Temmuz 1993' tarihli mektubu. Mektubun kopyasını el-Attas'a da göndermiştir. Bkz. Wan Daud, *The Educational Philosophy of Attas*, s. 8.

² Gulzar Haider, *“On the Crest of the Hill: The International Institute of Islamic Thought and Civilization Kuala Lumpur”*, Arts & the Islamic World, No. 21, Spring 1992, s. 15; Wan Daud, *The Educational Philosophy*, s. 7-8.

³ Wan Daud, *A.g.e.*, s. 20 ve 300; Uthman, *A.g.e.*, s. xxiv.

Raymond L. M. Lee'ye göre geçen yüzyılın son çeyreğinde Malezya'da etkin üç yeni dini hareket vardır: ABİM, Dar'ul-Arqam ve Tebliğ Cemaati. Bu hareketler 1980'den sonra Malezya devletinin resmi kurumlarını İslâmileştirmesinin baş aktörleridir.¹

ABİM 1971'de Malezya Müslüman Öğrenciler Birliği üyesi öğrenciler tarafından kuruldu. Mohamad Natsir (Eski Endonezya Başbakanı), Dr. Ahmad Tontoji ve Prof. Seyyid Nakib el-Attas gibi -kökten dinci değil- ılımlı olarak tanınan yerli İslâmî liderlerin² yanında, Hasan el-Benna, Seyyid Kutub, Muhammed Kutub, Mevdudi, en-Nedvi, Fethi Yakan, Said Havva, Melik Bin Nabi, İsmâ'il R. el-Faruki gibi lider ve düşünürler bu gençlere ilham kaynağı olmuşlardır.³

3.b. Malezya İslâmî Yazarlar Birliği (GAPİM: Gabungan Penulis Islâm Malaysia)

GAPİM Kuala Lumpur'da 30 Mayıs 1976'da kuruldu. Kurucuları, büyük oranda ABİM'e intisap eden yazar ve İslâm edebiyatı sevenleridir. Bunların yanı sıra: Osman Abu Bakar, Kamaluddin M. Zain, İbrahim Ali, Surhadi Dasuki, Amaludin Darus, Baharuddin Latif, Ahmad Azam, Suhor Hussein, Anas K. Hadimaja, Nakhaie Haji Ahmad ve Abdur Rahman Rukaini'dir.⁴

3.c. ASASI (Akademi Sains Islâm Malaysia)

Mayıs 1977'de sosyal bilimler ve insan bilimleri akademisyenlerine yönelik kurulan ASASI, gittikçe tüm bilim adamlarını kapsamak üzere genişledi. Genel olarak kuruluşunun amacı: İslâm dünya görüşü çerçevesinden bilime katkıda bulunmak, bilimi geliştirmek ve hatta yeni bilimcileri yetiştirmektir. Şu an bu kurumun bilim adamları ve akademisyenlerden yaklaşık 300 üyesi bulunmaktadır.⁵ ABİM ve ASASI'nin logosu Attas'ın tasarımıındandır.¹

¹ Lee, Raymond L. M., "The State and New Religious Movements in Malaysia", Oxford Journal of Sociology of Religion, Vol. 55, No. 4, Oxford University Press, s. 473-479; ve Güneş, Hürşit, "Türkiye Malezya olur mu? -1", Milliyet Gazete: Salı, 02 Ekim 2007, (<http://www.milliyet.com.tr/2007/10/02/yazar/gunes.html>);

Ayrıca Bkz.: (http://www.islamulkeleri.com/makale/makale_detail.asp?id=89)

² Mohd Fazli Husain, "Konsep Non-partisan Dalam Perlembagaan ABİM", Fakulti Syariah, APIUM,1996. <http://www.anwaraidc.com/?p=316> sitesinin içinde.

³ Fadzil, Dato' Dr. Siddiq, "Imbauan 40 Tahun ABİM: Menoleh Masa Lalu, Menyorot Masa Depan", ABİM toplantısında konuşması: <http://www.abim.org.my/component/content/article/22-artikel-pilihan/206-imbauan-40-tahun-abim-menoleh-masa-lalu-menyorot-masa-depan.html>

⁴ Malezya Dil ve Kütüphaneler Divanı sitesi: <http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=azam&d=8>

⁵ ASASI'nın sitesi: <http://www.kesturi.net/tentang>

3.d. INSISTS: Institute for the Study of Islamic Thought and Civilizations (İslâm Düşüncesi ve Medeniyeti Araştırma Enstitüsü)

INSISTS Muharrem 1424 (2003)'te Kuala Lumpur'da ISTAC'ta okuyan Endonezyalı öğrenci ve hocalar tarafından kurulan akademik bir vakıftır.² Kurulmasının amacı: Müslümanların karşılaştığı problemlerle paralel bir şekilde ilim, eğitim, tarih, medeniyet, siyaset, iktisat ve diğer sosyal bilimler alanlarının sorunlarının hakkında İslâm düşüncesi ve medeniyetinin hazinesinin bilgi birikimi, kuramları ve metodolojilerini yeniden keşfetme, aydınlatma ve yeniden ifadelendirmesidir; Batı paradigmasından arındırılmış İslâmî dünya görüşünden hareket ederek daha kapsamlı bir İslâm düşüncesi çerçevesini geliştirme ve ortaya koymak; İslâm dışı unsurlardan etkilenen İslâm söylemlerine karşı köklü bir İslâmî cevap vermektir.³

Watson, Oxford Üniversitesi'nin İslâmî Araştırmalar dergisinde yayınladığı "*Islamic Books and Their Publisher: Notes on the Contemporary Indonesian Science*" adlı makalesinde, INSIST'in yayınladığı *Islamia Dergisi*'nin Endonezya'daki İslâmî araştırmalara yeni bir renk katmış olduğu tespiti dikkat çekmektedir. Ona göre el-Attas'ın görüşlerine saygı gösteren bu dergi liberal bakışı sorgulama aracı vaziyetindedir. İlk sayısında bu dergi "Hermenötik ve Kur'ân tefsiri ile karşı karşıya" adlı makalede Dilthey, Gadamer, Habermas, Husserl, Heidegger ve John Hick gibi düşünürlerle gönderme yaparak modernist yaklaşımı eleştirdi. Zararlı Batılı akademik unsurlar olarak gördükleri düşüncelerin eleştirmesinde orijinal Batı metinlerindeki hatalara işaret ederek yerel İslâmî düşünce camiasında daha geniş bir eğilim akımı sergilemektedir.⁴

¹ Wan Daud, "*Al-Attas: A Real Reformer and Thinker*", Knowledge, Language, Thought and the Civilization of Islam, Penerbit UTM, Selangor, 2010, s. 34

² Husaini, Dr. Adian, "*Catatan Untuk 7 Tahun INSISTS: Dari Tradisi Ilmu ke Peradaban Islam*" (INSISTS'in 7 Yıl Notu: İlim Geleneginden İslâm Medeniyetine), insistsnet.com:

http://www.insistnet.com/index.php?option=com_content&view=article&id=108:dari-tradisi-ilmu-ke-peradaban-islam-catatan-untuk-7-tahun-insists&catid=1:adian-husaini

³ INSISTS'in Profili için:

http://www.insistnet.com/index.php?option=com_content&view=article&id=12&Itemid=2

⁴ Watson, C. W., "*Islamic Books and Their Publisher: Notes on the Contemporary Indonesian Scene*", Journal of Islamic Studies, Oxford University, vol. 16, sayı 2, 2005, s. 202-203

İKİNCİ BÖLÜM:

EL-ATTAS'IN DİN VE MEDENİYET ALGISI

Din ve medeniyet toplumun iki büyük olgusudur. Tarih boyunca din-medeniyet ilişkileri dikkate değer ve üzerinde durulması icap eden tezahürler göstermiştir. Dünyanın çeşitli toplumlarının söz konusu bu ilişkiye bakış açısını ayıran nokta dinin menşei, mahiyeti ve buna ilişkin kabullerin doğurduğu işlevsel alandır. Müslüman toplumun dışında, - Durkheim'in totemizm üzerindeki inşa ettiği tezinde olduğu gibi- din, bir toplum veya kültürün ürünü olarak kabul edilir.¹ Müslüman toplumunda ise din semavi olup kültürü doğurur/yönlendirir. Attas da bu hususun altını dikkatle çizer. Çünkü, insanoğlunun her türlü üretim faaliyetlerini gösteren kültür/medeniyet ile bu faaliyetlere yön veren değerlerin kaynağı olan din arasındaki münasebetin menşei ve işlevsel bağı üzerine farklı görüşleri arasındaki temel ayrım noktası, tarihin gelişmesi ve bu gelişmenin bir zorunluluğu olarak meydana gelen değişim çerçevesinde ele alındığı takdirde şu soru hayati bir önemi haizdir: Kültür ve medeniyetin gelişmesine tabi tutularak değer kaynağı olan din mi geliştirilmelidir yoksa kültür ve medeniyetin gelişmesi bu din ve değerler çerçevesine mi bağlıdır? İşte bu konuda Attas hassas bir şekilde düşüncelerini ortaya koymaktadır.

A. EL-ATTAS'IN DİN ALGISI

1. Din'in Semantik Okumaları

İslam'ın temel kavramlarının semantiğini okurken Attas, Kur'an dili olan Arapçayı esas alır. Ona göre Arapça, gerçeği ve hakikati, eğip bükmeden doğru bir şekilde ifade eder. Arapçanın kök-kelime sistemi, keyfi zorlamaları, toplumsal gelenekle de olsa kabul etmez. Daha da önemlisi, Kur'an'da kullanılan ve Peygamber (sallallâhu aleyhi ve sellem) tarafından telaffuz edilen anahtar konumundaki kavramlar ve terimlerin semantik alanları, bunların anlamlarına objektif bir güvence ve devamlılık sağlar. Köklü özelliğiyle Arapçanın semantik yapısı açıkça tanımlanmış bir "semantik alanlar" sistemi tarafından idare edilir ve bu sistem İslâm ıstılâhatındaki kavramsal yapıları belirler. Kur'an'ın inişiyle beraber bu dil yenilenmiş

¹ Bkz. Durkheim, Emile, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, Çev. Fuat Aydın, Aytaç Yayınları, İstanbul, 2005.

olur ve tarih içerisinde tutarlılığını korur.¹ Arapça bir kelime, onun kök türevleri ile beraber bir kavram kümesi oluşturur ve söz konusu bu küme müttekâmil ve entegral bir paradigma sunar.² Din kavramının –ve genel olarak diğer kavramların semantik okumalarında-³ esas anlamlarını İbn-i Manzur’un vazgeçilmez ve meşhur klasığı *Lisan’ul-Arab*’a dayandırır. Ona göre bu eser oldukça kapsamlı ve birçok yorumu muhtevîdir. Söz konusu eser, Arapların genel olarak anladıkları manaların yanında Dil bilimciler, Kelamcılar, Sufiler ve Fıkıhçıların kelimeyi nasıl kullandıklarını da içermektedir. Kısacası bu lügat çok yetkili, kesin ve ender türlerdendir.⁴

Lisan’ul Arab “de-ye-ne” maddesi için iki kelime verir: *deyn* ve *din*. *Deyn* mastar ve *din* ise isimdir.⁵ *Deyn*: Borç ve hazırda bulunmayan her şey, yönetim, mülkiyet, kahr, ölüm sebebi; *Din* ise: Ceza, mükâfat, hesap, itaat, İslam, âdet, şan, zül, hüküm veya kaza, hal, saltanat, vara’, kahr, isyan, taat, hastalık ve yağmur⁶ anlamlarına gelir.⁷

Attas’a göre bu manalarının birbirlerine zıt görünmelerine rağmen kavramsal olarak birbiriyle irtibatlı bir dizi birincil ve aslî anlama sahiptir. Bu yüzden nihai anlamın, kendilerinden çıkarıldığı bütün bunların her biri kendilerini bütünün, açıklanmış bir birliği olarak sunarlar. Bütünden kastettiği İslâm dinîdir ve din kavramının içerdiği tüm anlam versiyonlarını içeren bir bütündür. Zahiri olarak görünen bu çelişki onun müphem, anlaşılmaz

¹ Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 168.; *The Religion of Islam*, s.32; *The Concept of Education*, s. 2-11. Arapçanın İslâm ana kavramlarını izah etmesine esas alınması gerektiği konusunda görüşleri ve İslâm dili olgusu tezi, İslâmî Bilim Felsefesi mevzuunda ele alınacaktır.

² Attas, *The Religion of Islam*, 76. Burada Attas ‘alime, ilim, alem ve âlemin kelimelerinin anlam bağının örneğini vermektedir.

³ Mesala İslâm eğitime önerdiği “Te’dib”in kökü olan “edeb” terimi (*İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, 155); “Terbiye” ve “ta’lim” terimleri (*Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 186-87.)

⁴ Attas, 16 Şubat 1998 tarihinde verdiği seminer. *The Religion of Islam*, s. 32. (Wan Mohd. Shukri tarafından uyarlanan Attas’ın derslerinin kayıdınıdır.)

⁵ İbn Manzur, *Lisan’ul-Arab*, c.13, s. 169; *Tac’ul-’Arûs* lüğatinin sahibi ez-Zübeydi bu kökten gelen kelimenin iki farklı okunuşunun iki farklı mana verdiği sırrı konusunda şair *Asma’î*’nin sözünü nakletti: “*Deyn*’in (borç) Dal harfi’nin meftûh olmasının sebebi, sahibi borç alandan üstün olmasıdır. *Din*’in Dalı’nın meksûr olması ise onu itaat ve zelil olma kılmasındandır.”

⁶ Kelimenin “yağmur” manası tartışmalıdır. İbn Manzur, Ebu Mansur’un (*Tehzibü’l-Lügat* sahibi Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (v. 370/980)) görüşünü nakleder: “Bu yanlışır.. Tırmıh’ın şiirinin (دَفوف أَوَّاحٍ مَعْبُودٍ وَدِينٍ) beytindeki geçen “vedin” kelimesi yani *mevdun*, ıslak demektir. *Vav* harfi ise fa-ül- fiil, aslidir, atıf harfi değil.” (İbn Manzur, *A.g.e.*, s. 171).

⁷ *A.g.e.*, s. 166-171. Fiil olarak “De-ye-ne”, iki şekilde kullanılır: Lâzim ve müteaddî. Lâzim olarak kullanışı: “*Dâne*”: Borç almak; Üstünden gelmek; Aziz olmak; Zelil olmak; İtaat etmek; İsyan etmek; İyi veya kötüyü alışmak; Hastalığa yakalanmak. Müteaddî ise: “*Dintu’r-recul-a*”: Ona borç verdim; Kahr etmek (hükmetmek); zorlamak; Hizmet etmek; Ona iyilik yaptım; Siyaset yapmak (yönetmek); temellük etmek. İsim fail olan “*Deyyan*” ise: hakim veya kazi anlamına gelir.

olmasından değil, aksine bizzat insan doğasında barınan çelişkilerin samimiyetle dışarıya aksettirilmesini gösterir. Ve bu samimiyetle dışarı vurma güçleri de onların hakikati taşımalarındaki berraklığın, doğruluğun ve yetkili oluşun açık bir göstergesidir.¹

Prof. Attas, genel olarak “*Din*” teriminin bu birincil ve aslî anlamlarını dört şıkta toplamaktadır: 1. Borçlu olma hali, 2. Boyun eğme hali, 3. Muhakeme gücü, 4. Tabiî temayül ya da yöneliş.² Semantik açıklamasını da iki katmanda uyguladı: Birincisi, insanın dünyevi yahut ‘seküler’ ilişkileri bağlamında ve ikincisi ruhî yahut dînî, yani insan-Tanrı ilişkileri bağlamındadır.

Din kelimesinin türetildiği “*dâne*” kökü, borçlu olmak anlamına gelen bir fiildir. İnsanın kendini borçlu (*dâ’in*) bulması hali, bu borçlu olma halini içeren kurallara boyun eğmesi ve itaat etmesi ve aynı şekilde yine *dâ’in* olarak adlandırılan borcu verene karşı kendini kayıtlı hissetmesini de beraberinde getirmektedir. Borç altında olan bir kimsenin aynı zamanda bir yükümlülük (*deyn*) altında olduğu söylenir. Borçlu oluş ve yükümlü oluş, doğal olarak (hüküm) = *deynûneh* ve (mahkum) = *idaneh* ilişkisini işin içine sokar. “*Dâne*”nin içerdiği zıt anlamlar da dahil bütün anlamlar sadece, “*mudûn*” ya da “*medaîn*” diye karşılanan kasaba ve şehirlerde cari ticarî hayata iştirak eden örgütlü toplumlarda geçerli olabilecek şekillerdir. Bir kasaba ya da şehir bir *hâkim*’e (*deyyan*), yöneticiye sahiptir. Bütün bunları söyledikten sonra, yalnızca “*dâne*” fiilinin çeşitli çekim ve kullanılışlarıyla dahi gözümüzün önünde medeni bir yaşam tarzının, yasanın, düzenin, adaletin, otoritenin toplumsal çehresinin bir tablosunun yükselmekte olduğu görülecektir. Böylece borçlu olma halinin birincil (*asli*) anlamından, diğer anlamlar da –mesela, “*kibrini kırmak*”, bir efendiye “*hizmet etmek*”, “*köle olmak*” gibi; ve “*hâkim*”, “*yöneten*”, “*idareci*” anlamlarından da “*güçlü oluş*”, “*güç*”, “*kuvvet*”; “*efendi*”, “*yüksek rütbeli kişi*”, “*üst*”, bundan da; “*hüküm*”, “*yargılama*” ya da (kararlaştırılmış bir zamanda) “*hesaplaşma*” anlamları- çıkmaktadır. Din kavramından türeyen bütün bu anlamların içerdiği yasa, düzen, hüküm, otorite ve sosyo-kültürel arınma düşünülenlerle uyumlu bir “*tavır*”ın ya da “*davranış tarzı*”nın varlığını öngörür. Buradan da *din*’in diğer birincil (aslî) bir anlamın da “*gelenek*”, “*alışkanlık*”, “*temayül*” ya da “*tabiî eğilim*” şeklinde olmasının arkasındaki mantığı görebiliriz. Bu arada, en temel biçimde “*din*” kavramının gerçekten de, insanın toplum oluşturmak, yasaya uymak

¹ Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 73-4.

² A.g.e., s. 74.

ve adil bir yönetimi arzulamak gibi doğal eğilimlerinin hakiki bir itirafını da yansıttığı belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır.¹

İkinci katmanda dinin semantik anlamlarını dini bağlamında açıklar. İnsanın borçlu olması, kendisini var kıldığı ve onu bu halde tuttuğu için Tanrı'ya, yaratıcısına karşıdır.. İnsan, söz konusu borç maddesinin bizatihi kendisi olduğu gerçeğini idrak etmesinden başka borcunu ödeyecek hiçbir şeye sahip olmadığını anlayınca borcunu kendisiyle ödemeli ve kendisini, kendisine mutlak olarak sahip olana döndürmelidir. Borcun ödemesi demek, kendisini Rabbi'nin ve efendisinin hizmetine adanmak ve onun önünde kendisini alçaltmak demektir. Doğru yol üzere olan insan, samimiyetle ve bilinçli olarak O'nun emirlerini, yasaklarını, kurallarını yaşamak amacıyla Allah yolunda "kendini kul, köle" eder. Bu kulluk insan varlığının amaç ve gayesidir. Burada din, "insanın asıl doğasına dönüşü" anlamına geldiği, ve bu anlamındaki "doğa, tabiat" kavramı, insan varlığının fizikî yönüne değil, ruhî yönüne işaret eder. Kendini Rabbine ve efendisine döndüren, sadakatle, samimiyetle Onun emirlerini, nehiylerini, tebligatlarını izleyen ve bunlara uyan insan mükâfatlandırılacak ve Kur'ân-ı Kerim'de de Allah'ın belirttiği gibi, kat be kat "hayırlı karşılığını" alacaktır: "Allah'a, karşılığını kat be kat fazlasıyla ödeyeceği güzel bir ödünç (*karz-ı hasen*) verecek olan kimdir?".² Borç kelimesinden farklı olarak *karz* (ödünç) kelimesi en temelde aslında O'nun mülkü olan bir şeyin ve O'na döndürülmesi gerekli olan şeyin şimdi bizden istemesi üzerine geri verilmesidir. İnsan Tanrı'nın mülküdür ve onun varlığı ona sadece bir süreliğine "ödünç" verilmiştir. Öte yandan insan için kullanılan 'güzel bir borç' (*karzan hasenen*) ifadesi mecazi bir anlama sahiptir ve insanın Tanrı'ya hizmeti ve o insanın hayırlı amelleri anlamındadır. Çünkü bütün bu eylemler insana ait şeylerdir ve bunları yaptığı için insan fazlasıyla ödüllendirilecektir. Allah, ödüllendiren ve mutlak hâkim olandır: "*el-deyyan*"dır. O, hesap gününün Meliki, Mâlikidir. Bu hizmet insanın varoluş amacı ve gayesidir. Bundandır ki bu insan için yaratılışa ve varoluşu için Allah'a karşı kulluk yükümlülüğünün ona gayet normal ve tabîî gelmekte olduğu açıktır. Çünkü insanın böyle yapması tabîî bir eğilimidir. İşte insandaki bu Allah'a hizmet ve ibadet etme eğilimi, ayrıca daha önce "*gelenek*", "*anane*" ve "*temayül*" dine de atıftır.

¹ Attas, A.g.e., s. 74-6.

² "Allah'a, karşılığını kat be kat fazlasıyla ödeyeceği güzel bir ödünç (*karz-ı hasen*) verecek olan kimdir?". Bakara Suresi (2): 164.

Ama yalnız, din kelimesi burada çok daha hususi anlama, “*fitrat*” olarak isimlendirilen varlığın tabîî hali anlamına sahip olmaktadır. Fıtrat Allah’ın bütün her şeyi ona göre yarattığı model bir yöntemdir. Fıtratın dindeki anlamlarından birisi de insan ile “*Kâlu: Belâ*”¹ ahdindeki insan tarafından bilinmesi ve yerine getirilmesidir. Burada teslimiyet, bilinçli istekli bir boyun eğmeyi amaçlar ki bu teslimiyet insanın özgürlüğünü yitirmesini gerektirmez çünkü özgürlük aslında insanın gerçek tabiatının taleplerine göre hareket etmesidir. İşte Allah’a bu şekilde teslim olan insan *din*’i yaşıyor demektir. İslam, bizzat Tanrı’nın kendi mülkünü ona göre idare ettiği üslubu (sünnet) ya da biçimi taklide çalışır. Buraya kadar Din kavramının bir krallık (bir kosmopolis) fikrî de bünyesinde taşıdığı açıklığa kavuşur.²

2. Hak “Din” (*ed-Dîn ’ül-Hakk*) Olarak İslam

Din’in semantik düşüncesinden yola çıkarak Attas, tam manasıyla din kavramının sadece İslâmiyet’e tekabül edilebilmesini net olarak görür ve hakiki ve kamil dinin ancak İslâm olduğunu savunur.

Teslimiyet, bilinçli ve istekli bir boyun eğmeyi ifade eder, çünkü bu eylem eğer bilinçsizce ve isteksizce yapılırsa, şüphesiz bu hakiki bir teslimiyet olamaz. İnanç ve iman kavramı nasıl tüm dinlerin özü ise aynı şekilde teslimiyet kavramı da tüm dinlerde müşterek bir özelliktir, ama bütün dinlerin, söz konusu bu hakiki manasıyla bir teslimiyeti yerine getirdiğini söyleyemeyiz. Bizim kastettiğimiz teslimiyet, ne bir kerelik ve sebatsız bir teslimiyettir (çünkü hakiki teslimiyet demek insanın mesul yaşamı boyunca devam eden sürekli bir eylemdir) ve ne de yalnızca iç âlem içerisinde işleyen ve zahiri amellerle kendini dışa vurmayan bir teslimiyettir. Allah’ın iradesine teslim olma aynı zamanda O’nun Kanununa da itaat etmek anlamına gelir. Bu anlamda teslim olmayı ifade eden (esleme) kelimesi Allah’ın Kur’ân-ı Kerim’deki şu sözünde açık ve net bir şekilde kendini göstermektedir: “*Kendi varlığını Allah’a teslim edenden daha güzel din’li kimdir?...*”³

Burada atıfta bulunan din, İslam’dan başkası değildir. Şüphesiz ki, dinin diğer biçimleri (*forms*) de vardır, fakat yalnızca Allah’a topyekûn bir teslimiyeti (*istislâm*) kabul eden din en güzeldir ve Kur’ân’ın da şöyle ifade ettiği gibi Allah’ın kabul ettiği yegane sahih din odur.

¹ “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim*” mealindeki ayet. Al-A’raf Suresi (7): 172.

² Attas, *A.g.e.*, s. 76-85.

³ Nisa Suresi (4): 125.

Kur’ân-ı Kerim’e göre bütün dinler ister istemez Tanrı’nın iradesine teslim oldukları için din terimi İslam’dan başka dinler için de kullanılır. Yalnız İslam’da Allah’ın iradesine teslimiyetin içten ve küllî (total) olması ve bu teslimiyetin, O’nun vahyettiği Yasaya tam bir itaat şeklinde ve isteyerek olması İslam’ı diğer dinlerden farklı kılar. Bu fikir, Kur’ân-ı Kerim’de muhtelif yerlerde ima edilir:

“Allah’ın dininden başka bir din mi arıyorlar? Oysa göklerde ve yerde her ne varsa (isteyerek ya da istemeyerek) O’nun iradesine teslim olmuştur ve sonunda da O’na döndürülecektir.”¹

İçerisinde teslimiyetin ifa veya ifade edileceği biçim (form) dindir ki işte burada bir din ile diğer bir din arasındaki fark belirginleşir. Bu biçim (form) –ki iman ve inancın tesis tarzıdır, dini tutumların, ahlaki ve manevi davranışların yani daha doğrusu, hayatımız süresi içerisinde Allah’a teslimiyetin yerine getirileceği tarzıdır- “Millet” kavramıyla ifade edilir. İslam, Hz. İbrahim’in milletini izler ki bu millet ayrıca ondan sonra gelen peygamberlerin de (Allah’ın selamı hepsinin üzerine olsun) “Milleti”dir. Yalnız ne var ki İslâm Dini, tam manasıyla berraklık ve netliğine yalnızca Hz. Muhammed’in tezahür ettirdiği biçim (form) içerisinde kavuşacaktı. Öteki dinler ise kendi sistemlerini ve teslimiyet biçimlerini, Hz. İbrahim’in “millet”inden hiç nasiplenmemiş kendi kültürel gelenekleri üzerinde geliştirdiler. Bazıları da (mesala Ehl-i Kitâb’ın dini) kendi kültürel gelenekleriyle Vahy’e dayalı Gelenek’i karıştırarak bir sentez meydana getirdiler. Yukarıda sözkonusu olan isteksiz teslimiyetten murat işte bu çeşit teslimiyet sistemleri ve biçimleri (forms)’dir.²

Din kavramını açıkladıktan sonra Attas, hakiki ve kamil din ancak İslam’da tahakkuk ettiğini, çünkü yalnızca İslam’da, dinin, tam tamına ve bütün yönleriyle kendisini ifade edebildiğini belirtmektedir. *Prolegomena*’nın girişinde de Attas bu görüşünü şu şekilde ifade eder: *“Vahyedilen tek bir din var, ona ad olarak İslâm verildi. Bu dine tabi olanlar Allah tarafından insanların en hayırlısı olarak övüldüler. Böylece, İslâm “teslimiyet” anlamına gelen bir (isim-fiil) mastar değildir. Dinin tarifi gibi: “Allah’a teslimiyet” olarak, o, doğru teslimiyeti açıklayan özel bir dinin adıdır.”³*

¹ Âl-i İmran Suresi (3): 83

² Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 83.

³ Attas, *Prolegomena*, s. 10-11.

3. Attas'ın Diğer Dinler Hakkındaki Algısı

Risalah Untuk Kaum Muslimin kitabında el-Attas “*din*” kelimesinin üç manada kullanıla geldiğini kaydetmiştir: a) Tenzil olan gerçek din, b) Mitoloji hurafelerine inanç ve c) Filozoflar ve ideologların ürettikleri düşünceler, kanunlar. Biz İslam’a atfedilebilen birinci manayı kabul edebiliriz. Batı medeniyeti, ikinci ve üçüncü manayı tanımaktadır.¹

Batıda *din*, “*religion*” kelimesini karşılar. Arapça-İngilizce lügatlerde de o şekilde tercüme edilir. Fakat el-Attas, “*religion*” kelimesinin *din* ile aynı manaya işaret etmediğinin altına çizmektedir. “*Din*”i ifade etmede “*religion*” kelimesinin anlamları yetersiz ve pek müphemdir.² Latince’de “*religio*” kökü olmayan bir kelimedir.³ Eski Fransızca’dan gelen “*religion*”, “*religere*”den türetilir ve “*bağlanma*” anlamına gelir. Çiçero’ya göre *religion*: *tekrar okumak* veya *tekrardan düşünmek* anlamına gelen “*re*: tekrar + *legere*: okuma” dan türetilmiştir. Muhtemel diğer aslı ise, *dikkatli* anlamına gelen “*religiens*”dir; *ihmal* anlamına gelen “*negligens*”ın zıddı.⁴ *Prima Lectio* sözlüğünde “*religio, onis*”: f. *vicdan sesi*’dir.⁵

Bir seminerinde Attas, *Encyclopedia of Philosophy*’den alıntılararak “*religion*” hakkında batılı filozof ve düşünürlerin görüşlerini sergiledikten sonra, Batı dillerinin köklü özelliğe sahip olmadığını ifade ile beraber, tarih içerisinde bu kelimenin anlam değişikliğine uğradığına dikkat çekti.⁶ Tümer, aynı şekilde kelimenin değişik gelişmesini kaydetti. Eski Yunanca’da *din*, hem korku hem saygı anlamlarını içeren “*thrioheya*” kelimesiyle ifade edilmekteydi. Hristiyanlık, Yahudi geleneğinden gelmesine rağmen *din* terimini eski putperest Roma’dan almıştır. Zamanla bu kelime kutsal kabul edilene karşı doğruluk, dürüstlük ve saygıyı, ibadet olarak yapılan ayinlerin titizlikle yerine getirilmesiyle gösterilen Tanrı şuurunu veya Romalılar’da tanrılara karşı bağlılığı ifade eden bir terim olmuştur. St. Augustinus (ö. 430) bu kelimeyi “kaybedilmiş bir şeyi tekrar bulma” şeklinde açıklamıştır.

¹ Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin*, s. 68.

² Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 73; *Prolegomena*, 41; *Religion of Islam*, s. 33.

³ Attas, *The Religion of Islam*, s. 11.

⁴ Online Etymology Dictionary, “*religion*” maddesi: <http://www.etymonline.com/> ; http://www.etymonline.com/index.php?term=religion&allowed_in_frame=0

⁵ Rohde, Georg Dr., ve diğerleri, *Prima Lectio*, Maarif Matbaası, Ankara, 1943, s. 52.

⁶ Attas’ın 16 Şubat 1998 tarihinde verdiği seminer, *The Religion of Islam*, s. 11 ve 24.

Günümüz Batı dillerinde de “*religion*” kelimesiyle ifade edilen din için İnciller’de “Tanrı’nın yolu” tabiri kullanılır.¹

Din (*religion*) kelimesi ortaçağ İngilizcesindeki (*religion*)’dan, o da eski Fransızcadaki (*religion*)’dan, o da Latince’deki (*religio*) kelimesinden türetilmiştir ve kabaca “insanlık ve tanrılar arasında bir kayıt, bir bağ” anlamına gelir ama insan hayatının en temel ve hakiki yönüyle alakalı anlamı fazla vermez. Üstelik, dilin benzer yapısı yüzünden bu “bağ” arkasında gizli olduğu hissedilen bir misak fikrî, hakiki dinin Evrensel Tanrı’sına atfen kullanıldığı da net değildir.² Batı tarihinde din, zorla bir bağlama göstermiştir ve insanın diğer insanlar tarafından bağlanmasıdır. Diğer yandan, bu din bir kültür ürünü olduğundan dolayı, ilerlemeye açık, her zaman değiştirilebilmesi kabul edilmektedir.³ Hristiyanlık imanının kabaca bir tarifinden başka net ve açık bir din kavramına sahip değildir. Hristiyan inancı gelişir ve ilk günlerinden beri gelişmektedir ve her zaman bir gelişme süreci içerisinde var olmuştur. Dinin daha derin boyutu teolojinin konusu değildir artık ve onun tarafından yorumlanmaz, sırf bu gaye için geliştirdikleri ve adına Din felsefesi dedikleri yeni bir bilim tarafından bu işi yapılabilecektir.⁴

Attas, bu dinlerin bir din değil de, bir kültür yahut bir metafizik sistemi olduklarını ileri sürdü.⁵ İslam’ın ismi vahiy ile verilirken,⁶ Yahudilik İbrani toprağı olan “judah” kelimesinden gelmiştir.⁷ Hristiyanlık ise, kendilerine eziyet eden Romalılar tarafından verilen bir isimdir. Budizm’e gelince, bu isim Buda’nın müritlerine Budizm’e karşı olanların verdikleri isimdir. Keza Hinduizm ismi, Arya veya Farsların Sind veya Hind nehrin arkasından gelenlere verdikleri isimdir. Böylece bu, dinlerin bir gelişmede olduğunu işaret eder.⁸

Yahudi ve Hristiyanlar İbrahim’in geleneğinden değillerdir ve İbrahim’in geleneğinden sapmışlar. Kur’ân-ı Kerim bizatihi Hz. İbrahim’in ne Yahudi ne de Nasrani

¹ Tümer, Gunay, “Çeşitli Yönleriyle Din”, Ankara İlahiyat Dergisi, Cilt 28, Sayı 1, s. 217-18.

² Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 69.

³ Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin*, s. 36.

⁴ Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 69.

⁵ Attas, *A.g.e.*, s. 51-2, 55, 122 ve 124.

⁶ Bkz. El-Maide Suresi (3): 19; El-Hacc Suresi (22): 78.

⁷ http://judaism.about.com/library/3_askrabbi_c/bl_judaism_word.htm

⁸ Attas, *The Religion of Islam*, s. 70, 73.

olduğunu vurgulamaktadır.¹ Bunlar şeytanın yaptığı gibi niye Muhammed’e tabi olayım diye inkara sürüklenmişlerdir. Peygamberlerin ve Allah’ın istediği gibi teslim olup ittiba ittiba etmemişlerdir. Lakin dine kendi kültürel geleneklerini ve etnik icatlarını ilave ettiler. Etnik ve ırk asılları adına kibirlendiler, bundan dolayı kabul etmediler.² Hz. İsa’nın söylediklerini aldılar, belli bazı şeyleri değiştirdiler, kendilerinden ilaveler eklemişler, farklı kültürlerin öğretilerini - özellikle *İsis*, *Horus* ve *Ra* üçlüsü inancına sahip olan Kadim Mısır kültürünü - ödünç aldılar. Dua, ritüel, kural, yasa ve hüküm kanunları Roma’dan alınmış, eğitim ve etik sistemi Yunanlardan alınmıştır. Buna da tarihin gelişme gerekliliği demektedirler.³ Aslında Attas, Hristiyan dinini ikiye ayırır: biri orijinal olan ve diğeri Batılılaşmış olan Hristiyan.⁴

Hinduizm’de ise, mensupları hiç bir peygamberi kabul etmemektedir, Hinduizm’in öğretileri de geçmişteki şair ve büyük düşünürlerden aktarılmış, vahiyden olmadıklarını söylemektedirler. Bazı filozof ve düşünürleri Tanrı’nın birliğine inanırlar, fakat bu biricik ilah tarif edilemez çünkü O her şeyin üstündedir. Fakat halka gelince, bunu idrak edemediklerinden, bu inancın kendilerine göre tefsir etmelerine bırakıldı.⁵ Keza Budistler, kendileri bile Budha’nın öğrettikleri hakkında emin değiller, çünkü bu öğretiler ondan yüzyıllar geçtikten sonra bir araya getirildi. Ritüelleri da zaman içerisinde geliştirildi.⁶

Buna binaen Attas, dinlerin birliği ve eşitliğini reddeder. Kur’ân-ı Kerim’de hiç bir zaman din kelimesi çoğul olarak zikredilmez. Hep tekil olarak zikredilir.⁷ Eskiden beri İslâm alimleri diğer dinleri de incelediler. Fakat bunun için “vahyedilen dinler” terimini kullanmadılar. Çünkü vahyedilen sadece tek bir din vardır. Diğer dinler bir tarafı vahye dayanırsa da, bütün itibariyle gerek akide, gerek ibadetler kendi şair, filozof, ve yazarlarının katkısıyla geliştirilmiştir.⁸

¹ Attas, *A.g.e.*, s. 73.

² Attas, *A.g.e.*, s. 51-52.

³ Attas, *The Religion of Islam*, s. 70-71.

⁴ İslam, *Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 44-45.

⁵ Attas, *The Religion of Islam*, 92.

⁶ *A.g.e.*, s. 52, 53 ve 73.

⁷ *A.g.e.*, s. 64.

⁸ Bkz. Attas, *Prolegomena*, s. 7; *The Religion of Islam*, s. 61, 64, 65, 90 ve 103.

B. KÜLTÜR VE MEDENİYET ALGISI

1. Kültür ve Medeniyet Kavramları

Attas'a göre kültür, insanların onları çevreleyen doğaya uyum sağlamak üzere ürettikleri şeylerdir. Bunlar; binalar, silahlar, tarım aletleri ve diğer teknik aletler, ev eşyaları, ilim, felsefe ve sanat gibi şeylerden ibarettir. İnsanın doğa ile etkileşiminde hayatını sürdürebilmek için onun içine yerleştirilen potansiyeli kullanarak üretilen tüm şeyler kültürdür. Böylece kültür ikiye ayrılır: maddi ve manevi. Bu iki şey sıkı sıkıya bağlıdır. Mesela kitap maddi bir üründür. Fakat bu maddi ürünün yapılmasına iten sevk maddi değildir; ve bu maddi olmayan unsur aslında kitabın varlığının esasıdır. Ki bu da onun insan hayatına faydasıdır. Kültürün maddi biçimi teknik ve teknolojik icatlardır. Bu icatlar insan rahatlığına göre gelişir, fakat onun icat sebebi olan değerler kalıcıdır.¹ Attas'a göre Medeniyet veya temeddün ise, toplumsal ve kültürel arınma anlamına gelir.²

İndo-Malay dilinde Kültür, “*budaya*” ve “*kebudayaan*” kelimeleri ile ifade edilirken, medeniyet ise “*peradaban*” ve “*tamadun*” kelimeleri ile ifade edilir. Sanskrit asıllı olan *budaya*, “*buddhi*”nin çoğulu olan “*buddhayah*”ın türevi olup: *insanın fikir, sağduyu, akıl; adet örf* anlamlarına gelir.³ *Peradaban* kökeni olan “*adab*” (*edep*) kelimesi ise: *ince ve zarif ahlak, tehzib-i ahlak, te'dib veya edeb-i aliye* manasına gelir. *Peradaban* da: *gelişmişlik (zeka ve kültür; zahir ve batın); bir ulusun erdem, ahlak ve kültürü ile ilgili şeylerdir*.⁴ *Tamadun* kelimesi ise Arapçadan dahil edilmiştir.⁵

Arapça literatüründe *medeniyet* kelimesinden çok *hazara* kelimesi yaygınlık bulur. *Hazara* ilk olarak *Mukaddime*'sinde İbn-i Haldun (M 1332-1406/ H 732-808) tarafından kullanılmışken, *Temeddün* kelimesini ise ilk kullananın el-Birûnî (973-1048) olduğu söylenmiştir.⁶ Farsçada kullanımda yaygın olan terim *temeddün*'dür (*Temeddun; Tamaddon*).¹

¹ Attas, *Risalah*, s. 64-67.

² Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 75.

³ Endonezya Dili Büyük Sözlüğü KBBI, ‘*Budaya*’ maddesi: <http://pusatbahasa.kemdiknas.go.id/kbbi/>

⁴ KBBI, ‘*Adab*’ maddesi: <http://pusatbahasa.kemdiknas.go.id/kbbi/>

⁵ Zarkasyi, Dr. Hamid Fahmy, M.Phil, “*Membangun Peradaban Islam*”, Workshop Pemikiran Ideologis, Forum Ukhuwwah Islamiyah, Daerah Istimewa Yogyakarta, 15 April 2007. s. 2-3. Makale bu linkten ulaşılabilir: <http://ebookbrowse.com/membangun-peradaban-islam-dr-hamid-fahmy-zarkasyi-doc-d33769812>

⁶ Baykara, Prof. Dr. Tuncer, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*, Akademi Kitabevi, İzmir, 1992, s. 13.

Hint-Pakistan alt kıtasında ise “*tehzib*” terimi daha yaygındır.² Türkçe literatüründe *medeniyet*: *Sivilizasyon*, *hazariyat*, *temeddün* ve *uygarlık* kelimeleriyle de ifade edildi ve *civilization* tercümeleri olarak kabul edildi.³ Attas’ın İslâm dili⁴ olgusu tezini dikkate alırsak, İslâm toplumu için böylesi temel ve merkez bir kavramın farklı kelimelerle ifade edilmesi dikkat çekicidir. Bunun sebebi de belki kelimelerin modern anlamda *civilization*’dan tercüme edilmesi; veya terimin gelişmesinin batı medeniyetinin tesiri altında kalması olduğu kanaatindeyim.

Attas, kültür ve medeniyeti pek farklı görmemiştir. Onun için önemli olan insan hayatını biçimlendiren ve şekillendiren unsurlardır, yani hayat felsefesi ve dünya görüşüdür. Kültürün önemi insan hayatında ne kadar kalıcı ve onun hayatına ne kadar faydalı olduğudur. Bu bakımdan manevi olanlar maddi olanlardan daha kalıcıdır. Maddi olanlar, ilim ve teknolojinin ilerlemesiyle gelişir; fakat bu gelişmeler doğruluk, iyilik ve mutluluk gibi manevi boyutuna kayıtlı olmadan faydasız kalır. Kültürün manevi boyutu da din tarafından belirlenir. Böylece Attas, gelişme hedefsiz bir ilerleme olmamalı, lakin insanın kemâlâtine doğru bir hareket olmalıdır, fikrini savunmaktadır.⁵

Medeniyet terimine zaman ve mekan bağlamında değişik manalar yüklendiği aşıkardır ve pek çok tanım yapılmıştır. Özetleyecek olursak, Kutluer’in ifadesiyle, Medeniyet teriminin düşünce tarihi boyunca kazandığı anlamların ortak noktası şehir hayatının sosyal, siyasal, entelektüel, kurumsal, teknik ve ekonomik alanlarda mümkün kıldığı birikim, düzey ve fırsatları ifade ediyor olmasıdır.⁶

2. Medeniyetin Oluşumu ve Unsurları

Öncelikle, kültür ve medeniyet kavramlarının insandan ve onun fiillerinden önce var olmadıklarını kabul etmek durumundayız. Bu bakımdan hem kültür hem de medeniyet bizzat insan tarafından ortaya konulmuş olgulardır. Dil, medeniyet, sanat, örf ve adetler, insanlar

¹ Hüseyini Deşti, Seyyid Mustafa, *Mearif ve Mearif*: Dairetü’l-Mearif-i Cami-i İslâmî, Tahran, Müessese-i Ferheng-i Araye, 1379, Cilt 3, s. 673.

² Zarkasyi, Hamid Fahmy, *A.g.m.*, s. 3.

³ Baykara, *A.g.e.*, s. 54.

⁴ Attas’a göre, Müslüman toplulukların Arapça olarak aynı şekilde kullandıkları İslâmiyet’in temel kavramları olan kelimeler bir nevi İslâm dili dağırcığı oluşturur ve bunu da İslâm dili olarak adlandırır.

⁵ Attas, *Risalah*, s. 67.

⁶ Kutluer, İlhan, “*Medeniyet*”, DİA, TDV, c. 28, Ankara, 2003, s. 296.

arası ilişkiler, dünyayı ve çevremizi idrak ediş biçimimiz yani çeşitli tanımlarda kültüre dâhil edilen bazı olgular nasıl insan düşüncesinin ve kabiliyetinin ürünü ise, bilim ve teknoloji yoluyla ortaya konulan ve birtakım tanımlarda medeniyet unsuru olarak görülen olgular da insan becerisinin ve kabiliyetinin ürünüdürler. Latince’de “*culturs*” yahut “*cultura*”, toprağın sürülüp işlenmesi, ürün vermeye hazır hale getirilmesi demektir. Anlam genişlemesiyle “*cultura*” toplum varlığı olarak kişinin kendisini ve çevresini anlaması, doğal ortamını yaşanabilir duruma sokması şeklinde anlaşılabilir. Doğal ortamı maddi manevi ihtiyaçları doğrultusunda işleyerek kültürü meydana getiren bireyler bunu gelecek nesillere aktarırlar.¹

Medeniyet, insanların hayatlarını şekillendirme ve düzenlemeleriyle yakından ilgilidir. her toplum kendi coğrafi, sosyal, kültürel, ahlaki ve ekonomik şartları çerçevesinde bir hayat yaşamaktadır. İşte bu süreçte insanlar, içerisinde bulundukları zaman, mekan, ve şartlara göre sosyal bir düzen oluştururlar. Toplumların sosyal bir düzen oluşturabilmeleri için de şartların uygun olması gerekir. Medeniyet bir bütün olduğundan, toplumun sosyal yapısında herhangi bir sorun ya da kaos vukû bulduğunda gelişemez. O nedenle sosyal yapının medeniyetin oluşmasına ve gelişmesine uygun bir alt yapıya sahip olması gerekmektedir. Bir toplumda kaos ve güvensizlik ortadan kalktığına, söz konusu toplumun sosyal, kültürel, ekonomik ve ahlaki dinamikleri canlanarak gelişme gösterir. Böylelikle, toplum kendi şartlarında mekân oluşturmaya ve yeni yeni gelişmeler sergileme sürecine girer. Zaten medenileşme bir süreçle bağlıdır. Bu anlamda bir toplumun medeni özellikler göstermesi ve dünyada medeniyet kurucu bir toplum düzeyine yükselmesi belli bir zaman diliminde gerçekleşmektedir.²

Attas’a göre medeniyetin temel unsurları: İnsan hayatının maddi manevi unsurlarının denklemi hususunda değerler manzumesidir. Bunlar ahlak değerleri, akıl, fikir ve sanat; İnsan hayatının gayesinin belirlenmesi ve gerçekleştirilmesi için yapılan çabalardır. Bu gaye sadece kişisel değil, her kişinin arz ettiği gaye olarak kastedilir; bu da tabiatın anlaşılmasıdır. Bu en önemli unsurdur çünkü kültür insanın menfaatine yönelik tabiatın işlenmesinden çıkmıştır.³ Daha da önemlisi bu unsurlar insanın mahiyeti ve benliği kavranmasıyla ilintilidir. Bu da Allah’ın teshiri ve dünya halifeliğinin koşutu olarak verilen emanetin ahdi ve bu emanetin gerçekleştirmesi için verilen potansiyellerle bağlantılıdır. Tabiatı hükmeden kendi nefsinde

¹ Duralı, Teoman, *Çağdaş Küresel Medeniyet*, Dergah Yay., İstanbul 2000, s. 33-34.

² Durant, Will, *Medeniyet Temelleri*, Çev: Nejat Muallimoğlu, Birleşik Yay., İstanbul, 1996, s. 13-14.

³ Attas, *Risalah*, s. 78-9.

hükmedebilmelidir. Buradaki benlik ile bencillik değil, kişilik ve sorumluluk kastedilmektedir.¹

3. Attas'ın Egemen Batı Medeniyet Üzerindeki Düşünceleri

Müslüman düşünür Ferid Vecdi, *el-İslâm fî asri'l-ilm (İlim Çağında İslam)* kitabında, insanın eğilim ve davranış yönelişlerini incelerken onun güdü iki etkene indirgemıştır. Birincisi içgüdü. İkincisi dış güdü. Bu dış etken, çağın egemen medeniyetinin ruhu olarak belirtti. Bu ruhu, hipnotize yapandan akan uyutan manyetik güce benzetir.²

Bu nedenle Şimdiki hakim olan Batı medeniyetinin ruhunu anlamız elzemdir. Attas'a göre Batı medeniyeti: Temelleri Latin, Germen, Kelt ve Nordik kavimlerinden oluşan, Yahudilik, Hıristiyanlık artı antik Yunan ve Roma'nın değerleri, felsefeleri ve kültürlerinin tarihsel karışımından peydahlanmış bir uygarlıktır. Antik Yunan'dan epistemolojik ve felsefi birikimler ile eğitimin, ahlakın ve estetiğin esasları, Roma'dan yasalar ve devletçilik, Yahudi-Hıristiyan gelenekten dini inanç unsurları, Latin, German, Kelt, Nordik kavimlerinden ulusal özellikler, örf ve adetler ve kendilerini böyle bir maddi gücün zirvesine götüren teknoloji ve doğa-fizik bilimleri aktarılmıştır bu uygarlığın temelleri olarak. Bir yerde İslâm'da bilgi sahasında, rasyonel ve bilimsel ruhun aşılması konusunda oldukça önemli katkısı vardı ama bilgi ve rasyonel-bilimsel ruha, yeniden Batının kültür potasına dökülerek bambaşka bir kalıp verildi ve sonunda o da batı uygarlığının kişilik ve karakterini belirleyen öteki öğelere karıştı. Öte yandan, akabinde sözkonusu bu geçişim ve karışımlar, batı kültürü, uygarlığının değerleri ve dünya görüşünde karakteristik bir düalizm ortaya çıkmasına neden olmuştu. Uyumlu bir birlik içinde yoğrulamayacak bir ikilik. Çünkü birbirleriyle çatışan fikirler, değerler, kültürler, öğretiler, dogmalar, doktrinler, inançlar ve teolojilerden teşekkül etmiştir ve bu birbirleriyle savaşılan unsurların hepsi de, bir kapalı daire içerisine kilitlenip kalmış her şeyi kuşatan bir düalizmin tezahürleridir. Tıpkı batının dini gibi merhametsiz ve acımasız olan bu düalizm batı hayatı ve düşüncesine her yönüyle (felsefi, politik, kültürel) yerleşmiş, oturmuştur artık.³

Attas'a göre tarih, bugünkü Batı medeniyetinin getirdiğinden daha ciddi tahriplere şahit olmamıştır. Modern düşünce alanında Attas'ın katkıları modern dünya üzerinde orijinal ve

¹ A.g.e., s. 81.

² Vecdi, Muhammed Ferid, *el-İslâm fî Asri'l-İlm*, Maktabah Mısır, yersiz, tarihsiz, c. 1, s. 38-9 ve 52.

³ Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 142.

köklü düşünceler ve eleştirileridir.¹ Attas’a göre bugünkü medeniyetinin en büyük sorunu insanın kendi nefsinin zapt edememesidir.² Ona göre medeni insan kendini yönetebilen edepli insandır. Medeni hayat, edebi hayattır. Edeb sayesinde fert ve toplum kültürlü insan veya toplum düzeylerine yükselebilir.

Attas, buradaki *edeb* ile ilk ve asıl anlamındaki *edebi* kasteder. *Edeb*’in asıl manası “*davet*”tir; *bir şölene veya ziyafete davet*.³ Daha bu düzeyde güzel ve şerefli bir toplumsal ilişki düşüncesi çağrışımını belirtir el-Attas. Edeb, hayattaki doğru ve uygun yerin, mevkinin, durumun tanınması, tasdikini ve kişinin bu biliş ve tasdike göre rolünü icra etmesidir. Edeb, beden, aklın ve ruhun disiplindir. Kendisinde edeb bulunan kimse *hikmet*’i tezahür ettirir. Toplumsal planda ise edeb o toplumda *adil* bir düzenin yayılmasıdır.⁴ Edeb, insanî ilişkiler noktasından bakılınca, ahlaki normların sosyal davranışlara uygulanması sebebiyle –ferdin, bu toplum içinde- bazı yükümlülüklerinin ortaya çıkması demektir. Doğal dünyamız noktasından edeb, bu dünyaya özgü hiyerarşik program ile olan münasebetlerinde pratik aklın disiplini demektir. Bu disiplinin 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 kararlara varır. Böyle bir yargılama doğru eylemle sonuçlanır. Ruhsal dünya noktasından edeb, ruhlar alemine özgü mükemmellik derecelerini ve ibadet ve bağlılığa dayanan farklı ruhsal makamları bilmek ve benimsemek demektir. Bu ruhsal disiplin insanın fiziksel veya hayvanî tarafı ruhsal ve akılsal tarafın hizmetine sokar. Dil noktasından edeb ise yazılı veya sözlü bir cümlede bir kelimenin uygun yerini bulmaktır. Böylece anlamda, telaffuzda ve kavramda bir bozukluk önlemiş olur. İslâm kültüründe edebiyat, edeb kökünden türetilmiştir. Çünkü edebiyat, ferdi ve toplumu eğiten öğretilerin ve sözlerin toplayıcısıdır. Edeb sayesinde ferd ve toplum kültürlü insan veya toplum düzeylerine yükselebilir.⁵

Bu medeniyetin diğer sorunu da kültürdeki açık ilerlemeci ve değer görecelik felsefesi ve beraberinde değişme, gelişme ve ilerleme görüşleridir. Attas, bu görüşle Batı medeniyetini

¹ Wan Daud, “Attas: A Real Reformer and Thinker”, s. 38.

² Attas, *The Religion of Islam*, s. 87.

³ Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, 154. Burada Attas, İbn-i Mes’ud’dan rivayet edilen: “Şüphesiz bu Kur’ân, Allah’ın yeryüzündeki sofrasıdır (*me’debetullah*). Öyleyse bu sofradan bilgi alın.” Hadis-i şerifi zikretti.

⁴ Attas, *A.g.e.*, s. 155.

⁵ Attas, *Risalah*, s. 118-121 ve 155-57.

hedefini bilmeyen kör adama benzetir. Bu belirsizlik kimlik krizini ve generation gap çıkmazını doğurur. İslam’da Hz. Peygamber’in ideal karakteriyle bu kriz ve belirsizlik kesinlikle yoktur.¹

Attas, *değişimi* değerlendirdiğinde İslâm metafiziğine dayanarak Allah’ın yaratıcılığının tezahürü olarak yorumlar. Allah varolan ve varolacak herşeyin temeli ve yaratıcısıdır. Kendi idaresine ilahi bilgi uyarınca daimi bir yok etme ve var etme işlevi sergiler. Allah’ın bu varoluş ve etkinliğinin doğası icabı fenomenal dünyanın bir çok yönü, değişim ve süreklilik boyutlarını bulundurur. Ne yazık ki değişimin kolayca algılanabilmesi ve sürekliliğin temelde yatan bir gerçek olması hasebiyle, ancak sezgiyle ve zihinsel düşünceyle bilincine varılması, değişimin, en temel prensip olarak, sürekliliğin ise nesnel bir gerçek değil, uygun bir deyimle sadece kavramsal (zihinsel) bir gerçek biçiminde kabul edilmesine sebep olmuştur. Böylelikle değişim, çağdaş felsefe ve bilim tarafından yanlışlıkla nihai gerçek sanılmıştır. Bu nedenle şu söz revaç bulmuştur: “herşey değişir, değişimin kendisi hariç.”²

Attas’a göre değişme, gelişme, ilerleme kavramları insanın ruhî, yani gerçek doğasına dönmektir. İlerleme, ne “oluş” ya da “var-oluş-geliş”tir ve ona doğru bir harekettir, ne de hedeflenmiş birşeyin “varlık” halini alış tarzıdır. İlerleme kavramı içerisinde mündemiç olan maksat sadece, zaten-beyyin olana, daima, “muhkem” olana, zaten-var olana işaret ettiğinde hakiki anlamını taşır. Bu yüzden, zaten-yerleşik, açık ve varlık halinde olan şey değişime tabi olamaz. ‘İlerleme’ terimi, hayatta ulaşılması gereken yani nihai amaç’a doğru yönelen kesin ve net istikamet’i ifade eder. Eğer istenilen istikamet hala belli değil ve muğlaksa ve daha hala varoluşa gelmekteyse yani ona yönelik amaç son bir amaç değilse o zaman nasıl olur da buna katılım, bu faaliyete iştirak doğru bir anlamda ilerleme demek olur? Karanlıkta el yordamıyla yolunu arayanlar için “ilerliyor” denilemez, bu kimselerin ilerlediklerini söyleyenler ise ilerlemenin gerçek anlamı ve amacına yalan söylemektedirler.³

¹ Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 103-4; *Risalah*, 88-96.

² Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practise of Syed Muhammad Naquib al-Attas*, s. 48; “Attas’ın Eğitim Felsefesi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt 7, Sayı 1, TEK-DAV, İstanbul, 1994. s. 41; Attas, *Prolegomena*, 139-40.

³ Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 99-101.

C. ATTAS'TA DİN-MEDENİYET İLİŞKİSİ

Prof. Attas'a göre medeniyetleri sadece dünya görüşü sistemine sahip toplumlar kurabilir. Bu görüşü, Germanlerin dünya görüşüne sahip olmadıklarından Roma'yı istila ettikleri halde Roma'nın dünya görüşünü benimseyip Roma İmparatorluğu'nu devam ettirdikleri gerçeğine dayandırır. Bunun yanında Attas, semantik açıdan Din-Medeniyet arasında güçlü bir irtibat olduğunu ileri sürmektedir. Fakat bu güçlü olan bağ, her dinde değil de sadece gerçek bir din olan İslam'da geçerlidir. Bu bölümde Attas'ın "Din" kavramı; Tam tamına "*din*"in semantik anlamlarının sadece İslâm dininde geçerli olması; Medeniyet; Din ve medeniyet arasındaki etimolojik, kavramsal ve olgusal ilişkiler hakkındaki görüşleri ele alınacaktır.

1. Kavramsal Bakış

a) Din-Medeniyet Etimolojik İlişkisi

Attas, din semantiğini açıklarken hem insanın dünyevi ilişkileri hem de Tanrı ile ilişkisi bağlamında bir medeniyet çehresini çıkarmıştır. Din kavramının tüm yönleriyle, hakiki ve kamil olarak ancak İslam'da tahakkuk ettiğini, çünkü yalnızca İslam'da, dinin, tam tamına ve bütün yönleriyle kendisini ifade edebildiğini belirtmektedir. Bu semantik açıklamanın yanında Attas, hem *medeniyet* kelimesinin *din* kökünden geldiğini, hem de *medine*'nin, dinin esası üzerinde kılındığı bir şehir olduğu için kullanıldığını savunmaktadır.

Arapça'da "*medeniyet*", "*şehir*" anlamına gelen "*medine*"nin müennes ism-i nispetidir. İslâm literatüründe genelde "*medine*" denince, akla ilk gelen, daha önce Yesrib ismiyle bilinen amma Hz. Peygamber Muhammed'in (s.a.v.) hicretinden hemen sonra "Medinat'ür-Resül", "*el-Medine'tün-Nebeviye*" veya "*el-Medine'tül-Münevvara*" ismiyle tanınan Peygamberin şehridir. Bu şehre mensup olan adam ya da giyime "*medeni*", kuş ve diğerine ise "*medini*" sığasıyla *ism-i nispeti* yapılmaktadır.¹

Medine'nin kökü hakkında iki görüş vardır: "DYN" ve "MDN". Attas, "DYN" kökünden geldiğini ileri sürdü.² *Medine*, "DYN" babından gelirse *medine*, "*mef'ile*" babından olup, memlûke: *mülk edilen yer* veya *cariye* demektir. Buradaki *mim*, *ism-i meful*'ün *mim-i*'dir;

¹ İbn-i Manzûr, *Lisan'ül-Arab*, 6. Cilt, s. 4161; Zübeydi, Muhammed İbn-i Muhammed, *Tacü'l-'Arus Min Cevahir'il-Kamus*, 36. Cilt, s. 156-157.

² Bkz. Attas, *The Religion of Islam*, s. 281-3.

Yani “*mim*” aslî harf olmayıp, zâiddir.¹ Bu bapta, erkek köleye “*medin*”, câriyeye “*medine*” denir”.² İsfahani *medine* kelimesini bahsederken bu görüşü de zikretmektedir. “Bazı insanlar (*medine*) sözcüğündeki “*mim*” harfinin zait (ek) olduğunu söylerler.” der.³

“MDN” kökünden geldiğini söyleyenler ise *Medine*, “*fe’île*” babından olup,⁴ cem’i da “*fe’âyil*:فعائل” değil de “*fe’âil*; (فعائل)” olur. Yani Meda’in, Medayin değildir. Çünkü müfredindeki “*ye*” harfî zâiddir (ek).⁵ “*Medene*”: *yerleşmek, bir yerde ikame etmek* anlamına gelir. Kale inşası yapılan yere de *medine* denir;⁶ Çoğulu “*medain*”, “*müdün*” ve “*müdn*”dür.⁷ İbn-i Berri dedi ki: “Eğer *medine*’nin *mîm*-i ek olsaydı, *müdn* olarak cem-i edilmesi olamazdı.”⁸ Bu bağlamda Elmalılı Hamdi Yazır, bu kelimenin cem’i olarak Kur’ân kıraatlarında “*Medayin*” olarak varid olmadığını da ileri sürmektedir.⁹

Din-medeniyet etimolojik açıdan ilişkisi olmasa da, kavramsal açıdan iç içe oldukları, Harvey Cox’un “*Piyasa Tanrısı*” bakış açısından bakılırsa, Attas’ın Din-Medeniyet kuramını borç-ticaret yani pazar/piyasa eksenli açıklamaları, İslâm dininin şumuliyet ve tutarlılığını gösterir. Cox’a göre piyasa insan etkinliğinin en dinamik alanıdır ve piyasa her zaman Tanrı’dan uzak kalan ayrı bir kurumdur. İnsanlık tarihinin ilk devirlerinden itibaren pazarlar, ticaret yerleri, değiş tokuş meydanları hep olageldi. Ama pazar hiçbir zaman tanrılaştırılmadı. Çünkü her zaman pazardan başka değer ve anlam merkezi oldu.¹⁰

b) İslâm Dininin Bağlamında “Medeniyet”

Attas, “*medine*”yi Peygamber gönderilmiş yüksek kültürlü bir yer olarak tanımlar. *Medine*, Hz. Peygamber geldikten sonra o isimle anılır. Burada büyük bir anlam var. Çünkü

¹ İbn-i Manzûr, bazı insanlar şehir anlamına gelen *medine* de bu babından geldiğini söylediklerini zikreder. Bkz. İbn-i Manzûr, *Lisan’ül-Arab*, Dar’ul-Me’arif, Kahire 1119, s. 1469; İbn-i Manzûr, *A.g.e.*, c. 13, s. 55.

² El-Ezheri, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzib’ul-Luga*, Tahkik: Abdüsselam Muhammed Harun, ed-Dârü’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, Kahire, 1964/1384, Cilt 14, s. 182; İsfahani, Ragıb, *Müfredatu Elfazi’l-Kur’ân*, s. 323.

³ İsfahani, *A.g.e.*, s. 763.

⁴ “*Medyine*”, “*Ye*”nin üzerindeki hareke “*Dal*”ın üzerine alınır ve “*medine*” olur.

⁵ Ferahidi, Ebû Abdurrahman Halil B. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, Thk. Mehdi Mahzumi, İbrâhim Samerrai, Müessesetü’l-A’lemi Li’l-Matbuat, Beyrut, 1988, 8. Cilt, s. 53; İsfahani, *A.g.e.*, s. 763.

⁶ İbn-i Manzûr, *A.g.e.*, s. 55.; Ferahidi, *A.g.e.*, 8.c. s. 53.

⁷ İbn Manzûr, *A.g.e.*, s. 55.

⁸ Ez-Zebeydi, *A.g.e.*, Cilt 36, s. 157.

⁹ Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Din Kur’ân Dili*, c.4, s. 2233.

¹⁰ Cox, Harvey, “*Piyasa Tanrısı*”, Laik Ama Kutsal, Der: Ali Köse, Prof. Dr., s. 21-34. (25)

başka kavimlerde –Mısır, Asur ve İran gibi,- nice kadim şehirler de vardı; fakat bunlar “*medine*” değil, farklı bir intiba canlandıran “*kura*” kelimesiyle anılır. *Mudun, medain* vb., adeta *kura* kelimenin zıddı olarak kullanılır. Kur’ân-ı Kerim *medine*’yi ifade ettiğinde, geçmiş peygamberlerin gönderilmiş ve bulunmuş oldukları yer, halkı medenileşmiş ve iyi-kötü ayırımı bilen bir yere işaret eder, binaları olmasından değildir.¹

Attas’a göre Medine’nin esası değerlerdir. Bundandır ki Yesrib’e Hz. Peygamber geldiğinde Medine denir. Eğer binalar konuşulacaksa, diğer şehirlere göre Medine’de binalar yoktu. Sözlük bakımından Medine’ye intisap eden *medeni*, diğer şehirlere ise *medini* denir. Ona göre bunun sebebi din, peygamberin hükmü ve yetkisi ve değerleridir.² Medeniyetin nüktesi maddi değil, manevi unsurlardır. Eski Yunan’ın binaları halkının yüksek ahlakını göstermez. Filozofları onları hep tenkit ederler. Hatta bu görkemli binalar, ahlaklarının bozulmasının belirtileridir, der.³

Attas, medeniyetin binalarla ölçüleceğini düşünerek, İslâm medeniyetinin olgusunu küçülten bazı düşünürlerin yanıldıklarını belirtir. Binalar düşünce ufğunun medeniliğinden ortaya çıktığının farkında değiller. Medeniyet, o binalar ortaya çıkarandır; Medeniyet, geçmişte insanlara nasıl yaşamaları gerektiği konusunda yol gösteren öğretilerdir. İnsanları üreten binalar değildir, diye vurguladı.⁴ Güneydoğu Asya İslâm Medeniyetinden bahsederken, Attas, bölgede İslâm’ın tesirini küçülten şarkiyatçıların söylediklerine karşı, ilk başta maddi bir eser olarak kalıcı binalara değil de, Malay dilinin İslâmileşmesine bakılmasını önermiştir. Malay dünyasının İslâmileşmesinin en belirgin eseri de budur. Attas’ın bu tezi değişik eserlerinde de zikretmektedir.⁵

Bunun doğrultusunda Attas, sivil (*civil*) kelimesinin “medeni” ile örtüşmediğini belirtir. Ona göre birinin sivil olması, barbar olmasının zıddıdır. Bir iyiliği yaptığında onu içten inandığından değil de, kendine iyi olduğundan veya belli bir kısmın çıkarı olduğundan yapar. Sivil olmakla kendi gerçeğini göstermemekle riyakarlık yapmış olur. Başka bir ifadeyle medeni olmak, yüksek değerler üzerine kurulması gerekmektedir, bu değerler de sırf

¹ Attas, *The Religion of Islam*, s. 103 ve 157-8.

² Attas, *A.g.e.*, s. 282.

³ Attas, *Risalah*, s. 77.

⁴ Attas, *The Religion of Islam*, s. 158.

⁵ Bkz. Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*; ve *İslâm Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*.

insanların belirttiği değerler değildir.¹ Medenî kavramı kullanılırken Hz. Peygamberin (sav) Medine'si ve onun değerleri çerçevesinde kullanılır. Geçmişteki Müslümanlar, özellikle sufiler, insandan bahsettikleri zaman onu bir şehre benzetirler. Herkes birer *medine*dir. Ruhu doğru rehberliğe tabi oluyorsa o, Medine'yi yöneten Peygamber'e benzer. Attas, medeni toplum veya medeniyet kurulabilmesi için fertlerin medeni olması gerektiğini vurgular. Çünkü ümmet fertlerden oluşur.²

Will Durant'ın da söylediği gibi medeniyetin yapıları, maddi ve manevi boyutları farklı farklı olabilir. Ancak her medeniyetin dayandığı temel bir dünya görüşü bulunmaktadır. Bu dünya görüşü söz konusu medeniyetin zihni arka planı olarak da düşünülebilir. İşte bu noktada her medeniyet manevi değerlerle bir şekilde etkileşim halinde meydana gelmiştir, denilebilir. Sözü edilen manevi alan, medeniyeti oluşturan toplumların yapılarıyla doğrudan ilişkilidir. Her ne kadar medeniyet, toplumu aşan bir boyuta sahip olsa da, en genel anlamda her medeniyet belli bir paradigma üzerine oturmakta ve o paradigmanın yapısına uygun bir görünüm sunmaktadır. Medeniyeti oluşturan paradigmanın yapısında da manevi değer bulunmaktadır.³ Koşoğlu ise medeniyet kuruluşunda bir başlangıç ve süreç olarak iman ve amel kavramını ortaya koymuştur. Medeniyet yahut kültür bu anlamda toplum hayatının belli bir iman çevresinde gerçekleştirilmesidir. Bu oluşumda iman, kurucu gücü teşkil eder; iman muhtevası ise üslubu belirler. Amellerden kasıt ise, cemiyet içindeki bütün hayat faaliyetlerimizdir.⁴

Attas, bu süreci yine ticaret kavramıyla açıklar: Kur'ân-ı Kerim, dünyevi hayatı tanımlamak için devamlı olarak bir ticari faaliyetin uygun mecazi karşılıklarının anlamlandıran biri olan kozmopolis (ya da krallık) anlamında, ticaret akışının hareketli koşuşturması da resmedilmektedir. Bu ticarete insanın bizatihi kendisi, ticaretin öznesi olduğu kadar nesnedir de. O, kendisinin sermayesidir. Onun karı ve zararı kendi sorumluluk duygusuna ve özgürlüğünü kullanışına bağlıdır. İslam'ın insanına ilgisi içerisinde din kavramı; kendi kendini terakki ettirmeye yönelik bir yüce gayeyi hedeflemiş üstün bir insan tipini yaratmayı öngörür. Bu kendi kendini ıslah etme, terakki ettirme olayı, kamil bir insan

¹ Attas, *The Religion of Islam*, s. 283-4.

² Attas, *A.g.e.*, s. 282-3.

³ Durant, Will, *Medeniyetin Temelleri*, s. 79-176.

⁴ Koşoğlu, Nevzat, “İslâmîyet'in Üç medeniyet Hamlesi”, Kutlu Doğum Haftası, 12-17 Ekim 1989, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1989. s. 93-94.

haline gelmesi için kendi içindeki gizli gücün ve potansiyelin harekete geçirilmesinden başkaca birşey değildir. Bir medeni olarak, toplumsal düzenin açıkça belirtilmiş esaslarına ve görgüsüne göre medeni bir yaşam süren İslam'ın insanı, ilahi Kanun'a itaat etmenin, gerçek adaleti gerçekleştirmeye çalışmanın ve hakiki bilginin peşinde koşmanın, kendisi için vazgeçilmez değerleri oluşturduğu bir insandır.¹

2. İslâm Medeniyeti

a) İslâm Medeniyeti Olgusu

HAR. Gibb, editörlüğünü yaptığı *Whither İslam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World* kitabının girişinde, İslâm'ın bir teolojik sistemden daha fazla olduğunu belirtir. İslâm mütekâmil bir medeniyettir, der.²

Hız. Peygamber dönemi başta olmak üzere Müslümanlar, tarih boyunca yaşadıkları dönemlerde kendi inançları, kültürleri ve şartları çerçevesinde bir hayat yaşamışlar ve medeniyet kurmuşlar. Tarih boyunca farklı zamanlarda, farklı bölgelerde medeniyet kurmalarına rağmen oluşturdukları medeniyetin temel özellikleri benzerlikler göstermektedir. Zira bu medeniyetin temel referansları aynı kaynaklara dayanmaktadır. Dolayısıyla buna en genel anlamda İslâm medeniyeti adı verilmektedir. Her ne kadar farklı zaman, mekan ve şartlarda yaşanmış olsa da temel değerler ve paradigmlar açısından aynı inancın farklı yansımaları olarak hayata geçmiştir.³

Attas'a göre İslâmîleşmenin en belirgin eseri dilin İslâmîleşmesidir. İslâmîyet'i kabul eden bir toplumun ilk İslâmîleştirildiği unsur, ontolojik tasavvurunun sembolü ve insanın düşüncesi kalıbı olan dilin İslâmîleştirilmesidir. Bu bağlamda Attas bir "İslâm dili" kavramını ortaya koydu.

Arapça da dahil Müslümanların lisanlarında İslâmî hak ve hakikat görüşünün tefsirine hükmeden ve İslam'ın dünya görüşünü doğru bir perspektiften veren anahtar terimlerden oluşan bir temel kelime dağarcığı mevcuttur. Bu temel dağarcık kelimeler, Kur'ân-ı Kerim ve

¹ Attas, *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 85.

² Widodo, *A.g.m.*, s. 137; HAR Gibb, *Whither İslam?: A Survey of Modern Movements in the Moslem World*, London: Victor Gollancz Ltd, 1932, s. 12.

³ Akdoğan, Ali, "Medeniyetlerin Oluşumunda Dinin Rölü ve İslam Medeniyeti", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Eylül-Aralık 2008, Cilt 11, Sayı 32. s. 102.

Peygamberin hadislerinden kaynaklandığı için tabiatıyla Arapçadır ve dünyadaki tüm Müslümanların entelektüel ve manevi birliğini yansıtacak şekilde aynı manada kullanılır. Bu İslâmî temel dağarcık, birbiriyle anlamlı şekilde ilintilidir ve topluca hakikatin ve varlığın kavramsal yapısını yansıtır. İslam'ı kabul ediş sırasında temel bir öge olan “lisanın İslâmîleşmesi”, bu temel İslâmî dağarcığın Müslümanların lisanlarına nüfuz edişinden başka bir şey değildir. Böylece her bir Müslüman halkın dili en temel kelime hazinesi olarak bu İslâmî terminolojiye sahip olmaktadır ve böyle olması nedeniyle de Müslüman toplumların değişik dilleri aslında aynı dil ailesine aittir. Burada söylenilmek istenilen “İslâmî dil”dir; daha doğrusu böyle bir şeyin olduğudur. O dillerin “İslâmî” olarak sınıflandırılması, yaygın İslâm terminolojisini ve anahtar terimlerinin ve kavramlarının her birinin aynı kavramsal ve semantik örgü içerisinde olmalarından dolayı aslında aynı anlamları iletmeleri nedeniyledir.¹

Attas'ın Batı medeniyetinin tarifini yaptığı gibi, İslâm medeniyetini betimleyen bir tarif yaptı.

“Ben, İslam medeniyetini, İslam dininin temel unsurlarının nüfuz etmesinin neticesinde dünyanın Müslüman halklarının kültürlerinin çeşitliliği arasından ortaya çıkan bir medeniyet –ki bu halklar bu medeniyetin kendi içlerinden ortaya çıkmasına sebep olmuşlardır- olarak tanımlıyorum. Böylesi bir ortaya çıkışın meydana geldiği süreç İslamlaşma olarak anılır ki bu da evvela İslam ile bağdaşmayan büyü, efsanevi, animistik ve etnik kültürel gelenekten; daha sonra da kişinin kendi aklı ve dili üzerindeki seküler kontrolden özgürleşmeyi ifade eder. Bu süreçte İslam öncesi medeniyetin insanları birbirine bağlayan, İslam ile bağdaştığı kabul edilen temel ve takdire şayan unsurları İslam medeniyetinin bir parçası olur. Bu medeniyet, nabız atışı (sürekli) bir İslamlaşma sürecini tasvir eden canlı bir medeniyettir. Bahsi geçen bu süreç, diyalektik bir evrimsel “gelişme” manasında değil, bunun yerine tarih içerisinde zaten kurulmuş bir “şey” (yapı) olarak İslam'ın asıl doğasını ve ruhunu gerçekleştirmeye dönük her bir Müslüman nesli kapsayan bir ilerleme/devam etme manasındadır. Yine bu İslamlaşma süreci insanların hayatlarında İslam'ın teorik ve pratik (nazari ve ameli) ilkelerinin bir açılımı manasındadır. Bir başka ifadeyle bu süreç varoluşun (farklı) alanlarında İslam'ın esaslarını yani olmazsa olmazlarını ve potansiyelini gerçekleştirme manasındadır. Zikredilen bu ilerleme, açılım ve gerçekleştirme

¹ Attas, “*İlmin Yozlaşması ve Fikrî Çözünme Meselesi*”, İslâmî Araştırmalar, c. 7, s. 216.; *İslam Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 174.

(süreci), İslami bilgi ile bu süreci yaşayan halkların entelektüel ve kültürel düzeylerine göre değişir. Bu yüzden İslam medeniyeti hem çeşitlilik içinde birliğin hem de birlik içinde çeşitliliğin bir tezahürüdür.”¹

b) İslâm Medeniyetinin Temelleri

Toplumu bir araya getiren manevi değerlerdir, der Weber.² Attas da medeniyet, bilim ve eğitim teorilerini metafiziğe dayandırır. Metafizik sistemi merkezi bir konuma yerleştirir. Toplum ve medeniyet bahislerinde Attas, insan ile Allah (c.c.) arasındaki misak üzerinde durmaktadır.³ Ardında ahlak, kardeşlik, mutluluk, adalet, kimlik gibi medeniyetin diğer tamamlayıcı unsurlarını bu olguya bağlamaktadır. Ona göre, İslam’ın din kavramındaki hareket noktası ve özgürlük, sorumluluk, adalet, bilgi, fazilet, kardeşlik, bireyin ve toplumun rolü ve özellikleri gibi ilgili İslâmî kavramlarda en etkin temel unsur, Kur’ân’daki Misak ayetindeki sözleşmeye bağlıdır.

“Hani Rabbin, Âdemoğullarının bellerinden zür riyetlerini çıkarıp da onları kendilerine karşı şâhid tutmuştu (ve buyurmuştu ki:) “(Ben) sizin Rabbiniz değil miyim?” (Bütün ruhlar) dediler ki: “Evet, Sen bizim Rabbimizsin, şâhid olduk!””⁴

İnsanın Allah’ın kulu ve yeryüzündeki halifesi olarak yaratılmasının gerekçesi bu ayetle çok yakından ilgilidir. İnsanın yönetim alanı sadece sosyo-ekonomik alanla sınırlı olmayıp, asıl önemli olan, onun adaletli davranıp kendi nefesine haksızlık yapmamak için kendi kendini yönetmesidir. Bu pek doğaldır, çünkü İslam’a göre insan olgusu, büyük alemini (*macrocosmos, el-alem el-kebir*) temsil eden küçük bir alemdir (*microcosmos, el-alem el-sağır*). Attas’a göre insanın makrokozmu, mikrikozmu biçiminde temsil etmesi, bilgi bakımından çok önemlidir. Çünkü bilgi, kendi kendi özünde ve varlığında etkili, adil bir düzeni kurmakla sorumlu olan en önemli niteliktir.⁵ Benzer şekilde Davutoğlu da, *Medeniyetlerin Ben İdraki* makalesinde İslâm medeniyetinin bir ben idraki olarak ‘İnsan-

¹ Attas, *Historical Fact and Fiction*, Johor, Malaysia: Universiti Teknologi Malaysia Press, 2011, s. xv.

² Weber, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1999, s. 81.

³ Al-A’raf Suresi’nin (7): 172. ayetindeki misak.

⁴ Al-A’raf Suresi (7): 172.

⁵ Wan Daud, “Attas’ın Eğitim Felsefesi”, s. 43; Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 62, 64, 73-74, 136.

Tanrı ilişkisi'ni (*tevhid*) temel konuma oturtmaktadır. Medeniyetin Ben-idrakinin diğer unsurlarını da bu unsura bağlamaktadır.¹

Söz konusu bu misak bütün ademoğlunun ruhlarıyla yapılmış ve Tanrı onlara toplu olduğu kadar bireysel olarak da hitap etmişti. Andlaşma kolektif olarak topluca ruhlara ait olduğu kadar tek tek ferdi ruhlara da ait olduğundan İslâm cemaatinde bir üye olan ruhlar o andlaşmayı yerine getirme çabalarında hem ümmet hem de fert olarak birbirlerine sıkıca bağlıdılar. İslâm şahsi ve öznel olduğu kadar, toplumsal, ümmetsel ve nesnedir. Bu şahsın ve toplumun beraberce ahenkli bir terkididir. Ferdin bireyselliğini ve şahsiyetini toplumun da yönetimini ve otoritesini kaybetmeksizin bireyi topluma bağlayan şey, dünyevi hiçbir gücün parçalayamayacağı Müslümanların arasındaki ruhî temellere dayalı bu gerçek kardeşlik duygusudur.²

İslâm'ın siyasal ve toplumsal organizasyonuna bu andlaşma bir temel oluşturur. Müslüman ne toplumsal bir sözleşme ile kayıtlıdır ne de toplumsal sözleşme doktrinini benimseyen bir kimsedir. Gerçekte bir toplumsal yönetimin ve otoritenin alanı içerisinde yaşamasına, çalışmasına, toplumun menfaati için üzerine düşeni yapmasına, sanki bir toplumsal sözleşme varmış gibi hareket etmesine rağmen aslında onunkisi ruhunun Tanrı ile imzalamış olduğu o andlaşmayı aksettiren bireysel sözleşmedir. İslâm'da ahlakın gayesi ve hedefi mutlak olarak birey içindir.³

Attas, özgürlük ve adalet kavramlarını da bu misaka bağladı. Ona göre nefsin özgürlüğü kendine karşı adaletli davranabilme kabiliyeti anlamına gelir ki bu da onun hayvanî nefis ve bedeni üzerinde üstünlüğünü, rehberliğini ve egemenliğini uygulayabilmesi ile alakalıdır. İslâm'da adalet kavramı yalnızca bir insanla diğeri, toplumla devlet, yönetenle yönetilen ve kral ile tebaası arasındaki uyum ve dengenin ilişkili olduğu durumları ifade etmekle kalmaz, bundan daha temel ve esas olan, insan ile kişisiyle öncelik tanır. Kur'ân-ı Kerim, insanın yanlış yaptığı noktada bizzat kendisine karşı adaletsiz (zalim) davranmakta olduğunu ve bu adaletsizliğin insanın kendine yine bizzat kendisi tarafından getirildiğini tekrar tekrar vurgular.⁴ Adaletin zıddı olan adaletsizlik, haksızlık birşeyi kendi yerine değil de

¹ Bkz. Davutoğlu, Ahmet, “*Medeniyetlerin Ben İdraki*”, Divan Dergisi, 1997/1, s. 44.

² Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 90.

³ *A.g.e.*, s. 91

⁴ Bkz. Nisa Suresi (4): 123; Yunus Suresi (10): 44.

başka bir yere koymaktır. Yani onu yanlış yere yerleştirmek, yanlış kullanmak ve yanlış yapmaktır. Haddi aşmak ya da yetersiz kalmaktır; kaybetmektir; doğru mecradan ayrılıştır; doğruya inanmama ya da doğru olduğunu bildiği şeyin doğruluğunu yalanlamaktır.¹

Bu misak insanların bir kimliğini oluşturur, ve aynı değerleri paylaşmalarını sağlar. Bu birlik, batı toplumlarındaki kimlik krizi ve nesiller arasındaki kopukluğu engeller. Batıda her bir kuşak kendilerinin geliştirdiği hayata ait değerlerinden memnun değildir ve her bir kuşak kendisini uyumsuz bulur. Gençler, babalarından ve ortayaşlılarından devraldıkları değerlerin artık faydasız olduklarını ve hayat tarzlarına uymadıklarına kanidirler ve doğal olarak ortayaşlıları hayatta kendilerine rehberlik edecek örnekler olarak görmezler bu yüzden de onların tek dileği kendi kaderlerini kendileri seçerek, güya, özgürlüğü elde etmeleri yönündedir. Kuşaklar arasında olan bu durum batı toplumunda ayrıca cinsiyetler arasında olan kimlik bunalımı ile daha da vahim hale gelmiştir. Bu krizde kadınlar da bizatihi sırf kadın olarak kendileri için ayrı bir kimlik arayışı içindeler. İslâm toplumu, kuşaklar içerisinde o kuşağı meydana getiren bireyler kadın olsun, erkek olsun çok daha önceden kendi kimliklerinin bilincinde ve nihai gayelerinin idrakindedirler. Kimliklerini o ahd'i (andlaşmayı) tanıma ve onaylama vasıtasıyla belirlerler. Bunun için Allah cc bir örnek getirdi, kamil bir örnek. O da peygamber (sav). O onun genç-yaşlı, kadın erkek, her Müslüman için mükemmel bir örnektir. Bu yüzden her bir Müslüman kuşağı, onun hayatını taklît etmek suretiyle kendi hayatını bir sonraki kuşakla öylesine bağlar ki kuşaklar arasında ne bir kopukluk ne de bir kimlik bunalımı ortaya çıkar.²

c) İslâm Medeniyetinin Dünya Tarihine Katkısı

Pirenne'ye göre Avrupa tarihinin yönünü değiştiren etken Germanlerin Roma'yı fethetmesi değildir. Roma'yı istila ettiler fakat kültür bakımından Roma kültürü, değerleri ve dünya görüşünü değiştirecek kadar üstünlüğe sahip değillerdi. Böylece kendileri kültür bakımından Roma esiri olmuşlardır.³ Avrupa'nın yüzünü değiştiren İslâmîyet'tir. İslâmîyet,

¹ Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 92-4.

² Attas, *A.g.e.*, s. 103-5.

³ Attas, *İslâm Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, s. 4-5.

dünyanın antik çağlarıyla bağlantılarını kopardı. Yüz yıl içerisinde (650-750) eski dünya unsurları ilelebet kayboldu ve yeni dünya unsurları ortaya çıktı.¹

İslâm'ın doğuşu dünyayı değiştirdi. Global değişikliklerin ardında Batı'da özellikle Hristiyanlıkta büyük ve derin tesirler meydana geldi. İslam'ın yeryüzünde süratle yayılışıyla, Batı'da, daha sonra onun tarihini ve kaderini biçimlendirecek iki büyük tarihsel olaya neden oldu. Biri, asırlar bölge insanların hayat şekillerini biçimlendiren Akdeniz havzası kültürel bütünlüğünün çözülmesi, diğeri de Batı Hristiyanlığının ekseninin sonuçta Roma'dan Kuzeye, yeni Büyük Karlos hanedanlığının Batı uygarlığının o dönemdeki liderliğini ele geçirdiği Aix'la Chappelle taraflarına kaymasıydı. Bu iki büyük olay Batı kültür ve uygarlığını yalnızca cesette değil, ruhta da değiştirdi. Sözkonusu uygarlığın tarihindeki bu iki olay, Henri Pirenne tarafından haklı olarak, İslam'ın doğuşu ve yayılışının Batı tarihinde ortaçağın başlangıcını meydana getirdiği şeklindeki tezinin kaynağı olan bu tarihsel kriter olarak görüldü.²

İslâm Batıyla karşılaşınca onun dininde derinlere inen etkiler yaratmakla kalmayıp Batı hayatının dil, toplum, kültürel politik ekonomik görünümünde devrimci değişimlere neden oldu. Batıdaki Müslüman ilim merkezleri bilgiyi Batıya yaymışlar, ve Batılı bilginler, düşünürler ve teologlar işte bu bilgilerle kayıp antik uygarlık miraslarını yeniden kazanmışlardı. Ve nitekim bu miras daha sonra onların Rönesans ruhunu beslemede çok etkili olacaktı. Müslüman filozoflar, Kindi, Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi Müslüman felsefecileri, Batılı filozoflar ve düşünürlerinin da ilham kaynağı oldular.³

İslâm medeniyetinin dünyaya verdiği en büyük hizmet, ilim ve bilimsel metodolojisidir. Grekler, sabık medeniyetlerinin bilimlerini alıp belli düzene soktular, genelleştirdiler ve nazariyeler koydular. Fakat araştırma ve inceleme ruhu, kesin bilgiye ulaşmak için araştırma, ilmin dakik yolları ve sürekli tefekkür, Grek tabiatına yabancı şeylerdir. bunları Avrupa'ya öğreten Müslümanlardır. Avrupa bilimi, varlığını Müslümanlara borçludur.

¹ Attas, A.g.e., s. 11.

² Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 112-3. Ayrıca Attas, Pirenne'nin bu tezi için iki eserine işaret etti: *A History of Europe*, Londra, 1967; ve *Muhammed and Charlemagne*, Londra, 1958. (Türkçesi: *Hız Muhammed ve Şarلمان*, Birey ve Topul Yay., Ankara, 1985).

³ Attas, A.g.e., s. 113-5.

Attas, Pirene'nin tezini dikkate alarak, İndo-malay tarihini bu tarihi kriter ile inceledi.¹ Attas'a göre İndo-Malay dünyasını moderniteye kavuşturan İslâmiyet'tir.

İslâmiyet ilk olarak Malay dilini İslamlaştırdı, ve böylece dünya görüşünü geliştirdi, İslâm düşüncesi ve söylemleri, Malay dilini Arapça ve Farsça dağarcığıyla zenginleştirerek, bilimsel bir dil mertebesine yükseltti; İslâmiyetin yayılışıyla da beraber Malay dilini *linguafranca* konumuna oturttu ve böylece din ve dil birliğini oluşturarak ulus zeminini inşa etmiş oldu; Malay dünyası diğer medeniyet merkezleriyle irtibatlandırdı; ve böylece İndo-Malay dünyasını moderniteye hazırlamış oldu.²

İslâm medeniyeti sadece Müslümanlar açısından hayatın gelişmesi anlamına gelmemekte, bilakis Müslüman olmayanlar açısından da bir güvence ve dayanak olmaktadır. Bunun tarihi örnekleri sayılamayacak kadar çoktur. Öyle ki diğer milletlerin ve medeniyetlerin zulüm ve uygulamalarından bunalan ya da çekinen insanlar Müslümanların yaşadıkları bölgeleri ve Müslümanlar kendilerine bir güvence olarak görmüşler ve onlara sığınmışlardır.³

¹ Attas, *İslâm Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, s. 11-2.

² Attas, *A.g.e.*, ss. 20-5; 36,7; 44-5; 47-50; 56-7; *İslâm and Secularism*, 169-83.

³ Akdoğan, Ali, *A.g.m.*, s. 102.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

SEKÜLERLEŞME SORUNU: İSLÂM DÜNYASININ SORUNLARINA DAİR BİR ANALİZ

İslâm dünyasının sorunlarını incelediğinde Prof. Attas, bu sorunları iki ana gruba ayırır: dış sebepler ve iç sebepler. Dış sebepler Batı dünyasından gelen emperyalizm ve bilim vasıtasıyla yayılmasına çalışılan Batı'nın kültür ve dünya görüşüdür. Müslümanların kendisinden kaynaklanan sorunlara gelince bunlar ilmin yozlaşması, edep kaybı ve sahte liderlerin ortaya çıkmasıdır. Attas'a göre bilim değer bağımlıdır veya belli paradigma çerçevesinde kurulan bir algıdır. Şimdiki bilimler içinde Batı zihniyetini barındırmaktadır. Bu unsurların bilimden sıyrılmasını gerekir. Attas, *de-westernization* olarak tanımladığı bu arınmadan sonra bu bilimin İslâmî dünya görüşü çerçevesinde tekrar yorumlanması gerektiğini ileri sürmektedir. Bunu da İslâmîzasyon olarak tanımlar.

Bu bölümde Prof. Attas'ın Batı'nın kültür, medeniyet ve dünya görüşünün özü olarak gördüğü sekülerizmin tahlili ele alınacaktır. İslâm dünyasının sorunu ve batılılaşması da Attas, sekülerizm ekseninde teşhis etmiştir. Bir felsefî programı ve Dünya görüşü olarak tanımladığı bu sekülerizm laboratuvarında işlenen modern bilimler, bunların özelliklerini taşır. Böylece Attas, bu sorunlar bilim ve felsefe meselesi olarak ele almıştır.

A. SEKÜLERİZM VE DİN

1. Hristiyanlık ve Sekülerizmin Gelişmesi

Nietzsche'nin “tanrı öldü” şeklindeki çılgılığı Batı'da hala çınlamaktayken, buna bir de Hristiyan teologların “Hristiyan öldü” ağıtları karışmıştır. Bu kaçınılmaz kaderi görenler, geleneksel Hristiyanlığın köhnemiş enkazı üzerine modern çağın ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir teolojik temel atma hazırlıklarına giriştiler. Fakat altından sekülerleştirilmiş yeni bir Hristiyanlık çıkmasına engel olamadılar. Hatta günümüzdeki gelişmelere ayak uydurabilmek için, bunun Kutsal kitab'da bulunduğunu söylemeyi ihmal etmediler. Hesab etmedikleri nokta, al-Attas'a göre, bir reformasyonun tabîî sonucunun yerini başka bir yoruma

bırakmasının zorunlu olması idi. Bu ise, Mascall'ın ifadesi ile “dünyayı Hristiyanlığa sokacakları yerde, tam tersinin olması”nı doğurdu.¹

Attas, Harvey Cox² gibi batılı düşünürlerin Sekülerizmin köklerinin İncil’de olduğu görüşlerini reddeder. Ona göre onun kökenleri bizzat İncil’in getirdiği inançta değil, fakat batılı adamın İncil’i yorumlayışındadır. İncil’in değil, lakin batılı adamın dinsel ve saf rasyonalist dünya görüşündeki düşünsel ve metafizik çatışmaların uzun tarihinin bir ürünüdür. Kilise ile devletin, dini güçler ile dünyevi güçlerin ayrılması asla Hristiyanlığın “sekülerizasyon”u doğuracak teşebbüslerinin bir sonucu değildir, aksine, bir ekletik dinin öğretilerine dayanan çifte ruhlu kilisenin “seküler karşıtı imiş gibi görülen sözde sınır tecavüzü”ne misilleme olarak alınan seküler batı felsefesi tavrının bir sonucudur.³

Grek dünyasında Tanrısal güçler doğadaki saygın mevkilerinden alaşağı edildikten sonra Grek felsefesi doğanın sembolik tefsiri etki-tepki mekaniğine indirgeyen *salt natüralizm* ve doğayı manevi öneminden soyutlayarak onu sadece aklın anlayabileceği ve tam olarak kavrayabileceği *saf rasyonalizm* açıklamalarına yöneldi. Aristo, bu felsefeyi Roma’ya tanıtmadan evvel zaten bunlar Romalı dünya görüşünün etkin unsurlarıydı ve insanının hayatını ve kafasını kaplamıştı. Hristiyanlık geldiğinde bile doğanın bu sembolik anlamından soyularak bu salt natüralistik açıklamaların altında kalmış, tabiat alemindeki herhangi birşeyle hiçbir irtibatı olamayan bir Tanrının Krallığı (*Kingdom of God*) uğruna, Tabiat Alemini (Krallığını) (*Kingdom of Nature*) anlamsızlaştırmış ve bu konudaki önemli düşünceleri görmezlikten gelmiştir. Mamafih Grek felsefesindeki insanın, doğanın manevi anlamını yorumlayabilmesi için aklın üstün rolü, temel araç olduğu anlayışı hala revaçtaydı ve *natüralist rasyonalizm* altında kalan Hristiyanlık ile zıtlasmaya yol açtı. Bu dini-felsefi zıtlasma Hristiyan teolojisinin aklın (kalbin) rolünü ve buna bağlı olarak da manevi hakikatler bilgisinin önemi vurgulamaya; aynı zamanda aşkı imanın esası yapan insan aklı değil de, halis bir irade ile elde edilebilen sorgu sual edilemez bir inancı ileri sürmeye başlaması oldu. Böylece bilgi ve kesinlik ikinci konuma itildi. Hristiyan teolojisi, *intellectus*’un aklı (*sapiential*) rolünü bastırarak ancak manevi anlamından kopartılmış bir doğa üzerinde işleyebilen ve nihai sonuca varmak için kendi *natüralist* mantığını kullanan *safi*

¹ Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 25-9.

² Bkz. Cox, Harvey, *The Secular City*, Collier Book, New York, 1990, s. 21-2.

³ Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 44-5.

rational olan şeklinin bilimsel rolüne dikkat çekmiştir. *Rational* ile *intellectus* arasındaki ayırt edildiği zaman doğal olarak tabiat alemi; temelinde yatan manevi gerçeklik ile hiçbir ilişkisi olmayan maddi ve fizikî bir nesne olarak telakki edilecektir. Doğa bir işe yaramadığından ve üstelik manevi-ruhî boyuta ulaşmak isteyen Hristiyan çabalarını da engelleyici olarak görüldüğünden dolayı, doğa toptan kenara itildi. 13.yy'da Aguinas'ın "*Tomistik sentez*" olarak bilinen senteziyle Aristoculuk-Hristiyan teolojisi asimilasyonu tamamlanmış oldu. Ardında Ockham, Thomasçı varlık metafiziğinden yola çıkarak bilahare ispatlamaya çalışacağı gibi, işi nesnesinin varlığından şüphe duymaya kadar götürdü.

Bilim gelişmesi sürecinde Kopernik devrimin dünyayı evrenin merkezi konumundan alaşağı etmesi, insanın öneminin azalması ve kozmik anlamından yoksun kalması, onun dünyevileşmeye ve kendi ulvi kökenini inkara yol açtı. Ve bu düşünce Hristiyan'ın Tahlis (kurtarma) doktrini içeriği ile örtüşmektedir. Fakat daha önemlisi, bilimin gelişmesine olan sekülerleştirici etkileridir.¹ 17.yy'da Kartezyen devrimi ile madde-ruh mutlak ikilimi doğurmuştu. Böylece doğa iğdiş edilir ve bilimin kobaylığına açılır ve insan için de "bu dünyada bir başına bırakılmış olma" halini yerleşir. Batı felsefesi, çözüm olarak ve mantıksal açıdan beraberinde sekülerleştirici bilimi geliştirdi. İnsan da artık insanlığını, bireyselliğini ve bağımsızlığını daha çok vurgulayan bir varlık olarak görülür oldu. Şimdi de, sekülerleştirici felsefe ve bilim vasıtasıyla kendi gücünü göstermesi, özgürlüğünü Kainatın Tanrısından söküp alarak, teke tek kaldığı doğada dilediği gibi hareket edebildiğini ispatlaması gerekiyor.² 17. 18 yy'da bazı Hristiyan felsefeciler tanrı, ruh gibi manevi gerçeklerin metafizik bilimin yorumlanması ve ispatlamasına inanıp çalışmaktaysalar da, seküler düşünce mantık akımı ve yöntemleri 13.yy'dan beri onun metafizik bünyesi içinde çoktan yerleşmişti ve 15-16. yy'da Rönesans döneminde batı insanı Hristiyanlığa bir din olarak ilgisini çoktan kaybetti. Bu dönemde batı insanları bilgiyi büyük hırsla arıyorlar, karanlık çağını kapatarak antik uygarlığı yeniden canlandırmaya ve ona büyük ilgi gösteriyorlardı. Yeni keşfettikleri eski kaynakların önemini vurgulardılar, orta çağ kalıplarını reddetmeye koyuldular. Modern bilim açıklaması aşkına, ortaçağ teolojisi ve metafiziğine ilgilerini yitirdiler.³

¹ Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 55-58.

² A.g.e., s. 58.

³ A.g.e., s. 58-59.

17. yy'dan 19.yy'a kadar süren Avrupa aydınlanması dönemi Rönesansla irtibatlıydı. Bu dönem ideal toplum içindeki ideal bir insanı maddileştirme ve sekülerleştirme gayretleriyle tarif edilir. 18 yy.'da Kant'tan sonra metafizik, rasyonel insanın terk etmesi gereken, hakikati ve vakıaları anlamada gereksiz ve aldatıcı bir rehber olarak görülmeye başlandı. Zaten felsefenin gösterdiği gibi bu hakikatler ispatlanamazlar. Bu durum, sonuç olarak batılı insanın, insan evrimine ve tarihselliğine iman etmesine neden olacaktı.¹

Doğanın tılsımının bozulması ilk etapta doğanın bilimsel-teknik kullanım ve insan için sadece fonksiyonel bir anlamı ve değeri bulunan yararlı bir nesneye indirgenmesiyle sonuçlandı. İnsan ise, kendi ulvi doğasını, insanın insan oluşunu, fizik varlığına, seküler bilgisine, gücüne ve özgürlüğünü vurgulayan bir ruha indirgediler. Akabinde, onun tanrılaştırmasına, kendi kökeni ve nihai sonu hakkında, kendi mantığına dayalı çabalarına ve kendi bilgisine dayanmasıyla ve güvenmesiyle sonuçlanan bir süreç yaşandı.²

2. Sekülerizme Dair Kavramları

Kilise seküler (*secular*) kelimesini; *okuma yazma bilmeyenlere* atfeder. Sonra da bu kişilere genel olarak "*laity*" denir, yani: *profesyonel veya uzman olmayan*. Bu insanlar sıradan konularla meşgul olduklarından bu terime genel olarak: *Dünyevi uğraşları önemseyen, kutsal olmayan, manastıra ait olmayan, dini veya kiliseye ait olmayan, geçici olan, ve profan olan şeye* gibi anlamlar yüklenir.³

Latince'de "*saeculum*" kökünden gelen *secular* teriminin "*zaman*" ve "*mekan*" çağrışımı beraberce veren bir anlamı vardır. Zaman, onun şimdi oluşunu, hazır oluşunu; Mekan 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. *Seküler* kavramı dünyanın bu belirli bir zaman ya da dönemdeki veya çağdaki durumunu gösterir. Burada, içinde insan değerlerinin göreceliği yaklaşımının ortaya çıkacağı mütemadiyen değişen bir dünyanın oluşum şartlarına, kendisini, pek tabî ve mantıkî bir şekilde kolayca tekamül ettiren gayenin, maksadın tohumlarını sezmiş, farketmiş oluruz.⁴

¹ A.g.e., s. 59

² A.g.e., s. 55-60.

³ Attas, *Prolegomena*, s. 20-1.

⁴ Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 40; Bkz. Cox, Harvey, *The Secular City*, s. 22.

Sekülerleşme: “insanın, akli ve dili üzerinde önce dinî 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. Sekülerleşmenin tamamlayıcı kısımları: Doğanın tilsiminin bozulması, siyasetin kutsallıktan kurtarılması ve değerlerin kutsanmasına son verilmesidir. “*Doğanın tilsimini bozulması*” doğanın dini içerikten kurtarılmasıdır. Bu kurtarma, doğanın animistik ruhların, tanrıların ve tilsimin kovulmasını, Tanrı’yı ve insanı doğadan ayırmayı içermektedir. Böylece insan serbestçe hareket ederek tarihsel değişimini ve gelişmeyi yaratacaktır. “*Politikanın kutsallıktan kurtarılması*” ile de, siyasal güç ve otoritenin kutsal atıfla meşrulaştırılışının iptali kastedilir. Bu da siyasal değişimin ve dolayısıyla tarihsel sürecin başlamasına izin verecek bir toplumsal değişimin ön şartı olacaktır. “*Değerlerin kutsanmasının ortadan kaldırılması*” ise bütün kültürel yaratımı ve bütün değerler manzumesinin gelip geçici ve izafi bir hale dönüştürülmesi anlamına gelmektedir.¹

Burada dikkat etmemiz gereken bir nokta da *sekülerizasyonun* (sekülerleşme), değerlerin ve dünya görüşlerinin tarihteki evrimsel değişmeye göre mütemadiyen gözden geçirildiği sürekli ve sınırsız olduğunu; oysa buna karşı sekülerizmin tıpkı din gibi, insan için mutlak önem haiz tarihsel nihaî amaca uygun, kapalı bir dünya görüşü ve mutlak değerler dizisini verdiğini söyleyerek, *sekülerizasyon* ile *sekülerizm* arasında bir ayrıma gitmeleridir. Sekülerizm bir nevi ideolojiye tekabül eder. Fakat sekülerizm değerlerin kutsallaştırılmasını yok etmez, bilakis, kesin ve nihaî olarak kabul edilmesini ister buna karşılık kendi değerler manzumesini bunun yerine geçirir. Sekülerizasyon ise, tüm değerleri görecelileştirerek insan eylemi ve tarih için gereken açıklığı ve özgürlüğü sunar.² Sekülerizasyon açık bir süreç ifade ederken, sekülerizm onun sürecinin özel bir formu, ideoloji halinde kristalize edilmesidir. Eğer “izm” bir ideoloji ifade ederse, aslında sekülerizasyon da anladıkları biçimde bir ideolojidir, ve bu anlamda “*sekülerizasyonizm*” olarak ifade edilebilir.³

Attas, Sekülerizmin İslâm dünya görüşünde karşılığı bulunmamasından dolayı, İslâm diline tercüme edilmesine de karşı çıkar. Arapça’ya “*ilmaniyah*” olarak tercüme edilmesini tenkit eder. Kur’ân’da sekülerizme en yakın kavramın dünyevi hayat anlamına gelen “*el-*

¹ Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 41-42.

² A.g.e., s. 43.

³ A.g.e., s. 68. Yine de Attas, her “izm” bir ideolojiye işaret etmediğini hatırlatır.

hayatü'd-dünya” olduğunu belirtir. “Dünya” kelimesi “*dena*”dan gelir ve yakınlaştırılmış şey anlamını taşır. Yani dünya insanın akıl ve idrak tecrübesine ve bilincine yakınlaştırılmış birşeydir. Ama yine de Kur’ân’da dünya sekülerizmindeki gibi alçaltılmış değildir. Bu yüzden “*el-hayatü'd-dünya*”nın en yakın kavram olduğunu söylemektedir, ama aslına bakılırsa seküler kelimesinin Kur’ân’ın yansıttığı İslâm dünya görüşünde ifade edilmiş tam bir karşılığı yoktur.¹ Diğer yerde Attas, pozitivizmin içeriğine bakarak sekülerizmi gerçekçilik (*realizm*) anlamına gelen “*waqi’iyyah*” kelimesi ile tercüme edilmesini önerir. Fakat hem zaman hem de mekan olarak ‘şimdi’ ve ‘burada’ anlamlarını taşıdığını dikkate alarak, iki kelimenin “*hune*”: burada, ve “*el-ân*”: şimdi, “*hunalaniyyah: hune'l-aniyye*” kelime bileşiğiyle ifade edilebileceğini ileri sürer. Son olarak Attas, İslâm dünya görüşüne örtüşmediği için, sadece *transcribe* (uyarlama) edilip, tercüme edilmemesini tavsiye eder. Geçmişteki alimler ve filozoflarımız da, *felsefe*, *sufistaiyye* ve *hayula* gibi bazı yabancı kavramlar kendi halinde bırakarak tercüme etmemişlerdi. Böylece *seküler* kelimesi Arapçaya “*sikular*” olarak uyarlanmasını önerdi. *Sîn-yâ-kâf-lâm-ra*; *Sîn* kesreli, *Kâf* dammalı ve *Lâm* fethalı.²

Tamamlayıcı parçaları ile sekülerleşme bir felsefî program olarak bir bakımdan İslâmîleşmeye benzemekte, her ne kadar aynı anlama vermemektedirlerse de. Çünkü Attas’a göre, İslâmîleşme (İslâmîzasyon) insanın ilk önce büyüsel, mitolojik, animistik ulusal-kültürel gelenekten ve sonra da mantığı ve dili üzerindeki seküler kontrolden kurtulması; İslâm insanı, akıl ve dili artık büyü, mitoloji, animizm, ulusal ve kültürel gelenekler ile sekülerizm tarafından kontrol edilmeyen insandır.³ Sekülerizm ve sekülerizasyona da, bir felsefî program olarak bakıldığında, dine benzer şekilde insan hayatının tüm alanını kapsamaktadır. Bu özellik aslında sekülerizmin bir dünya görüşü olmasından kaynaklanır. Halbuki Attas, genellikle Batı düşüncesi ve şimdiki bilimin içerisinde gizli olan Batı dünya görüşünü tahlil ettiğinde sekülerizm kavramı üzerinde durmaktadır. Diyebiliriz ki Attas’ta sekülerizm Batı düşüncesinin merkez kavramıdır.

3. İslâm Dünyasında Sekülerleşme

Batı husumeti ve emperyalizmin zihniyeti, ve Batı’da tarih içerisinde çeşitli unsurların diyalektiği sonucunda ortaya çıkan, İslâm dünyasına empoze edilmeye çalışılan sekülerizm ve

¹ *A.g.e.*, s. 63; *Prolegomena*, s. 21.

² Attas, *Prolegomena*, s. 27-28.

³ Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 65.

beraberinde İslâm değerlerine ters gelen psikolojik, felsefî ve dini değerler, İslâm dünyasının dıştan gelen sorunlarıdır.

Batıdaki sekülerizmin tarihçesi Müslümanlara bir ders olmalıdır. Bu konuda aslında Hristiyanlık ile İslâmîyetin benzer bir yönü yoktur, fakat sekülerleşmenin doğurduğu problemler, Batının yüz yüze kaldığı gibilerinden olmasalar da bizim içimizde çok daha fazla kafa karışıklıklarına yol açmışlardır. Bu problemlerin aşırı derecede Batı'dan etkilenmiş, onun bilimsel ve teknolojik başarıları karşısında korkudan dilini yutmuş zavallı Müslüman ulema ve aydınların, batılı düşünüş ve inanış yöntemlerini taklît etmeleriyle bizim dünyamıza sokulması bizim için çok manidardır. Bu kişiler Müslüman cemaat içerisindeki nüfuzlu konumları nedeniyle, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, gereksiz bir zihni karışıklığın ve cehaletin toplumumuz içerisinde yayıcıları olmuşlardır.¹

Bu durumdan ortaya çıkan en temel sorun bilimin yozlaşmasıdır. Bu durum entellektüel şaşkınlığımız ya da Batı felsefî, bilim, kültür ve medeniyetinin ideolojisinden kaynaklanmaktadır. Entellektüel şaşkınlığı, vahiyden kaynaklanan dünya görüşümüzü yansıtan temel kavramların anlam daraltılması ve değişmesidir. Söz konusu kavramların anlam kayması, felsefî bir program olarak sekülerizmin yayılmasının sonucudur.²

Bu şaşkınlık Müslümanlar içerisinde edebî kaybolmasına neden oldu. Mana ve ilim arasında fitrî bir irtibat vardır. Mana bir şeyin bir sistem içindeki yerinin kabulüdür. Bunun gerçekleşmesi için o şeyin sistem içindeki diğer şeylerle münasebetinin açıklığa kavuşmuş ve anlaşılmış olması gerekir. 'Sistem'den kasıt, hadisîle formüle edilen ve İslamca beyan olunan Kur'ânî mefhumlar sistemidir. İşte edep bilginin ve varoluşun hiyerarşik olarak düzenlediği gerçeğin te'yid ve tasdikidir. Edep bedenî, aklın ve ruhun disiplindir; bu disiplin, insanın başta kendi kendisi ile ve toplumla olan ilişkisinde kendi uygun konumunun; kişinin fizikî, fikrî ve ruhî kapasitesine ve potansiyeline göre kendi uygun yerinin; ve bilginin ve varoluşun hiyerarşik olarak düzenlediği gerçeğin te'yid ve tasdikidir. Edebin kaybı, disiplin ve hiyerarşi kaybıdır. Edebin yokluğu, bilgide keşmekeşi (*kaos*) doğurur. Bu da toplum ve ümmet bağlamında İslâm bilgisindeki ve İslâmî dünya görüşündeki keşmekeşe, adaletsizliğe neden olan sahte liderlerin ortaya çıkmasına ve bunların faaliyetlerine fırsat veren şartların

¹ A.g.e., s. 40.

² Attas, *Prolegomena*, s. 15.

oluşmasına sebep olur. Onlar bu ortamı devam ettirirler. Çünkü bu ortam sürekli kendilerine benzeyen liderlerin ortaya çıkışını ve dolayısıyla onların ümmet üzerindeki hakimiyetlerinin devamlılığını sağlayacaktır.¹

Edebin kaybolmasının ilk belirtisi olarak Müslümanların kafasında beliren ve yer yer de uyguladıkları tesviye (*leveling*) işlemidir. Tesviyenin maksadı, herkesin kafa ve davranış olarak tesviye edenin seviyesine getirilmesidir. Ameli de etkileyen bu zihni süreç meşru otoriteyi ve geçerli hiyerarşiyi bozmak isteyen sahte liderlerin kışkırtmalarıyla meydana geldi.²

Liderleri otoritesi az ulemadan olan modernist hareketin doğuşu Müslüman entelektüel ve manevi uyanış ve itidalin habercisi olmaktan ziyade mazinin ilmi, onun fikrî ve manevi liderliğini sistematik olarak göz ardı edilmesinin başlangıcı olmuş ve bugün bizim kültürel, entellektüel ve manevi kargaşa tevarüs etmemize neden olmuştur. İlmin yozlaşmasına sebep olan üçüncü grup Müslümanlar arasında Batı'dan ilham alan seküler fikir ve ilim adamlarıdır. İdeolojik olarak modernistler ve onların takipçileriyle aynı gruptandır; bazıları gelenekseller ve onların takipçilerinin görüşlerini benimsemiştir. Bunların görevi ilmin mertebelerini eşitliğe indirgemek ve kavmi ve geleneksel kültürün vurgulandığı laik eğitimin tesis edilmesidir. Bunların tesiriyle, Kur'ân-ı Kerim'le mahalli lisan arasındaki pedagojik bağ koparılmıştır. Daha üst seviyelerde, lisan ve kültürün incelenmesi için dilbilim ve antropoloji aracı olarak edebiyat ve tarihin incelenmesi için Batı değerleri ve modelleri gündeme getirilir.³

Reform niyetiyle çıkan bu kişiler geçmişin bilinen Müslümanlarının getirdiklerinden farklı hiçbir şey getirmemişler; Geçmiş ve onun büyük ve bilgili alimlerini, düşünürlerini, fakihlerini, bilgelerini, ariflerini suçlamakta ve kötülemekte en hırslı ve ateşli oldular; Kur'ân'ın ayetlerini rasyonelleştirmeye, Kur'ân'da amaçları doğrultusunda, modern bilimin teorileri ve bulgularıyla uygunluk gösteren yerler bulmaya çalışıp, uymayan ve kendi düşüncelerinin uygunsuz ve karışık olduğunu kanıtlayan diğer birçok ayet karşısında ise susup kesildiler. Kendi fikrî ve özgün çabalarına dayanarak, düşünceler üretmezler. Çünkü

¹ A.g.e., s. 16-18; *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 116.

² Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 120.

³ Attas, "İlmin Yozlaşması ve Fikri Çözünme Meselesi", *İslâmî Araştırmalar*, c.7, sayı: 3-4, İstanbul, 1994, s. 219.

maalesef fikrî açıdan tembel ve yetersizdiler ve özgün içtihat yapmaktan uzaktılar; Modernistler, yanlış bir şekilde özellikle tasavvufu Müslümanların dejenere olmasının nedeni olarak takdim ederler. Böylece İslam'ın iç boyutunu da zedelemişlerdir; İslam'ı sosyalle etme, ruhî gerçeğinden soyma ve Müslümanların hepsini aynı seviyeye indirme gibi çeşitli hastalıklardan onlar mustariptirler. Bu halleriyle onlar belki de istemeyerek İslam'ın fikrî ve ruhî unsurlarını geri plana itme girişimleriyle İslam'ın sekülerleştirilmesi sürecine yardımcı olmaktadırlar.¹

Bu sorunlar kapalı bir daire gibi sebep-sonuç ilişkisi içindedir ve Müslümanların İslam'dan uzaklaşmaları ve sekülerleşmelerine yol açmaktadır. Attas, bu dairenin kesilebilmesi için edepten başlanması kanaatindedir. Çünkü ilim tahsili için de edep gerekmektedir. Bunun gerçekleştirilmesi için de İslâm ve onun dünya görüşünü yansıtacak bir eğitim sistemi kurulmalıdır. Attas'ın bu düşünceleri İslâmî Eğitim mevzuunda ele alınacaktır.

¹ Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 120-34.

B. DİN, DÜNYA GÖRÜŞÜ VE BİLİM

Çağdaş İslâm Düşüncesi sahasında Attas'ın önemli tespitlerinden biri: Müslümanların karşılaştıkları sorunların en temeli bilgi sorunu oluşudur. Şimdiki bilim tarafsız değildir. Çünkü şimdiki Bilim batı insanların benlik ve tecrübesini aksettiren dini, kültürel ve felsefî varsayımlarından etkilenmiştir. Oysa Müslümanlar İslâm dünya görüşü ve vizyonunu aksettirecek olan bilimin İslâmleştirilmesi ile yükümlüdür.¹ Seyyid Hüseyin Nasr da *Islam and the Plight of Modern Man* kitabında benzer tespitlerde bulunmaktadır.²

1. Bilgi Sorunu

Attas'a göre, bu çağın sinsice yükselen en ciddi sorunu ve en büyük tehdidi bilgi üzerindedir. Bilgi sorunu derken cehaleti kestetmiyordur, lakin Batı uygarlığınca anlaşıldığı ve baştan başa yeryüzüne yayıldığı biçimiyle bilginin hakkıyla anlaşılmamasıdır. Bu nedenle gerçek amacından sapan doğası sorunlu hale gelmiş ve bu yüzden de huzur ve adalet yerine insan hayatına bunalım getirmiştir. Bu bilgi, formüle edilip yayılmasında anahtar rol oynayan bir uygarlığın prizmasından, yani dünya görüşü, zihniyeti ve psikolojik algılayışı zaviyesinden açıklanma getirilmiş bir bilgidir. Aslında formüle edilen ve yayılan, sözkonusu o uygarlığın ruhu ve karakterini emmiş bilgidir. Her ne kadar mutlak doğru imişçesine boy gösterse de gerçekte şüphe ve şaşkınlığın bir ürünüdür. Metodolojide şüphe ve zannı bilimsellik rütbesine çıkarıp, hakikatin araştırılmasında şüpheyi en ziyade geçerli epistemolojik alet olarak gören bir bilgidir.³

2. Din, Dünya Görüşü ve Bilim Felsefesi

The Structure of Scientific Revolution kitabında Kuhn, bilginin tarafsız olmadığını (değer bağımlı; *value laden*) söylemektedir. Kuhn'a göre, bilimsel bilgi, yalnızca doğada okunan, kavranan, tanımlanan şey değildir, ona daima tarihsel ve kültürel olarak paylaşılan paradigmlar aracı olur. Çünkü dünya bize kavramlarla sunulan şeydir. Kavramlar değiştikleri zaman doğayı kavrayış tarzımız da değişir. İşte bu kavrayış ve algılayış tarzına paradigma

¹ Wan Daud, "Attas'ın Eğitim Felsefesi", s. 291;

² Bkz. Nasr, Seyyed Hossein, *Islam and the Plight of Modern Man, Revised and Enlarged Edition*, ABC International Group, Chicago, 2001, s. 242-4. Türkçesi: *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, Çev: Ali Ünal ve Sara Büyükdere, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.

³ Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 141.

denilir. Her paradigma, dünyayı farklı türlerde nesnelerden oluşmuş sayacaktır. Bilimsel bilgi, bir sosyal sistem içinde üretilerek, organize haline getirilir. Bu anlamda paradigma, bir bilimsel topluluğun üyelerinin paylaştığı şeydir.¹

Attas, bilginin tarafsız olmadığını ortaya koyan ve bunun teorisini yapan ilk çağdaş Müslüman bilgindir.² Bilgi, onu doğuran ve yayan kültürün felsefesini ve dini görüş açılarını taşır. İşte bu yüzden belli bir uygarlığın veya kültürün dünya görüşünü ve düşüncelerini aktaran ve iletişimini sağlayan ideal araçtır. Bunun yanında Attas, bilginin evrensel bir içeriği olduğunu da söyler.³

Bunun sebebi, bilim belli bir paradigma içerisinde inşa edilir, edilebilmiştir. Dünya görüşü Kuhn'un paradigma olarak söylediği fikir çerçevesidir. Kant'ın terminolojisinde, “bizim zaten bazı öncel (*a priori*) bilgilere sahip” olduğumuz kabul edilir.⁴ Kant'ın terminolojisine göre bizim “*a posteriori*” bilgiyi alabilecek şekilde olduğumuzu söyleyebiliriz. Bir “*a posteriori*”nin “*a priori*” ile mütemadi birleşimi yavaşça zihinde bir çerçeve teşkil eder. İşte bizim “*dünya görüşü*” dediğimiz şey bu çerçevedir. Böylece dünya görüşü, zihnin içinde işlediği ve onsuz hiçbir şekilde işleyemeyeceği bir “çevre” olur.⁵

Davutoğlu, dünya görüşü'nu siyasal düzen ve kararların açıklanmasında bir paradigmatic bağlam olarak kullanır. Davutoğlu, dünya görüşünün bir medeniyetin dayandığı en geniş fikrî-kavramsal çerçeve olduğunu belirtir. Medeniyetlerin kurulmasını da, yükselmesini de, diğer medeniyetlerin muhtemel tahakkümlerine karşı direnebilmesini de sağlayan temel unsurun bir medeniyet prototipinin tebarüz etmesini sağlayan ben-idraki olduğudur. Bir ben-idrakinin oluşmasını sağlayan nihai etken de, kurumsal ve formel alan

¹ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, The University of Chicago Press, Chicago, 1996, s. 43; Mevlut Uyanık'tan nakil: Uyanık, Mevlut, “*Bilimin İslâmîleştirilmesi Totaliter Bir Paradigma Mıdır?*”, Haberlotus.com. <http://www.haberlotus.com/?p=3302> (Erişim: Temmuz 2012).

² Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of S.M.N. al-Attas*, s. 72

³ Attas, *Risalah*, s. 48-49, 129-130; *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*, Penerbit USM, Pulaupinang, 2007, s. 13-14.

⁴ Açıkgenç, Alparslan, *İslâmîc Science Toward a Definition*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1996, s. 9-10; *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, Nesil Basım Yayın, İstanbul, 1998, s. 23.

⁵ Açıkgenç, *İslâmîc Sciences*, s. 10; *Bilgini İslâmîleştirilmesi*, s. 24.

değil, bir bireyin varlık sorunsalını anlamlı bir çerçeveye oturtan dünya görüşüdür,¹ diye dünyagörüşünün işlevsel tanımını yapar.

Kalın, bir makalesinde ise dünya görüşünü betimsel bir tanımla şöyle açıklar: Dünya görüşü en geniş manasıyla varlık karşısında geliştirilen muayyen bir duruşu ve bu duruşun ahlaki kodlarını ifade eder. Bir dünya görüşü, hem varlığı açıklar hem de açıklanan bu varlığa karşı nasıl bir tutum takınılması gerektiğini ortaya koyar. Birinci düzlemde tasviri (*descriptive*), ikinci düzlemde ise değer-yüklü ve ahlaki (*prescriptive-normative*) bir tutum sergiler.²

Dünya görüşü o kadar merkez bir konumdadır ki insan fiilleri nihai olarak bir dünya görüşüne indirgenebilir. Açıkgenç bu gerçeği şöyle ifade etmektedir: Dünya görüşünün önemi onun bireysel ve sosyal hayatta ve bilimsel faaliyetlerde ne kadar önemli olduğunu göstermeye yeter. Çünkü dünya görüşü insan aklının bilgi edinmek için içinde işlediği tek çevredir.³

3. Bilimim Batılılaşması ve Batılılaşmaktan Kurtarılması

Çağımızda baştan başa dünyaya sistematik olarak yayılıp evrenselleştirilen bilgi, esas ve hakiki bilgi değildir. Aksine Batı kültürü ve uygarlığı içirilmiş, onun ruhu üflenmiş ve onun maksadına göre ayarlanmış bir bilgidir. Davutoğlu, *Alternative Paradigms* kitabında bu olguyu bilginin sekülerleşmesi olarak ifade ederek benzer görüşü paylaşmaktadır.⁴

Sekülerizmi ele aldığımızda, Batı dünya görüşü ve medeniyetinin çeşitli unsurların karışımından çıkmış olduğunu ifade ettik. Bunlar Yunan felsefesi, Roma hukuku, Yahudi-Hıristiyan öğretileri, Latin, Germen, Celtik ve Nordik kavimlerinin düşünceleri, son olarak İslam'ın bilimsel ve rasyonel ruhudur. Bu unsurların bir araya gelmesiyle, dialektik bir ilişki içerisinde oluşmamaktadır. Sonunda bütün o özellikleriyle seküler bir dünya görüşü ortaya çıkar.⁵

¹ Davutoğlu, Ahmed, “Medeniyetlerin Ben-İdraki”, Divan Dergisi, 1997/1, s. 10

² Kalın, İbrahim, “Dünya görüşü, Varlık tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş”, Divan Dergisi, 2010/2, s. 22-3.

³ Açıkgenç, *İslâmîc Sciences*, s. 30; *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, s. 41.

⁴ Bkz. Davutoğlu, *Alternative Paradigms*, University Press of America, Maryland, 1993, s. 35.

⁵ Attas, *İslam, sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 142-4.

Attas' göre Batı kültür ve uygarlığının ruhu, karakteri ve şahsi özellikleri: İnsan mantığının gücüne, yaşamında ona rehberlik edecek yegane güç olarak güven ve teslimiyet, hakikatin düalist bir yapısının olabirirliğine olan inanç, bir seküler dünya görüşünü yansıtan silik bir "varlık" realitesini kabul, hümanizm öğretisini kabul, trajediyi insan doğasında tek gerçek ve başat etken olarak görüp onu insanın deruni ve muteal alemindeki yegane evrensel gerçeklik olarak yüceltmedir.¹ Başka deyişle bunlar: 1) Batılıların hakikat görüşlerini kuşatan düalizm kavramı; 2) Onların beden ve ruh düalizmi: *Intellectus* ve *ratio* ayrımları, *ratio*'nun geçerliliğini vurgulamaları, rasyonalizm ve ampirizmdaki metodolojik çatlakları; 3) Hümanizm doktrinleri: Seküler ideolojileri, ve; 4) Trajedi kavramları. Wan Daud, Attas'ın eğitim felsefesini açıklamasında bu unsurlara ayriyetan, 5) "sekülerizm"i unsuru daha ekledi.²

Bu unsurlar bilginin kendisi olmayıp, sadece Batı kültürü, uygarlığı ve ruhunun bilgi algılama biçimleridir. Attas'a göre bütün bu unsurlar tek tek tanınmalı ve bilginin gövdesinden koparılıp atılmalıdır ki, bilgi ile ona bu pus rengini veren unsurlar rahatça birbirinden ayrılabilin.³ Batı kültürünün bu anahtar terimlerin aklî, fikrî ve felsefî bilimlerin her dalından arındırılması onların İslamlaşması anlamına gelecektir. İslamlaşma: "insanın ilk önce büyüden, mitolojik, animistik ve kabilevi-kültür geleneğinden sonra da aklı ve dili üzerindeki seküler tahakkümden kurtarılmasıdır. Dilin İslamlaşması, düşüncenin ve mantığın İslamlaşmasını getirecektir."⁴

Dünya görüşünün epistemik etkisi her bilime göre aynı değildir. David K Naugle, *Worldview, History of Concept* eserinde: Dünya görüşünün epistemik etkisi bilim disiplinine göre farklılık gösterdiğini, dünya görüşünün beşeri, sosyal ve güzel sanata kıyasla fen ve formal bilimlerde daha az etkili olduğunu da ifade etmektedir.⁵ Naugle ile bu görüşü paylaşan Attas, her ne kadar genelde bu öğeler ve anahtar kavramlar beşerî ilimlerle ilgili bilgide tesirliyseler de özellikle teorilerin formüle edildiği ve olguların yorumlandığı yerlerde tabî,

¹ Attas, *A.g.e.*, s. 144-5.

² Wan Daud, *The Educational Philosophy of Attas*, s. 310.

³ Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 145.

⁴ *A.g.e.*, s. 200.

⁵ Naugle, David K., *Worldview, History of Concept*, William B Ferdmanss Publishing, Grand Rapid, Michigan/Cambrige, UK, 2002, s. 328.; Hamid Fahmi Zarkasyi'den nakil: Bkz. Zarkasyi, Hamid Fahmi, "Pandangan Hidup İslâm Sebagai Framework Studi Islam", *Insists*, November 2007; Makale bu linkten ulaşılabilir: http://lib.donnyreza.net/INSISTS/Pandangan_Hidup_Islam_Sebagai_Framework_Study_Islam.pdf (Erişim tarihi: Mayıs 2013).

fizikî ve tatbikî bilimlerde de bu ayıklama işlemi yapılmasının gerektiğini görmektedir.¹ Bu ayıklama ve tecrid işleminden sonra şüphesiz, kullanılan terminolojinin, kavramsal değerlerin ve bilginin muhtevasının açıklanmasını yeni baştan yapmak ve düzeltmek, ve bu yeni düzenleme doğrultusunda da pratikte, yani eğitimde yeni bir tasnif ve bilgi aktarımı düşünülmelidir.²

Bu görev yerine getirilirken, ilmin gerçekliği nasıl sınanır? Bu diğer sübjektif yorumlama biçimi olmadığı ve böylece ilmin gerçekliğine ulaşıldığında nasıl emin olunur? Bu probleme Attas, ilmin gayesinin ulaşp ulaşılmadığı gerçeğiyle sınanmasını önermekte ve şu ifadesiyle cevap vermektedir: İlmin doğruluğunun sınanması insanın kendisi içinde olacaktır. Bu farklı bilginin farklı açıklaması sürecinde insan, kendinin ve asıl gayesinin, yani yaratılış gayesinin farkına varır. Bu farkına varış ona bir mutluluk ve gönül huzuru (sıkıntı değil) verir. İşte bu bilgi insanın *bilmek*'ten maksadını yerine getirir.³

¹ Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 161.

² *A.g.e.*, s. 145.

³ Attas'ın bilginin doğruluğu konusunda görüşü için bkz. Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 145; *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, s. 135; "*İslâm ve Bilim Felsefesi*", Çev. Dr. Mehmet Paçacı, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 3, sayı 4, Ekim 1989, s. 183.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM:

EL-ATTAS'TA İSLAMİLEŞTİRME KURAMI

Attas'a göre bir felsefe programı olarak sekülerleşme, ilk olarak dil, düşünce ve dünya görüşüne kadar takip eder. Öyleyse bunun düzeltilmesi için de önce bilgiden başlanmalıdır. Anlam kaymasına uğrayan İslam'ın bazı anahtar kavramları yeniden ele alınmalı ve doğru anlamlarıyla yerine tekrar oturtulmalıdır. Yabancı kavramlar ise, hakkıyla tanımlanıp ve bilgiden uzaklaştırılmalıdır. Bunun gerçekleştirilmesi, insanlara aşılması için, sistemli bir eğitim kurumu inşa edilmeli ve şimdiki eğitim kurumları düzeltilmelidir.

A. EL-ATTAS'IN ÇAĞDAŞ BİLGİNİN İSLAMİLEŞTİRİLMESİ KAVRAMI

Bilginin İslâmîleştirilmesi konusunu ilk olarak Nakib el-Attas ortaya koydu; fakat sistematik hale getirerek bilimsel araştırma modeline dönüştüren İsmail Faruki'dir.¹ Attas, 1973'te yazdığı *Risalah Untuk Kaum Muslimin* kitabında Müslümanların bilgi ve epistemik sorunlarını aydınlatmaya çalıştı ve Birinci İslâmî Eğitimi Konferansında (Mekke, 1977) sunduğu makalesinde söz konusu sorunun çözümü olarak “Çağdaş Bilimin İslâmîleştirilmesi” fikrini ortaya koydu.² Ardından İsmail R. Faruki “*Islamizing the Social Sciences*” makalesini yayınladı (1979). Böylece bu fikir yayılmaya başladı. Bu tezi savunanlar diğer isimlerden bazıları ise: Seyyid Hüseyin Nasr, Ziyaüddin Serdar, Osman Bakar, Münevver Ahmed Enis, Perviz Manzur, Taha Cabir el-Ulvani, Abdülhamid A. Ebu Süleyman, Glyn Ford ve Riaz Karmani'dir.

1. Bilimin İslâmîleştirilmesi Meselesine Genel Bir Bakış

İslâmî bilim genelde üç manada algılanır: **Birincisi:** İslâm medeniyetinde bilim ve teknoloji gelişmesinin tarihi ve Batıdaki bilim ve teknoloji gelişmesi ile ilişkisini inceleyen bir bilim disiplini. Bu disiplin, İslâm bilimi, bilim tarihi dalı içerisine almaktadır. **İkincisi:** İslâm medeniyeti içerisinde, geçmiş, hâlihazır ve gelecekte bilim çalışmalarını yönlendiren kaide ve ilkeleri belirleyen bir bilim felsefesi ve İslâm felsefesi disiplini. Bu anlam, İslâm bilimi bilim felsefesi, düşünce tarihi ve genel felsefe dalı altında koymaktadır. **Üçüncüsü:**

¹ Wan Daud, “*Dewesternisation and Islamisation: Their Epistemic Framework and Final Purpose*”, Critical perspective on Literature and Culture in the New World Order, Der: Noritah Omar, Washima Che Dan ve diğerleri, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2010, s. 8.

² Bkz. Attas, *İslâmî Eğitim, Araçlar ve Amaçlar*, Endülüs Yay., İstanbul, 1991.

Bugünkü bilim ve teknoloji çalışmalarında İslam'ın ahlaki ve ilmi değerlerini uygulamak üzere uzun vadeli bir ampirik araştırma programı içerisinde İslâmî bilimi yeniden biçimlendirmektedir.¹

Burada konuşulacak olan İslâmî bilim üçüncü manadaki İslâmî bilimdir. Söz konusu bilimin İslâmileştirilmesine yöntem bakımından mevcut eğilimler de, beş yaklaşım olarak saptanmaktadır. Bu kategorize, eğilimin belirgin teveccühü esası üzerinde yapılmaktadır.²

1). Araçsallık (enstrümantalizm): Bu yaklaşım İslâmî bilimi bir araç olarak görür. Yani bilgi yahut teknoloji bir amaca ulaşmak için kullanılır. bilginin kullananına yararlı olduğu sürece, sıfatına bakılmamaktadır. Bu yaklaşımın temeli, Batının gelişmesi ve dünyadaki hakimiyeti sahip olduğu bilgi ve teknoloji gücü sayesinde olduğu düşüncesidir. Bir denge oluşturmak için Müslümanlar da bilgi ve teknolojiye sahip olmalıdır.

2). Meşrulaştırma (gerekçecilik, *justification*): Pekçok bilim adamına ve halkın çoğuna en cazip yaklaşım budur. Bu yaklaşım modern bilimin buluşları üzerinde Kur'ân ayeti veya Hadis'ten doğrulayan bir senet bulmaktır. Böylece Kur'ân veya Hadis'in asırlar önce bunu ihbar etmesi bir vahiy olduğu kanıtlanmış olur. Bu yaklaşımda en bariz şahsiyet Fransız doktor Maurice Bucaille'dir. Bu yaklaşım Kur'ân'ın bilimin buluşlarıyla kanıtlanmayacağını ileri süren birçok düşünür tarafından eleştirilmiştir.

3). Kutsamacı (sakralizasyon): Bu yaklaşım ilk olarak Hüseyin Nasr tarafından geliştirildi. Ona göre modern bilim seküler ve manevi değerlerden uzaklaştırılmıştır. Nasr, doğadaki İlah'ın izlerini görmezlikten gelen modern bilimi tenkit eder. Bu bilim yerine “kutsal bir bilim” üretilmesi gerektiği anlayışını savunur.

4). Bütüncül (entegrasyon): İslâm bilimleri ve batı bilimlerinin bütünleştirilmesinden ibarettir. Bu yaklaşım Faruki tarafından geliştirilmiştir. Ona göre Müslümanların her alanda gerilemesi eğitim sisteminin ikilemindendir (*düalist*). Dini eğitim daraltmaya uğrarken, seküler eğitim bir yaygınlığı haiz. Ortaya attığı İslâmileşme projesi bu yöndedir.

¹ Setia, Adi, “*Three Meanings of Islamic Science: Toward Operationalizing Islamization of Science*”, Islam and Science, Vol. 5, sayı 1, Yaz 2007, s. 36-39;

² Handrianto, Budi, “*İslâmîsasi Sains: Sebuah Upaya Mengislamkan Sains Barat Modern*”, INSISTS seminerinde sunulan bir tebliğ. Jakarta, 9 Ekim 2010., s. 3.

5). Paradigmatik: Bu yaklaşım bilginin köksel ve epistemik sorununa dokunmakta ve sunduğu İslâmîleştirme, paradigma esasında bir İslâmîleştirmedir. Attas'ın İslâmîleştirme fikrî bu yöndedir. Çünkü ona göre bilimin sorunu değer bağımlılığından kaynaklanır. Söz konusu o bilgi, onu üreten, formülleştiren ve yayılan batı medeniyetinin felsefî, kültürel dini varsayımlarının izlerini taşımaktadır.¹

Attas'a göre Faruki ve arkadaşlarının yaptığı günümüz bilgisini "olduğu gibi" kabul ederek ona bazı İslâmî bilimleri ve ilkeleri "yama yaparak" veya "aşilayarak" bu bilginin İslâmîleşmesini beklemek çok yanıltıcı sonuçlar doğuracaktır ki bu ne faydalı ne de arzu edilendir. Ne bu "yamama" ne de "şıringa etme" işi, beden yabancı unsurlarla dolu hastalıktan bitap düşmüşken bir şifa vermez. Bilginin bedeni İslâm potasında yeniden şekillendirilmeden önce bu yabancı unsurlar ve hastalık ondan sökülüp atılmalı, sterilize edilmelidir.² Yani Attas İslâmîleştirme fikrî ile ne "yamama" veya "şıringa etme" uğraşına katılır; ne de Pakistan veya Hindistan'daki bazı bilim adamların cehennem sıcaklığını bulmaya veya cinlerin yapısını çözmeye girişimlerine;³ ne de bir bisiklete binmeden veya üretmeden besmele çekmek anlayışına benzemez.

İslâmîleştirme projesine katılmayan ve onu eleştiren Müslüman düşünürler de bulunmaktadır. Bunlardan bazıları: Fazlur Rahman, Syed Hussein Alatas, Mona Abaza, Pervez Hoodboy, Muhsin Mahdi, Abdus Salam, Abdul Karim Soroush ve Bassam Tibi.

Fazlur Rahman, ilk olarak bilginin tarafsızlığını savunmaktadır. Bilgi, iki yüzlü bir bıçak gibi, kimin tarafından kullanıldığı önemlidir. Klasik İslâm düşüncesi geleneğinin kutsanması, bu geleneğin iyi anlaşılması demektir. Tarihte Müslüman düşünürler, İslâm dışından yeni unsurlar da almakta ve onların çelişen görüşleri de bulunmaktadır. Geçmiş Müslümanların geleneği de, Batının geliştirdiği bilgi de aynı mizanla ölçülmeli ki, bu da Kur'ân'ın ölçüsüdür. Son olarak Fazlur Rahman, İslâmîleştirme projesini mekanik bir işlem olarak görür. Bunun yerine İslâm düşüncesinin geliştirilmesi ve canlandırılmasının daha faydalı olacağına inanır.⁴

¹ A.g.m., s. 3-8

² Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 162.

³ Attas, *"İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi"*, Doğudan Batıdan Uluslararası Konferansı Dizisi I, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Ekim 1995- Mayıs 1996, s. 218.

⁴ Rahman, Fazlur, *"İslâmîzation of Knowledge: A Response"*, The American Journal of Islamic Sosial Science, vol. 5, sayı 1, 1988, s. 3-11.

Fizik Nobel Ödülü kazanan Abdus Salam: “Bir tek evrensel bilim var, sorunları ve yöntemleri uluslararasıdır. İslâmî bilim diye birşey yoktur, Tıpkı Hindu, Yahudi veya Hristiyanî bilim olmadığı gibi.”, der.¹

Bir farklılıkla, Suriyeli İslâm âlimi Ramazan el-Buti de bilimin tarafsızlığını savunmaktadır ve klasik İslâm düşünürleri tarafından oluşturulmuş İslâmî bir metodolojinin varlığından bahseder. Sudan’ın başkenti Hortum’da 1987’de İslâm Metodolojisi, Davranış ve Eğitim Bilimleri konferansında sunduğu tebliğde el-Buti, bilimsel metodun nesnel dünyaya ait olduğunu savunur. Bu nedenle bilim tarafsızdır. Buti, Sözkonusu tebliğinde bilimin İslâmleştirilmesi yerine, nefsin İslâmleştirilmesini önermektedir. Çünkü ona göre, pragmatizm gibi bilimin yanlış yere sürüklenmesine sebep olan anlayış, nefsin teslimi olmamasından başka bir şey değildir.²

Bu eleştirel yaklaşım İslamileştirme söylemine önemli bir katkı bulunmaktadır. Fazlur Rahman’ın ve diğerlerinin eleştirileri, öncesinde sadece bir “İslâmî aktivizm” bağlamında olan İslâmileştirme söylemini, daha geniş bir kuramsal araştırma dairesine götürmüş ve İslâm kaynağından bir kuramın nasıl bir metodoloji ile inşa edilmesi gerektiği bakımından önemli katkılar sunmuştur.³

2. Attas’ın Çağdaş Bilginin İslâmleştirilmesi Teorisi

a) Temel Kavramlar

Yanlış anlaşılmasını engellemek için Attas “bilginin İslâmleştirilmesi” ibaresini hiç kullanmadı ve bunun yerine “çağdaş bilginin İslâmleştirilmesi” ibaresini kullandı.⁴ Arapça’daki karşılığı olarak “eslemet –veya- İslâmiyetü’l-ma’rife” yerine, “eslemetü’l-‘ulum el-mu’asire” veya “İslâmiyetü’l-‘ulum el-mu’asira” ibaresini önerdi.⁵

¹ Salam, Abdus, “Foreword”, Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science: Religion Orthodoxy and the Battle for Rationality*, SA Majeed, Kuala Lumpur, 1992, s. ix; (Türkçesi: *İslâm ve Bilim: Bağınazlığa Karşı Akılcılığın Savaşımı*, Çev: Eser Birey, Cep Kitapları, 1992); Wan Daud, *The Educational Philosophy*, s. 410’dan nakil.

² El-Buti, Muhammed Said Ramazan, “Âzimatü’l-Ma’rife ve ‘Îlâcuhâ fî Hayâtina’l-Fikriye el-Mu’asire”, el-Menheciye el-İslâmiye ve el-‘Ulum el-Sulukiye, Uluslararası İslam Düşüncesi Enstitüsü, ABD, 2. Baskı, H. 1415/M. 1995, s. 63-65.

³ Handrianto, Budi, *A.g.m.*, s. 11.

⁴ Açıkgenç, Alparslan, *Islamic Science*, s. 7; *Bilginin İslâmleştirilmesi*, s. 21.

⁵ Hashim, Rosnani, ve Imron Rossidy, “İslâmization of Knowledge: A Comparative Analysis of the Conception of Al-Attas and al-Faruqi”, *Intellectual Discourse*, vol. 8, sayı 1, 2000, s. 22.

Attas'a göre İslamlaşma görevi Müslümanların her tür kaynaktan gelen farklı olay ve bilgilere karşı tepkilerinde icra ettikleri doğal ve zorunlu bir görevdir. İslamlaşma demek: İnsanın ilk önce büyüden, mitolojik, animistik ve kabilevi-kültür geleneğinden, sonra da aklı ve dili üzerindeki seküler tahakkümden kurtarılmasıdır.¹ Günümüz bilginin İslâmîleştirilmesi ise: Batılı unsurlardan temizlenmiş bilginin İslâmî öğeler ve anahtar kavramlarla bezenmesidir. Ki bu öğeler zaten o bilginin fıtratı, ana doğasıdır. Bilgiyi bu şekilde kendi tabii fonksiyonu ve hedefine kavuşturmak onu gerçek bilgi yapmaktır.²

Attas'ın paradigmatic yaklaşımını dikkate alarak, Prof. Açıkgenc'in sürdüğü ifade ile, Prof. el-Attas'ın İslâmîlikten kastı: “Bir fikrin, doktrinin, halin, davranışın veya disiplinin (bilim anlamında) İslâmî olması ancak onun “farklı” yorumlamaları kendi bağlamına dahil eden İslâm dünya görüşünden doğrudan çıkmasına ya da ondan geliştirilmesine bağlıdır;³ Attas'ın ileri sürdüğü çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi genel işlemi altında İslâmî bakış açısından İslâmî bilim tarifi ise: “Nihayetinde İslâm dünya görüşü (İslâmî zihinsel çerçeve diye de adlandırılabilir) içinde vücuda gelen ve onun bir açılımı olarak doğrudan “İslâmî bilimsel kavramlar yumağı”ndan,⁴ -başka bir tabirle- bilginin “İslâmî bağlamı”ndan çıkan bilimdir.”⁵

b) Attas'ın İslâmî Bilim Felsefesi

Attas'a göre İslâm metafiziğinin olumlu yönleri, bu çalışmalar İslâm dünya görüşünün açıklamalarıdır ve böylece yeniden kavranıp ifadelendirilmesiyle İslâmî bilim felsefesi bu çerçeve içerisinde oluşturulmalıdır.⁶ Attas bu çalışmasında Batı bilim felsefesi ile karşılaştırma inceleme yapmıştır.

b.i. İnsan

Bilgi, insan demektir. İslâm'da bilgi bağlamında insan hem özne hem nesnedir. İnsanın araştırılması, hem onun ihtiyacına göre bir bilgi tasarımının yapılması, hem de onun bilme melekesi üzerinde (bilme yöntemleri) açısından önemlidir.

¹ Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 200.

² A.g.e., 162.

³ Açıkgenc, *İslâmic Science*, s. 8; *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, s.22.

⁴ Bu terimlerin açılışını için Bkz. Açıkgenc, *Islamic Science*, s. 9-31; *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, s. 23-42.

⁵ Açıkgenc, *Islamic Sciences*, s. 38; *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, s. 47.

⁶ Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, 204; *Prolegomena*, s. 142.

b.ii. Bilgi

İlk olarak, bilginin tümü Allah'tandır. **Bilgi** -onun kaynağı olarak Allah'a izafetle-: anlamın ruha gelmesidir.; -Onun yorumcusu olan ruh açısından ise-: ruhun bilgi konusu olan şeyin veya nesnenin anlamına ulaşmasıdır.¹ **Anlam** ise: herhangi bir şeyin bir sistemdeki doğru yerini saptamaktır. Bu da o şeyin o sistemdeki diğer unsurlarla olan ilgisi anlaşılıp açığa kavuşunca mümkün olur. **Doğru yer**'den kasıt sadece insan ürünü olan ve genellikle doğru saptanmamış bulunan sosyo-ekonomik alan değil; Ontolojik, kozmolojik ve psikolojik alanları kapsayan insan realitesinin çeşitli olgusal düzeylerdir.² Bu sistem, Kur'ân'daki beyan edilen sistemdir.³

b.iii. Varlık (Ontolojik gerçeklik)

Varlık bir katmanda değildir. Varlık ikiliğe sahip ve bir seviye'de de değildir.

Varoluşun Düzeyleri işte: 1) Nesnel gerçeklik düzeyindeki varoluş, ki dış dünya böyle bir gerçekliktir; 2) Rüyalar, hayaller ve kuruntuları içine alan duyular tecrübesi ve duyu yetileri ile sınırlanan duyular varoluşu; 3) Duyusal olgularımıza konu olmadığı zaman duyular varoluşuna ait nesnelerin hayaldeki varoluşu olan hayali varoluş; 4) İnsan zihnindeki soyut kavramların oluşturduğu zihinsel varoluş; 5) Yukarıdaki düzeylerin hiçbirisinde var olmayan, fakat belli bir bakımdan başka şeylere benzeyen bir nesne olarak var olan veya onlara benzeyişi ile varolabilen şeylerden oluşan benzeşim varoluş düzeyidir.⁴

Varoluşların düzeyleri incelenince, bir anlam olarak bilgi: Nesnelerin doğru yerlerini tanımak, varoluş ve yaratılış düzeni içerisinde saptayıp tanımdır. Bu bilme, varlık düzeni (*meratibu'l-vüücûd*) içerisinde Tanrı'nın doğru yerini bilmeyi beraberinde getirecektir.⁵

Gerçeklik ve Doğruluk: İslâm metafiziğinde 'hakk' hem gerçeği hem doğruyu ifade eder. Bu durum, bizim doğruyu yalnızca beyanlara, inançlara ve hükümlere ait bir özellik olarak değil, aynı zamanda gerçekliğin tabiatına ait bir özellik olarak gördüğümüzü aktarmak bakımından oldukça önemlidir.

¹ Attas, *Prolegomena*, s. 134;

² A.g.e., s. 122.

³ A.g.e., s. 135.

⁴ A.g.e., s. 124-25;

⁵ Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 181.

Batı düşüncesinde varoluş “şey”lere isnad edilir, şeylere iliştilmiş, onlarda mevcut olan birşey olarak görülür. Bu zihni süreç içinde tek, genel ve soyut olan kavram çokluk kazanır ve aklî olarak şeylere mukabil olan parçalara bölünür. Bu bakış açısına göre varoluş sırf kavramsaldır.

Değişim ve Süreklilik: Çağdaş felsefe ve bilim, fenomenler ortaya çıkaran hareket, değişim ve oluşuma işaret eden ‘hayat’, ‘hayati dürtü’ veya ‘enerji’ gibi isimler kullanmaktadırlar. Süreç olarak ortaya çıkan gerçekliği tanımlamak için bu isimleri seçmiş olmaları, onların hayat, hayati dürtü veya enerjide olduğunun aksine, varoluşu yalnızca bir kavram olark gördüklerini göstermektedir. Halbuki, sadece bir kavram olarak varoluş aslında durağan bir şeydir ki, bu da onun sürece karşılık olamayacağını ifade eder. Bu anlamda, onların fenomenlerin altında yatan geçekliğin süreç olduğu iddiaları ile çelişen bir bilim felsefesi oluşturma çabaları; özcü bir dünya görüşü ve şeylerle ilgili olaylara, ilişkilere ve kavramlara ait alan içerisinde hala dönüp dolaşmaktadır.

Biz ise, fenomenlerin temel tabiatını gerçekten süreç olarak tanımlayan şeyin ‘varoluş’ olduğunu söylemekteyiz. Ancak biz, varoluşun sadece bir kavram olmadığını, aynı zamanda bir gerçeklik olduğunu söylüyoruz. O yalnızca zihni değil, aynı zamanda zihinden ayrı, gerçek ve doğru bir mevcudiyettir. O, Allah’ın isim ve sıfatlarının tecellisidir ki, bu yüzden Allah’ın sünnetine uygun olarak hareket eden ‘şuurlu’ bir mevcudiyettir.¹

Bilgi Doğruluğunun Sınanması: Bilginin konuları sonsuz olduğu için, bilgi de sonsuzdur. Ancak, bilgiye konu olan her şeydeki hakikatın bir sınırı vardır. Bu yüzden de, doğru bilginin peşinden gitmek sonu olamayan bir araştırma değildir. Tecrübe edilebilir şeylerin dünyasına ait doğruların bilgisi, gerçekten de elde edilebilir ve nesiller boyu yapılar araştırmalarla artırılabilir. Ancak doğru bilgi, ferdin kimliği ve kaderi olduğu hakkındaki kendi kararını askıya alamaz. Çünkü, o en sonunda gelecek nesiller tarafından keşfedilecek birşey değildir. Doğruluk krizi hiçbir zaman bugünkü gibi olmamıştır. Çünkü çağdaş bilim felsefesi sadece ‘doğru bakış açısını’ açıklamaya çalışır. Böylece doğruluğu nesnelliğinden uzaklaştırmaktadır. Hangisi daha doğru diye yapmaya çalışır.

¹ Daha geniş açıklama için Bkz. Attas, *Prolegomena*, s. 128.

Doğru ne eksik ne fazla, tam olarak onun kendisidir. Her doğrunun kendisi için geçerli bir sınırı vardır. Bu sınırın bilgisi ise hikmettir. Onunla, her bir doğru, uygun anlamı ile belirlenir ki bu anlam doğru için ne çok dar gelir ne de büyük gelir. Burada Attas, tabiattaki nesnelerin birer ayet gibi, doğru anlaşılması tefsir ve te'vil'in kullanılması gerektiğini ortaya koyar. Mübhem (*el-müteşabihat*) olanların, açık yerleşmiş (*el-muhkemat*)'ın tefsiri üzerine oturtulmalıdır. Onların belli ve açık anlamları, ilişkiler sistemindeki kendi yerleri ile ilgilidirler ve onların yerleri, anlamlarının sınırları edildikleri zaman anlayışımız için açık hale gelmektedirler.¹

b.iv. Bilgi Yöntemleri (İnsan'ın Bilgi Melekeleri):

Bilgi Allah'tan gelen, güvenilir duyular, otoriteye dayanan doğru haber, akl-ı selim ve sezgi vasıtası ile alınır.

Güvenilir Duyular: Bunlar dış dünyada tikelleri kavrama işlevini icra eden beş duyu: dokunma, koku alma, tad alma, görme ve işitme duyuları; Ve bunları karşılayan beş iç duyu da bulunmaktadır, bunlar: sağduyu, tasavvur, vehm, hafıza ve hayaldır.² **Akl-ı Selim:** Akl-ı selim ile sadece duyusal unsurlarla, duyulabilirleri işleyen fizikî unsurları değil, aynı zamanda zihnin bir yönü olan, sezginin mekanı olan, kavrayışın manevi organının tabiatında bulunan manevi bir cevher kalp'i de anlamaktayız.³ **Sezgi** ise, bu konuda sadece bizzat kendisini, kendi şuur halleriyle pozitif nesneleri kavrayışı değil, aynı zamanda dini doğruların, Allah'ın gerçekliğinin ve varoluşunun, özlerin aksine varoluşlara ait gerçekliklerin doğrudan ve dolaysız olarak kavranmasını da anlamaktayız.⁴ **Doğru haber:** İki çeşidi vardır: ilki, aklın hep birlikte yalan söylemek için bir araya geleceklerini kabul edemeyeceği bir topluluk tarafından meydana getirilen kesintisiz, zincirleme olarak gelen haber. Diğeri de Allah'ın Resulü tarafından getirilen haberdur.⁵ **Otorite** konusunda, genel olarak bilim adamları ve alimlerin otoriteleri yanında, bize göre en yüksek otorite Kur'ân-ı Kerim ve -Hz. Peygamber'in kişiliği de dahil- Hadis'tir.⁶

¹ A.g.e., s. 134-138.

² Attas, *Prolegomena*, s. 118; *İslâm ve Bilim Felsefesi*, s. 170.

³ *Prolegomena*, s. 119; *İslâm ve Bilim Felsefesi*, s. 170

⁴ *Prolegomena*, s. 119-120; *İslâm ve Bilim Felsefesi*, s. 171-2.

⁵ *Prolegomena*, s. 121; *İslâm ve Bilim Felsefesi*, s. 172.

⁶ *Prolegomena*, s. 121; *İslâm ve Bilim Felsefesi*, s. 172.

c) Attas'ın İslâmîleştirme Yöntemi ve Uygulaması

Attas'ın İslâmîleştirme işlemi iki aşamada programlanır: 1). Batılı kavramlar bir zihin kargaşasına ittiği için öncelikle bir kültür ve uygarlığı yapan kavramlar içeren öğeleri batılı kavramlardan ayıklamak; 2) Ondan sonra bunları İslâmî öğeler ve kavramlarla bezemektir.. bunlar zaten bilginin fitratı, ana doğasıdır. Bilgiyi bu şekilde kendi tabîî fonksiyonuna ve hedefine kavuşturmak, onu gerçek bilgi yapar.

Bilginin İslâmîleştirilmesi –tabîî, fizikî ve tatbikî bilimlerde uygulanması aynı şekilde gerekse de, fakat- sosyal bilimler ve beşeri bilimler alanlarında pek önemli ve gereklidir. Çünkü bu gayri-müslim toplum ve uygarlıkların gerçek ruhsal yapılarını simgeleyen dünya görüşlerinin bünyesinde yatan tüm savlar ve önyargılar bu bilimlerde ortaya çıkar.

Attas, tarihte İslâmîleşmenin ilk olarak dilin İslâmîleşmesi ile oluşmasına dikkat çekti. Aynı şekilde İslâm dünyasının bunalımının sebebi de bilgidaki karmaşasında dilin karmaşası büyük bir öneme sahiptir. Bu nedenle İslâmîleşme projesi de ilk başta kavramların zaptedilemesi hususunu vurgulamaktadır.

Dilin İslamlaşması, -aynı zamanda da aklın ve hakikat görüşünün İslamlaşmasını getiren bu önemli ve devrimci vakıa- İslam'a girişteki ana kültürel faktördü. Arapça, Kur'ân'ın inişiyle ve İslam'ın doğuşuyla da İslamlaşmıştır. Bazı kelimeler İslâm semantiği içerisinde bir anlam değişikliğine uğramıştır. Örneğin cahili ıstılahatta anahtar bir terim olan ve fazlaca “eli açık oluş” ile birlikte “soy-sop asilliği” anlamlarına gelen “kerim” kelimesi. Kur'ân-ı Mecid, bu kelimenin takva kavramı etrafında örülmesini sağladı ve cahilinin hiç bilmediği yeni bir semantik alan ortaya attı. Bu İslamlaşmanın etkisi hadis ve sünnette de görülür ve nihayetinde ortaya çıkan bu yeni kullanım, ilim, irfan ve hikmet sahibi Müslümanlar tarafından büyük emeklerle zapta geçirilmiştir. İşte, yapısının ilmi olduğu söylenen bu yeni Arapçadır. Aynı İslamlaşma süreci Müslüman halkların öteki dillerin kavramsal ve semantik örgüsü üzerinde de etkili olmuştur. Bu İslâmîleştirilmiş kavramsal ve semantik örgünün, sahih (otantik) ve vadi (otoritatif) anlamı da doğru kullanımını düzenleme ve ayrıca İslâm dünya görüşünü vermede sabit bir esas halini alabilmesi için her Müslüman halkın dili, temel İslâmî ıstılahat ile teçhiz edilmişti. Böylece her bir Müslüman halkın dili en temel kelime hazinesi olarak bu İslâmî terminolojiye sahip olmaktadır. Fakat bazı anahtar kelimelerin aynı manayı yansıtmaları olması gerekirken, bugün İslâm dilleri ailesinin her bir üyesinde farklı

çağrışımlar uyandırdı. Müslüman dağarcığındaki birçok hayati anahtar terimler semantik bağlamından koparılıp yabancı semantik alanlarda çalışmaya zorlanmaktadır. İşte Müslüman aklının karışmasına bu modern kültürel fenomen neden olmaktadır. Bu bir çeşit İslâmî olmayan dünya görüşlerine geri dönmedir, dilin “İslam’dan koparılmasıdır” (*de-islamization*). Dil ve düşüncenin birbirleriyle karşılıklı bağımlı olmaları yüzünden dile ait simgeleri kullanırken ki bir semantik karışıklık, haliyle İslam’ın ve onun dünya görüşünün yorumlanmasında bir karışıklık ve yanlış doğuracaktır.¹

Bu gerçekten hareket ederek Attas, söz konusu İslâmileştirme projesinde dilin yeniden İslâmileştirilmesine öncelik verir. Ona göre belli kavramlar gözden geçirilmelidir. İslâmî dünya görüşünden başlıca kavramlar: Din, İnsan, Bilgi (*ilim, ma’rifet*), Hikmet, Adalet, Doğru amel (*edeb, te’dib*) ve Üniversite (*küllîye, camia*) kavramları.² Batılı dünya görüşünden ise: Seküler, Düalizm, Rasyonalizm (*intellectus- ratio; rasyonalizm-ampirizm*), Hümanizm ve Trajedi kavramlarıdır.³

¹ Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 173-76.

² *A.g.e.*, s. 160.

³ *A.g.e.*, s. 200.

B. EL-ATTAS'TA İSLÂMÎ EĞİTİM REFORMU

1970 lerden beri Attas, Müslüman sorunlarına ilgi gösterdi. Açıklamaya çalıştığı başlıca bilgi, edep ve sekülerleşme sorunlarının bir çözümü olarak, Cidde'de bulunan İslâm Sekretaryası'na gönderdiği mektubundaki gibi Müslümanların gerçek kurtuluş çabası eğitimden ve özellikle üniversite öğretiminden başlatılmalıdır. Ardından 1977'de gerçekleştirilmiş Birinci İslâmî Eğitim Konferansı doğrultusunda ve sonraki dizi konferanslar, devamlı olarak meyvesini vermektedir.¹ Belirtmek isteriz ki Attas, masasında oturan bir teorisyen değil, bu düşünceleri pratikte uygulanmış ve uygulanabilen gerçekçi fikirlerdir.

1. Genel Olarak Eğitim Sorunlarına Bakışı

a) Bilgi Yozlaşması Sorunu

Attas'ın eğitim anlayışının en önemli ögesi doğru bilgi olunca, bunun sonucu olarak, İslâm eğitimi idealinin gerçekleşmesinin en büyük düşmanı ve engeli onun saptığı bilginin yozlaşmasıdır. Bu konuda Attas, Beyhaki'nin naklettiği bir hadise dikkat çekmektedir. Hadis'e göre bilgi üç grup insan tarafından saptırılacaktır: *“Cahillerin yorumu (tevil), Müfritlerin lafızcılığı ve bilgi sahtekarların intihalleridir”*.²

Cahillerin yıkıcı etkisi konusunda Attas, ruhsal ve düşünsel hususlarda topluma söz hakkı vermeyen Kur'ân'ın çizgisini takip eder, ki Kur'ân insanların çoğu veya çoğunluğu cahildirler ve anlamazlar, demektedir. Gerçek bilim adamlarının otoritesini sarsmak için çağdaş, laik demokratların yaptığı en büyük hata dini, ahlaki ve fikrî konuları, karar vermek için halkın önüne getirmeleridir.³ Müfritler, bilgiyi ya gerektiğinden az veya çok göstermekle onu bozarlar. Sahtekarlar ise, başkasına ait düşüncelere, onların adlarını gizleyerek sahip çıkmak suretiyle bilgiyi saptırırlar. Sahtekarlar çalmış oldukları fikirlere doğal olarak doğru

¹ Bu çabaların somut meyvelerinden: Uluslararası İslâmî Eğitim Merkezi, İslâmî Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü, Uluslararası İslâm Düşüncesi Enstitüsü, Uluslararası İslâm Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü, Cambridge İslâm Akademisi, Malezya ve Pakistan Uluslararası İslâm Üniversitesi. Bkz. Saqeb, Ghulam Nabi, *“Some Reflection on Islamization of Education since 1997 Makkah Conference: Accomplishments, Failures and Tasks Ahead”*, Intellectual Discourse, 2000, Vol. 8, Sayı 1, s. 45-68.

² Al-Beyhaki, Abu Bekir Ahmed, *Kitab Sunan al-Kubra*, Beyrut, Dar al-Ma'rifah, 1936, cilt 10, s. 209.

³ Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 93-4 ; Wan Daud, *“Attas'ın Eğitim Felsefesi”*, s. 71-2.

bir açıklama ve uygun örnek bulamazlar. Bu da o fikirlerin halk tarafından reddedilmesine sebep olur.¹

Buna karşı bilgide ancak ilk ve gerçek kaynaklara başvurmak suretiyle insanlık doğru bilgi konusunda güvence altına alınabilir, sonradan yapılan yorumların geçerliliği yetkin bir şekilde yargılanabilir, bilgi ilerleyebilir ve eğitim yüksek düzeyde verimli olur.²

b) İnsan Kaynağında Edebin Gıyabı

Öncelikle Attas, “hiçbir bilgi, onu arayanda ve bilginin de ona yöneldiği kişide edeb önkoşulu olmadan kazanılamaz,” der. Buna bir örnek olarak, bizzat Yüce Allah’ın hakiki bilginin menbai olan Kur’ân-ı Kerim’de ibadetlerle ilgili olarak, ihlasın ön şartı olan edeb’in asla gözardı edilmemesi gerektiğini emretmesidir.³

Fakat Attas’ın, edeb’ten kastettiği bundan daha geniştir.⁴ Bilgiye saygıyla, tevazuyla yaklaşma, meşru olan otorite, hiyerarşi ve düzeni kabul etme, hatta kendine zulm etmemeyi de buna dahil etmiştir. Attas, özellikle eğitimde Peygamberimizin (sav) bir hadisinde belirtilmesi doğrultusunda ahlaki bir baraj tasarlanmasını önerdi. Zulüm ve kötülük üç kötü huyun etrafında döner: yalancılık, sözde durmama ve emanete hıyanet.⁵ Bunların tümünü dikkate alarak, eğitim için önerdiği form da ‘te’dib’dir.

c) Eğitimde Seküler Teveccüh

Şimdiki İslâmî diarlarda yaygın olan eğitim anlayışı genellikle batı anlayışı ekseninde olup, özellikle Plato’nun anlayışı üzerindeki devlete hizmet edecek ‘iyi vatandaş’ yetiştirmek amaçlı eğitim anlayışıdır. Attas, İslam’da eğitimin amacının iyi bir vatandaş olmadığı, fakat iyi bir insan yetiştirmek olduğunu özenle savunur. İyi bir işçi veya vatandaş, zorunlu olarak iyi bir insan değildir, fakat iyi bir insan mutlak şekilde iyi bir vatandaş ya da işçidir. Attas bu konu üzerinde şöyle yazar:

¹ Wan Daud, *A.g.e.*, s. 71.

² *A.g.e.*, s. 71.

³ Attas, *İslâm Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 117.

⁴ Edeb’in tüm yönleriyle eğitimin modeli olarak ‘Te’dib’ mevzuunda ele alınacaktır.

⁵ Attas, *İslâm Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 117 ve 164.

“Bilginin araştırılmasından maksad insana, bir insan olarak, bir ferdi şahsiyet olarak – yoksa salt bir vatandaş ya da toplumun bir parçası olarak değil- iyilik ve adaletin ilka edilmesidir. İnsanın değeri devlete, topluma ve dünyaya faydasını gösteren pragmatik ve faydacı anlamdaki bir fizikî varlıkla ölçülen birşey değildir. Bilakis gerçek bir insan olarak, kendi derunî kentinin sakini, kendi mikrokozmetik krallığının yurttaşı ve bir ruh olmaktadır.”¹

Eğitimin hedefi bu olunca, eğitim müfredatı da bu doğrultuda doğal olarak seküler disiplinlerle donanmıştır ve ruh ve beden olarak insanın manevi ihtiyaçları ihmal edilmiştir. İnsan ruhunun gıdası olan marifet (dini bilimler) kenara itilmiş, insan fizikînin geliştirilmesine ve devlette bir görev yapmak adına fen bilimlerine büyük önem verilmiştir.

2. İslâmî Eğitime Önerdiği Te'dib Modeli

a) İslâmî Eğitimin Felsefesi

Doğru tanıma önem veren Attas, eğitimi bahsederken de ona bir tanım koymaya çalışmıştır. Biz de bu girişte Attas'ın eğitime verdiği tanıma göz atmamız gerekmektedir. Attas'ın eğitime verdiği genel tanım “birşeyin, insanlara ilka edilmesi işlemidir”. Burada, en temelde üç unsur bulunmaktadır: ilka işlemi, aşılana şeyin muhtevası ve insanlar, hem sürecin hem de muhtevanın alıcılarını gösterirler. Böylece eğitim bu üç unsur üzerinde oturtulacaktır.²

Birincisi insan. İnsan genelde “akıllı bir hayvan, canlıdır” şeklinde tanımlanır. Burada insanın en belirgin vasfı, akıldır. İslâm düşüncesinde akıl anlayışı *ratio* ve *intellectus*'u ayırmamakta, beraber tutmaktadır. Hem de idrâkin ruhî algılama organı olan kalp de aynı şekilde akıl ile özdeştir. Böylece insan aslında “ben” dediği zaman, bilgi melekesinden, yani eğitimden bahseder. Böylece eğitim de insanın iki yönüyle, ruh ve fizik, maddi manevi, akıl ve hayvanî tarafı ile beraberce ilgilenmelidir.³

Eğitimin ikinci unsuru muhtevadır. “şey” olarak tanımladığımız genel anlamda bilgiye atfedilir. Fakat bir takım hüneler öğrenilmesi ve öğretilmesi, o öğrenilen ve öğretilen her ne olursa olsun, bu genel anlamda bilgi kavramı içerisinde, ama eğitimi vermez. Kısacası, eğitim olmasının şartı, bilgiyi araştırmanın “amacı”nın bilgisidir. “şey”in bilgi arayış

¹ Attas, *A.g.e.*, s. 153; *İslami Eğitim, Araçlar ve Amaçlar*, s. 60.

² Attas, *İslam, Sekülerizm ve geleceğin Felsefesi*, s. 176-7.

³ *A.g.e.*, s. 178.

amacının bilgisi de, mahlukat düzeninde nesnelerin kendi uygun yerlerini bilmek ve ardından Tanrı'nın varlık düzenindeki tam yerini bilmektir.¹

b) İslâmî Eğitimin Te'dib Modeli

İslam tarih ve kültüründe genellikle öğretimin karşılığı olarak tâlim, eğitimin karşılığı olarak da terbiye kullanılmaktadır. Öğrenim için tahsil ve daha çok eğitimi ifade etmek üzere tadrîs, te'dîb, tehzîb, siyaset, tezkiye, irşad gibi kelimelere yer verilmektedir.² Halihazırda İslam dünyasına göz atarsak, İslam ülkelerinde öğrenim ve öğretimi ifade etmek için genel olarak terbiye ve ta'lim veya bu kelimelerin karşılığı olan terimler kullanılmaktadır.³ Attas'a göre İslâmî eğitimi ifade edecek en uygun terim 'edeb'ten kökünden gelen 'te'dib' kavramıdır. Bu kavram ilk defa Attas tarafından haklı olarak ortaya atılmıştır. Ona göre, İslam ülkelerinde şimdiki yaygın olarak kullanılan *terbiye* ve *ta'lim* yahut bu terimlerin karşılığı olan kelimeler, İslâmî eğitim düşüncesini yansıtmakta pek uygun ve yeterli olmamaktadır.⁴

Terbiye, “bakıp büyütmek”, “besleyip-büyütmek”, “ortaya çıkarmak”, “yetiştirmek”, “geliştirmek”, “olgunlaştırmak”, “olgun ürün vermek”, “ehlileştirmek” v.b. anlamlarına gelir. Dildeki kullanımı yalnızca insanla sınırlı değildir; onun semantik alanı diğer türleri de – madenler, bitkiler ve hayvanlar- kuşatır ve yalnızca fizikî ve maddî yapı üzerinde durarak fizikî, maddî gelişme ve olgunluk ile ilgilenir.⁵ Attas, bu kavramın yaygın hale gelmesinin Batı'nın eğitim anlayışı ağırlığından kaynaklandığını ileri sürmektedir. İngilizcedeki, yerine göre “eğitmek” ve “eğitim” anlamlarına gelen Latince “*educare*” ve “*educatio*” kelimeleri kavramsal olarak Latince “*educera*” veya İngilizcedeki “*educate*” kelimesiyle bağlantılıdır ki “meydana getirmek”, “bilkuvve var oluştan ya da gelişmemiş olan şeyden ortaya çıkma”

¹ A.g.e., s. 179-81.

² Kazıcı, Ziya ve Halis Ayhan, “*Ta'lim ve Terbiye*”, DİA, TDV, Ankara, 2010. c. 39, s. 515.

³ Arap ülkelerinde eğitim karşılığında terbiye ve ta'lim kelimelerini kullanılmaktadır. Mısır ve Kuveyt, ‘*Vizarat et-Terbiye ve't- Ta'lim*’, İran da bu iki kelimenin Farsça karşılığı olan ‘*Amuzish wa Parwarish*’ kullanılmaktadır. Malezya ve Endonezya da önceleri ‘*Pengajaran*’ (ta'lim) kelimesini kullanmıştır. Hindistan'da Ahmed Han, öğrenciyi sadece bir mesleğe hazırlamaya dönük ‘ta'lim’ yerine, karakterin inşasını ihtiva eden ‘terbiye’yi tercih eder. Türkiye’de son dönem Osmanlı aydınlarından Ziya Gökalp ise terbiye ve ta'lim kelimelerini ikisinin yanyana kullanılmasını önermiştir. Bkz. Wan Daud, *The Educational Philosophy of Attas*, s. 134-46.

⁴ Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 191.

⁵ Attas, A.g.e., s. 155-6.

demektir. Buradaki “meydana getirme” ve “geliştirme” ameliyeleri fizikî ve maddî şeyleri ifade etmekte ve yalnızca akıllı canlıları değil, tüm canlıları kapsamaktadır.¹

Ta’lime gelince, aslında ta’lim bilgi aşılama anlamına gelir ve sadece eğitimin öğretim ve zihinsel yönleriyle sınırlıdır. Ragib el-İsfahani, “bir şeyi gerçek yönüyle kavramak, nesneyi gerçek haliyle bilmek” anlamına gelen “*ilm*” kökünden türeyen ta’lîm kelimesine “anamları idrak/tasavvur etmek için nefsin uyandırılması” anlamını verir.²

Attas’a göre, *terbiye* ve *ta’lim* kelimelerinin yan yana kullanılması veya terbiye-ta’lim-te’dib üçlemesinin kullanılmasının yerine, te’dib kelimesinin kullanılması kafidir. Te’dib kavramsal yapısı içine bilginin (*ilm*) unsurlarından olan ta’limi ve terbiyeyi zaten almaktadır. Bu yüzden İslam’daki eğitim kavramını terbiye-ta’lim-te’dib terimleriyle tek tek ifade etmek gereksizdir. Te’dib, İslamî anlamda eğitimi ifade etmek için en net ve doğru bir kavramdır. Yine Attas, tarih içerisinde de aslında Muslumanların başından beri *edeb* terimini kullanmakta olduklarını, fakat zaman içerisinde terimin anlamının daraldığını ifade eder. Böylece zamanımızda ‘edeb’in mühtevası orijinal islamî anlamında değil de, dar anlamında anlaşılmaktadır.³

Edeb, ilk anlamında bir ‘davet’ demektir; bir ziyafet daveti. Söz konusu bu ziyafet düşüncesi davet sahibinin seçkin ve prestij sahibi birisi olduğunu, davette kalabalık bir topluluğun hazır bulunduğunu ve bu davetlilerin ev sahibinin gözünde bu meclise çağırılma şerefine en layık kimseler olduğunu, bu yüzden de bu insanların tabii ki, konuşmalarında, oturup kalkmalarında, ilişkilerinde mevkilerine uygun hareket etmeleri beklenen seçkin ve kültürlü insanlar olduğunu akla getirir.

Edeb, beden, aklın ve ruhun disiplindir; kişinin, fizikî, aklî ve ruhî kapasite ve potansiyeline göre kendisinin tam (uygun) yerini bilmesini ve onu tasdik etmesini sağlayan bir disiplin. Edeb, doğru yerin, konumun, hayat içerisindeki vaziyetin bilinmesini ve doğru tasdik edilmesini ve bu biliş ve tasdik edişe göre insanın rolünü oluşturmaındaki müsbet ve

¹ A.g.e., s. 155, 187. Daha geniş açıklama için bkz. Attas, s. 187-90. Attas’ın bu görüşüne Kur’an-i Kerim ayetlerinden de kanıt getirmektedir. Mesala, “*irhamhuma kema rabbeyani sağıra*” (İsra (17): 24) ayetindeki “rabbeyani”, merhamet anlamına gelir, müşfik bir yaklaşımı ifade eder. Firavun Hz. Musa’ya “Biz seni aramızda çocukken yetiştirip büyütmedik mi?” (Şuara (26): 18) dediğinde biz bundan, Firavun’un o nebi peygamberi eğittiği anlamına çıkarılamaz, der.

² İsfahani, *el-Müfredât fî Garib’il-Kur’an*, Beyrut: Dar’ul- Ma’rife, s. 343.

³ Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 191-3; *The Concept of Education in Islam*, s. 34; Ayrıca Bkz. Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Attas*, s. 134-48.

içten katılımındaki kendi kendini disipline etme olayını gösterir. Edep insanda doğruluk ve adaletin ta'limi ve ilkasıdır. Eğitim, Hz. Peygamberin (sav) “*Rabbim beni eğitti (edebe) ve benim eğitimimi (te'dip) en güzel etti*”¹ dediğinde edepten kastettiği şeydir. Eğitim, edeb'in insana yerleştirilmesi, ona ta'lim ettirilmesi ve aşılmasıdır, yani *te'dib*'tir. Bilgi ve edeb bağlamında eğitim: Yaratılış dünyası düzeninde nesnelerin ve olayların uygun yerlerinin bilinmesi ve benimsenmesini ve böylelikle de Allah'ın dünya düzeni içerisindeki rolünün bilgisini ve benimsenmesini, ilerlemeye yönelik bir tarzda aşılmasıdır.²

Böylece *te'dib*, bir kaç unsur içermektedir:

- Zihin ve ruhu disiplin altına alma eylemi,
- Zihin ve ruh için gerekli güzel nitelik ve tavırları kazanmak,
- Hatalı ve yanlış hareketlere karşılık doğru ve uygun eylemlerde bulunmak,
- İnsanı hatalı görüşlerden ve itibarsızlıktan koruyacak bilgi,
- Doğru ve uygun yerlerin tanınıp benimsenmesi,
- Doğru ve gereken noktada olup olmadığımızın şartını bildirecek bir yöntem, ve
- Bilgelikle (hikmet) sağlanabilecek bir dürüstlük (adalet) manzarası.³

c) Eğitim Kurumunun İnsan Prototipi

İslam'ın metafizik görüşü, insanı yalnız bilginin öznesi olarak değil, onu bilgiye konu olarak da ele alır. İnsanın eğitimi, onun ruhsal ve metafiziksel yetilerinin geliştirilmesi demektir. Bu da onu bilginin bir nesnesi yapar. Çağdaş, laik bilim insanın zihinsel yapısını ve ben'ini incelerken psikolojik, biyolojik, antropolojik yöntemlerle sınırlı kalır. Bu da, nedenleri

¹ “*Eddebeni rabbi fe ahsene te'dibi.*” İmam Süyûti (el-Hafız Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed es-Süyûti, ö. 911/1505), *Camiü'l-Ehâdis* kitabında, İbni Sem'ani'ye (İmam Ebû Sa'd Abdükerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, ö. 562/1166) refere ederek, *Edeb'ul-İmla* kitabında İbni Mes'ud'tan rivayet ettiğini zikreder. (es-Suyuti, *Camiü'l-Ehâdis*, Ed. Abbas Ahmed Sakar ve Ahmed Abdul-Cevvad, c.1., yersiz: Daru'l-Fikri, tarihsiz. s. 133). İmam Münavi de (Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tacil'ârifin b. Nûriddin Ali el-Mûnavi, ö. 1031/1622), *Camiül-Sağır*'in şerhi olan *Feyzü'l-kadir* kitabında, bu hadis'in hadis-i merfu' olduğunu söyler. İbni Sem'ani'nin “*İnnallâhe eddebeni fe ahsene edebî*” lefziyle rivayet ettiğini zikredip, bu lafızda Ravinin (Suyuti) tesarrufu olduğunu belirtti. İmam Zerkeşi (Ebû Abdillâh Bedrûddîn Muhammad b. Bahâdir b. Abdillâh ez-Zerkeşi, ö. 794/1392), “Manası sahih, fakat sahih bir yoldan rivayet edilmemiştir” diye yorumlar. Ebü'l-Fazl b. Nâsır (Ebü'l-Fazl Muhammed b. Nâsır es-Selâmî, ö. 550/1155), hadis-in sahih olduğunu söylerken, İbnü'l-Cevzi'ye (Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî el-Bağdâdî, ö. 597/1201) göre ise bu hadis zayıftır. (el-Mûnavi, *Feyzü'l-Kadir, Şerhi'l-Câmii's-Sağır*, s. 224-5).

² Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 154-56, 185-87, 190-93.

³ Wan Daud, “*al-Attas'ın Eğitim Felsefesi*”, s. 58.

fiziksel gerçeyle sınırlama işlevinin yöntemsel bir uzantısıdır. İslam’da ruhsal yönüne ağırlık vermek fiziğini ihmal demek değildir. Çünkü bedensel yetiler sayesinde ancak ruh tikel bilgi ve algı dünyasıyla ilgili verilere ve algısal deneyime sahip olur; ve bunları, elindeki diğer yetileri kullanarak genel ilkelere, düşüncelere ve inançlara dönüştürür.¹

İslam’da eğitimin hedefi insan-ı kamil yetiştirmektir. İnsan-ı kamili, İslam’da Hz. Peygamber (sav) temsil eder. Böylece eğitimin prototipi, peygamber şahsiyetine yakın insan eğitmektir. Bu konuda, üniversitenin modeli insan-ı kamil (külli) olduğuna binaen, daha aşağıdaki okulların müfredatı da buna göre düzenlenecektir. Doğumdan ölümüne kadar insanın ferdiyeti bir fenomenal varlık olarak sabit bir şekilde kalır. bu gerçek nedeniyle onun bu ferdiyeti içindeki sürekliliği o akleden nefesine işaret eder. İslam’da bilim İslâmî bir hayatın bütünlüğünü –ruhî, aklî, dini, kültürel, kişisel ve toplumsal- kapsayacak şekilde kullanılması bu kavramın evrensel bir mahiyette olduğunu ve insanın kurtuluşa ermesi için zaruri bir rehber olduğunu gösterir.²

İslam’da eğitim sisteminde külliye –ki evrensel anlamına gelir- kullanılmakta. Batıda kullanılan *university* (Lt: *universitatem*) de açık bir şekilde külliye kavramını çağrıştırmaktadır. Bunun izahı, bu terim İslam’dan alındığının göstergesidir. Fakülte, insanın kuvvesine işaret etmektedir. Fakat şimdiki Batı tip üniversite artık insanı, insanın bütünlüğünü yansıtamaz olmuştur. Tıpkı kişiliği olmayan bir insan gibi sözkonusu modern üniversite de, sabit, hayati bir merkezi ve esas hedefe ulaştıracak ilkeleri olmayan bir kurumdur. Merkezi olmayan bir daire.³

3. İslâmî Eğitimin Müfredatları

Eğitim insan merkezli bir çerçevede oluşturulduğu zaman, müfredatların tasarlanması da bu çerçeveye göre yapılacaktır.

a) Müfredatların Tasarımının Felsefesi

Attas, teorisyen olması yanında aynı zamanda bir eğitimidir. Böylece, İslâmî eğitim söylemleri sınırında kalmayıp, uygulama konusunda da bir eğitim çizgisi belirlemiştir.

¹ Attas, *Nature of Man and The Psychology of the Human Soul*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1993, s. 12, 28-9; Wan Daud, “Attas’ın Eğitim Felsefesi”, s. 44.

² Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, s. 157.

³ A.g.e., s. 158

Müfredat konusunda Attas, kamil insan anlayışını, bilgideki ve değerlerdeki iki yönlülüğü; süreklilik ve değişmeyi, insanlar arasındaki ve kadınla erkek arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları, insanın ve doğanın maddi ve manevi yönlerini ve ferd ile toplum arasındaki ilişkileri yansıtmaları gerektiğini vurgular. Bu nedenle, eğitim sistemi yapılandırılırken, önce üniversite modeli yapılandırılmalıdır. Çünkü eğer üniversite bütüncül insan modelini temsil ederse, daha alt ve aşağıdaki kademeler buna göre hazırlanacaktır.

İnsan çifte bir doğaya sahiptir. O hem ruh ve hem de bedendir. Hem bir fizikî varlık ve hem ruhtur. Allah ona eşyanın isimlerini (bilgisini; *el-‘ilm*) öğretti. Bu bilgi, hissedilebilen (*mahsusat*) ve akledilebilen (*ma’kulat*) şeylerin arazları ve sıfatları bilgisini ihtiva eder. Bu şekilde onların illetlerini, kullanılışlarını ve hususi tekil gayelerini araştırmak ve öğrenmek yerine, aralarındaki ilişkiler ve ayrılıklar bilinir ve o bağlam içerisinde onların doğaları açıklanmış olur.¹

İnsanın iki nefse sahip oluşuna benzer şekilde, bilginin de iki tipi vardır. Biri ruhun gıdası ve canıdır, diğeri ise bireyin dünyevi yaşantısındaki pragmatik gayelerini tatmin edebileceği bir araçtır. Birinci çeşit bilgi vahiy kanalıyla, insana Allah tarafından verilmektedir ve bu devre için bu Kur’ândır. Kur’ân: Hz.Peygamber’e (sav) vahyedilen Kitab’dır. Ku’anın yanında sünnet, şariat, ilm-i ledün ve hikmet de yer almaktadır. Sünnet: İlâhî yasayı günlük hayatta ve pratikte yorumlayan davranışlardır. Şariat: Kur’ân’da bildirilen ve söz, fiil ve takrir ile sünnet’te tezahür eden-ruhî bilgi ve hikmeti de içeren- Tanrı’nın ilahi yasasıdır. İkinci çeşit bilgi: Bilimsel bilgiye tekabül eder ve tecrübe, gözlem ve araştırma yoluyla elde edilir. İlki bizim hidayetimize vasıta olacak nesnel gerçekler bilgisine, ikinci ise kavrayış ve uygulamalarımız için kesbettiğimiz ma’kûller ve mahsuslar toplamının bilgisine dayanır. İkinci bilgi, birincinin rehberliği olmadan insana yol gösteremez, bilakis onu şaşırtır, yoldan saptırır ve sonuçsuz amaçsız bir araştırma labirentine hapseder. Böylece, insan kendi gerçek özüyle irtibat içerisinde hem bilgiyi hem de kendisini hakiki konumlarına yerleştirebilmesi için, ikinci tip bilginin araştırılmasına da kendi pratik ihtiyaçları doğrultusunda bir sınır çizmeli, kendi tabiatı ve kapasitesine göre bir ayarlama yapmalıdır.²

Bu nedenle İslam, bilinmesi ilk etapta lüzumlu olan şeyin bilgisine özellikle sahip

¹ Attas, *A.g.e.*, s. 146

² *A.g.e.*, 150-2.

olmayı her Müslümana zorunlu (*farz-ı ayn*) kılmak ve ikincisi de sadece bazısına zorunlu (*farz-ı kifâye*) kılmak suretiyle bu iki tip bilginin elde ediliş yöntemlerini birbirinden ayırmaktadır. Bilgi için iki çeşit zorunlu arayış ayrımı yapmak aslında hem bilginin kendisine hem de o bilgiyi isteyen kişiye adaletli olmak demektir. Çünkü birinci bilginin mümkünse her türlüşünün bilinmesi birey için o kadar faydalıdır, ama bir vatandaş olarak bireyin seküler rolü ve pozisyonunu belirlemede çok önemli bir etken olan ikinci tip bilginin her türlüşü onu isteyene faydalı değildir.¹

Böylece İslam’a göre bilgi: a) inancı ve imanı kapsar; b) bilginin araştırılmasından maksad insana, bir insan olarak, bir ferdi şahsiyet olarak –yoksa salt bir vatandaş ya da toplumun bir parçası olarak değil- iyilik ve adaletin ilka edilmesidir. İnsanın değeri devlete, topluma ve dünyaya faydasını gösteren pragmatik anlamdaki bir fizikî varlıkla ölçülen birşey değildir. Bilakis gerçek bir insan olarak, kendi deruni kentinin sakini, kendi mikrokozmetik krallığın yurttaşı ve bir ruh olmaktadır.²

Pratikte, İslâmî eğitim bir bütünlüklü programa sahip olmalıdır. Eğitimin müfredatları üniversiteye göre tasarlanır, daha aşağıdaki orta okul ve lise buna tabi tutulacaktır. Bu seviyelerde ihtisaslaşmaya karşı çıkar Attas. Çünkü ihtisaslaşma öğrencinin kişiliğinin bütünlüğünün hâsil olmamasına sebep olur.

b) Attas’ta Eğitim Müfredatlarının Şeması

İnsan	
1. Ruh ve batını varlık	2. Cesed, cismi fakülteleri ve duyular
İlim	
1. Allah’ın verdiği ilim	2. Kesbî ilim
Üniversite	
1. Dini ilimler (<i>farz-ı ayn</i>)	2. Rasyonel, entelektüel ve felsefî ilimler (<i>farz-ı kifaye</i>)

-İslâmî Eğitim Kurumu İnsani Modeli

¹ Attas, *A.g.e.*, s. 52-3.

² *A.g.e.*, s. 153.

a. Dini İlimler:

1. Kur'ân-ı Kerim: Kıraatı ve yorumlanması (*tefsir* ve *tevil*).
2. Sünnet: Peygamberin siyeri ve önceki peygamberlerin tarihi ve öğretileri; hadis ve eserleri.
3. Şeriat: Fıkıh usulü ve fıkıh, İslam'ın prensipleri ve uygulamaları.(İslam, İman ve İhsan).
4. Kelam (Teoloji): Allah, sıfatları ve isimleri ve fiilleri.
5. İslâm metafiziği (tasavvuf): psikoloji, kozmoloji ve ontoloji.
6. Dil Bilimleri: Arapça, dil bilgisi, manalar ve edebiyatı.

b. Rasyonel İlimler:

1. İnsani İlimler.
2. Tabiat ilimleri.
3. Teknik ilimler.
4. Teknoloji ilimleri.

Rasyonel ilimlerin İslamlaştırılması gerekmektedir. Bu bilimlerin İslâmîleştirilmesinden kastettiğimiz, ilimlerin seküler yorumlamalardan arındırılmasıdır.

Rasyonel ilimler hususunda bazı eklemeler yapılması gerekir, bunlar:

1. İslâmî açıdan mukayeseli dinler araştırmaları.
2. Batı Kültürü ve medeniyeti.
3. Dil bilimleri: İslâm dilleri, dil bilgisi, anlam bilimi ve literatürü.
4. İslâm tarihi.

Bu ek ilimler, İslâmî bilim ve rasyonel bilim arasında bir köprü ve bağlaç mesabesindedir.

Rasyonel bilimlerden arındırılması gereken batılı unsurlardan kastettiğimiz:

- a. Hakikat ve doğruluk anlayışında dualizm.
- b. İnsanın ruh ve cesed anlayışında düalizm.
- c. Humanizm ve seküler doktrinleri.
- d. Trajedy, özellikle edebiyatlarda.

SONUÇ

Attas'ın sergilemeye çalıştığımız fikirlerinden yola çıkarak söylersek, onun düşüncesi, köklerini İslam düşüncesinde bulan ve özellikle Gazalici çizginin modern versiyonu olarak değerlendirilebilen orta yolcu bir gelenektir. Manevi ve hukuki ilimler arasında bir perde yükselirken, Gazali, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn* eserini telif etmiş ve *Tehâfut el-Falâsifa* eseri ile de İslam düşüncesine sızmış yabancı kavramları mercek altına koymuş ve İslam düşüncesi membaina tekrardan bağlamada başarılı olmuştur. Gazali'yi müceddid yapan da odur.

Attas, Batı medeniyetinin ben idrakini ve fikri sorunlarının arka planını iyice teşhis etmiştir. Problemler zikretmekle de kalmamış, problemin sürecini de açıklamıştır. Bu çalışması sadece Müslümanlar değil, Batı toplumu için de önemli bir çalışmadır. Attas, Batı düşüncesini tüm özellikleriyle sekülerleşme kavramı ile niteledi. Müslüman toplumlarına da İslamileşme-gayri İslamileşme (sekülerleşme) kavramını kullanır. Attas, aslında birbirine ters giden “sekülerleşme” ve “İslamileşme” denilen iki kavramı, din fenomenleri bağlamında yaşanan olgu, süreç ve sorunların değerlendirilmesinde belirleyici unsur olarak kullanmıştır. Attas için medeniyetin en önemli unsuru zihniyet ve dünya görüşü olunca, dil, fikir ve dünya görüşünün dönüşüm sürecini belirlemede müessir olarak sekülerleşme ve İslamileşme, bu iki kavram Attas'ın düşüncesinde daha da büyük bir önemi haizdir. Mesela İndo-Malay dünyasının tarihini, halkın dünya görüşünün dönüşümüne bakarak –ki bölgede Müslümanların dünya görüşünde tasavvuf girmesiyle bir dönüşüm gerçekleşti,- iki çağa ayırmıştır, İslam öncesi ve sonrasıdır. Belirttiğimiz gibi, Attas'ın düşüncelerinin en temel kavramı İslamileşmedir. Hatta, sekülerleşmeyi de bir nevi İslamileşmeye benzetmiştir. Sekülerleşmenin tarifinin aksine ona göre İslamlaşma da: İnsanın ilk önce büyüden, mitolojik, animistik ve kabilevi-kültür geleneğinden sonra da aklı ve dili üzerindeki seküler tahakkümden kurtarılmasıdır.

Erken dönemde Fansuri, Raniri, Malay dünyasında tasavvuf gibi konulu çalışmaları, toplumun İslamileşmesinin sürecini resmetmiştir. Bu İslamileşme, toplumun fikri gelişmesi ve dünya görüşünün dönüşümünden ibarettir. Medeniyetin gerileme sürecinde toplumun sorunlarını incelerken de, İslam ile tam tamına ters düşen felsefi bir program olan sekülerleşme, ki bunu bilgi düzeyine indirgemıştır, yani bilginin sekülerleşmesi bir sebep olarak niteledi. Böylece onun çözümü de o bilginin İslamileştirilmesidir. Eğitim fikri de bu

bilginin İslamileşmesi ve İslamileştirilmiş bilginin insana aşılması işlemidir. Metafizik, kozmoloji, psikoloji ve bilim felsefesi incelemeleri ise, İslamileştirme programının temel kavramlarını izah etme çabasında çalışmalardır.

Aslında Attas, modernizm, modern bilim ve batılı bilgi karşıtlığında her yönüyle toptan retçi bir yaklaşıma eğilmemiştir. Attas'ın yaklaşımı ne köktendincilik, ne etnosentris veya yerelcilik ve ne de siyasi kimlik meselesi. Özellikle bilimin İslamileştirilmesi konusunda “şimdiki, bugünkü, çağdaş” sıfatlarını kullanmasına binaen, tepkici nitelikten uzak, temelli bir reddiye ve orijinal bir fikir çabası olduğu anlaşılmıştır. Mesala Attas: “yabancı kaynaklı tabii ve teknik bilimler, üzerine kurulu oldukları felsefi sorunlara dalmaksızın sırf pratik kullanımları için öğretilabilir ve uygulanabilir. Bunu güvenle gerçekleştirmek için yapacağımız tek şey, tüm öğrencilerin İslam hakkındaki farz-ı ayn bilgilerini sağlamaktır. Tabii ve teknik bilimlerin öğretimi, bu bilgilerin sağlanmasından sonra başlamalıdır.” diye belirtir.

Sosyal bilimler, ne kadar evrensellik iddia etse ve içtenlikle savunulursa savunulsun, gelişmesinden şimdiye kadar bu iddiayı sağlamamaktadır. Böylece özellikle beşeri hayatına yön veren beşeri bilimlerin tarafsız olduğunu iddia etmek güçtür. Attas'ın bu alternatif açılım ve önerisi, gerek Batı dünyası gerek de İslam dünyasında yeni bir ufuk açar ve İskender düğümüne benzer sorunlarla dolu Batı felsefelerine bir alternatif açılım sunar. Hatta Müslüman toplumuna bir alternatif değil de, -fikirlerini sürdürürken kullandığı ibareler dikkate alarak, bu açılmadan kararlılığını gösterir ki bu- başkası olmayan bir yoldur.

Attas'ın bilim felsefesi çerçevesinde İslam metafiziğinin olumlu (*pozitif*) yönlerini açarken, onu modern bilim felsefesi formülü ile yeniden formülleşmesi ve tartışması, Müslümanlara özerk sosyal bilimleri kurulması yolunda olumlu, önemli bir adım ve dikkatle izlenmesi gereken bir husustur. Attas'ın bu çalışmaları ‘İslam sosyolojisi’ yahut ‘İslami sosyoloji’ üzerinde uzun bir tartışmadan geçtikten sonra, yeni imkanlara açtığı kanaatindeyiz.

Bunu yaparken da Attas, İslam düşüncesinin yeniden keşfedilmesi ve İslam düşüncesinin engin hazinesinden modern bağlamda nasıl faydalanılması gerektiği yanında, küreselleşme çağındaki Batı medeniyeti ile yüzleşmede tepkici yaklaşımları aşarak evrensel İslamiyetin hitabının yenilenmesi gerektiğine cevap vermekte iyi bir örnek sunmaktadır.

Bir asır önce, Muhammed Abduh, Müslüman toplumunun hayati sorunlarının aydınlanması ve gidişatında bir kılavuz olmak üzere bir İslam sosyolojisi olmasını temenni etti. Allah'ın (c.c.) mahlukatında kanunları ve sünnetini bize göstermesi, bu sünneti bir bilim olarak yapmamıza bir imadır. Bu sünnetlerin incelenmesi ve aydınlatılması için, Müslümanların bir kısmı ortaya çıksın, nasılsa fıkıh, usul ve kelamda yapılmış olduğu gibi. Allah'ın mahlukatındaki bu sünneti, değişmeyen bir sünnettir. Kim saadetine kavuşmak isterse bu sünnetin içinde adımlarını belirlesin. Bu sünneti kim göz ardı ederse, ne kadar sâlih insanlar arasında nesep ve mevkii varsa da, şekavetten başka bir şey beklemesin, derdi. Bu sözü aktaran Muhammed Ammara, kendi yorumunu ekler: Abduh'un İslam alimlerine bu ilmin telif edilmesi hususunda çağrısı üzerinden bir asır geçti. O asrın içerisinde Marksistler Marksist toplum bilimini yapmış, Liberalistler kapitalist toplum bilimini yapmışlar.. ve hocanın temennisi beklemede kaldı, der.

Yetmişli yıllardan bu yana Müslüman düşünürler ve bilim adamları, bilimde yeni arayışlar çerçevesinde bir İslam sosyolojisi oluşturulması konusunda tartışmalar yapıyorlar. Bu tartışmalarda bir yandan İslam dünya görüşü açısından din-bilim ilişkileri sorgulanırken, diğer yandan da sosyal gerçeklik hakkında yeni bir vizyon oluşturulması amaçlanmaktadır. Bugün geline aşamada din ve bilim arasında bir çatışmanın olmadığı ve olmaması gerektiği sonucuna varılmıştır. Öte taraftan İslam sosyolojisi üzerinde çalışanlar, hem İslami bir sosyoloji (*Islamic sociology*) hem de İslamcı bir sosyolojinin (*Islamist sociology*) gerekliliği üzerinde uzlaşmaya varmış görünüyorlar. Ancak bu konudaki çalışmalar henüz uygulamaya dönük program halini alamamıştır.

Raymond Aron, Sosyoloji geleneğinin herhangi bir okuluna ait olmayan Montesquieu'dan bahsederken: Eğer sosyolog, toplumsal olduğu gibi, bilimsel olarak tanımak niyetiyle tanımlanırsa, o zaman Montesquieu bana göre Auguste Comte kadar sosyologtur.. Benim gözümde onun bir öncül değil, -(Montesquieu'un *Kanunların Ruhu* eseri)-, sosyoloji öğretisini geliştirenlerden biri olduğu düşüncesini haklı kılar, der. el-Attas'ın insanlığın ve Müslüman toplumlarının sorunlarını inceleme çabaları, ortaya koyduğu öneriler ve somut adımları bakımından, Attas ne kadar tarih, metafizik, felsefe ve eğitim alanlarında daha çok tanınırsa da, onu din sosyolojisi alanında da düşünceleri incelenmeye değerdir.

Attas, Wan Daud'un tabiriyle, çağdaş İslam dünyasında, İslam metafiziği ve bilim felsefesini yeniden formülleştirme ve sistematize etmesi; çağdaş bilginin İslamileştirilmesinin fikri ve metodolojisini inşa etmesi; İslam üniversitesini kavramsal ve kurumsal alanda yapılandırması; İslami eğitiminin anlamı, kapsamı ve içeriğini tanımlama, kavramsallaştırma ve ayırtılama hususunda ilk çağdaş Müslüman düşünürdür. Fazlur Rahman, *Mulla Sadra Felsefesi* kitabında, büyük bir düşünür için üç kriter koymaktadır: Düşüncenin temel prensiplerine sahip olmak, ki bu dünya görüşünden ibaret; yaşanan sorunları bu temelden hareket ederek değerlendirip bir çözüm üretebilmek; ve unutulmuş veya yanlış anlaşılmış olan hakikati yeni bir dille tekrar ifade edebilmektir. Fazlur Rahman, "Attas zamanın son dâhisidir," der. Wan Daud ise, Fazlur Rahman'ın bu kriterleriyle, Attas'ı orijinal ve büyük bir düşünür olarak anılmaya layık görür.

KAYNAKÇA

- Abaza, Mona, *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt*, Newyork: Taylor & Francis, 2002.
- Abdul Hamid, İrfan, “Eş’ari, Ebu Musa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 11, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Abdul Samad, Nik Roskiman, “Siapa Pencetus Idea Universiti Islam?”, *al-Hikmah Dergisi*, 6. Yıl, 1. Sayı, Kuala Lumpur: Forum ISTAC, 2000.
- Açıkgenç, Alparslan, *Islamic Science Toward a Definition*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1996.
- _____, *Bilgi Felsefesi*,
- _____, *Bilginin İslamileştirilmesi*, İstanbul: Nesil Basım Yayın, 1998.
- Akdoğan, Ali, “Medeniyetlerin Oluşumunda Dinin Rölü ve İslam Medeniyeti”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt 11, Sayı 32. Ankara: Motif Yayıncılık, 2008.
- Ambari, Hasan Muarif, “*Hamzah Fansuri: Ulama Besar dan Kualitas Intelektualnya*”, Uluslararası Hamza Fansuri Semineri, Singgkil, 15-17 Ocak 2002.
- Ammara, Muhamamed, *el_İslam ve’t-tehaddiyatü’l-Mu’asıra*, Kahire: Nahdatü Mısır li’t-Tiba’ah ve’n-Neşr, 2005.
- Aron, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, İstanbul: Kırmızı Yay, 2007.
- Attas, Syed Muhammad Naquib, *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri*, Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986.
- _____, *Historical Fact and Fiction*, Johor, Malaysia: Universiti Teknologi Malaysia Press, 2011.
- _____, “İlmin Yozlaşması ve Fikri Çözünme Meselesi, *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt 7, sayı 3-4, Ankara: TEK-DAV, 1994.
- _____, *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1993.

- _____, “İslam’da Mutluluğun Anlamı ve Tecrübesi”, *Kelam Araştırmaları*, 5:2, 2007.
- _____, *İslam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia, 1972.
- _____, *İslami Eğitim, Araçlar ve Amaçlar*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- _____, “İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi”, *Doğudan Batıdan Uluslararası Konferansı Dizisi I*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Ekim 1995- Mayıs 1996.
- _____, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- _____, “İslam ve Bilim Felsefesi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 3, sayı 4, Ankara: TEK-DAV, Ekim 1989.
- _____, *Nature of Man and The Psychology of the Human Soul*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1993.
- _____, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969.
- _____, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.
- _____, “Raniri and the Wujudiyyah of 17th Century Aceh”, *Journal of South Asian History*, Vol. 8, No. 1, Singapore: Cambridge University Press, 1967.
- _____, *Rânîrî and The Wujûdiyah of 17th Century Aceh*, Montreal: Institute of Islamic Studies, McGill University, 1962.
- _____, *Risalah Untuk Kamu Muslimin*, Kuala Lumpur: ISTAC, 2001.
- _____, *The Concept of Education in Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1997.
- _____, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.
- _____, *The Religion of Islam*, Attas’ın Seminerleri, Ed: Wan Mohd. Shukri, yersiz, tarihsiz.

- _____, *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam*, Pulau Pinang: Penerbit USM, 2007.
- _____, [ed.], *Tujuan dan Objektif Pendidikan Islam*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1992.
- Barret, E.C.G., “Muhammad Naguib Attas: Raniri and the Wujudiyyah of the 17th Century Aceh”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 31, No. 2, London: Cambridge University Press, 1968.
- Baykara, Prof. Dr. Tuncer, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*, İzmir: Akademi Kitabevi, 1992.
- Beyhaki, Abu Bekir Ahmed, *Kitab Sunan al-Kubra*, 10. Cilt., Beyrut: Dar al-Ma’rifah, 1936.
- Brakel, L.F., “The Birth Place of Hamzah Fansuri”. *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society (JMBRAS)*, Vol. 42, Part 2, Malaysia: Malaysian Branch of Royal Asiatic Society, 1969.
- Buti, Muhammed Said Ramazan el-Butî, “Azimatü’l-Ma’rife ve ‘İlacuha fî Hayatina’l-Fikriye el-Mu’asire”, *el-Menheciye el-İslamiye ve el-‘Ulum el-Sulukiye*, ABD: Uluslararası İslam Düşüncesi Enstitüsü, 2. Baskı, H. 1415/M. 1995.
- Canatan, Kadir, “Bilimde Yeni Arayışlar Çerçevesinde İslam Sosyolojisi’nin Temellendirilmesi”, *Köprü Dergisi*, sayı 89, İstanbul: Yeni Asya Gazt., 2005.
- Cox, Harvey, “Piyasa Tanrısı”, *Laik Ama Kutsal*, Der: Prof. Dr. Ali Köse, İstanbul: Etkileşim yayınları, 2006.
- _____, *The Secular City*, New York: Collier Books, 1990.
- Çağrı, Mustafa, “Gazzali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 13. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- Davutoğlu, Ahmed, “Medeniyetlerin Ben-İdraki”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, Yıl 2, Sayı 3, İstanbul: Elma Basım, 1997.
- _____, *Alternative Paradigms*, Maryland: University Press of America, 1993.

- Djamaris, Dr. Edward, Drs. Saksono Prijanto, *Hamzah Fansuri dan Nuruddin ar-Raniri*, Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, 1995.
- Duralı, Teoman, *Çağdaş Küresel Medeniyet*, İstanbul: Dergah Yay., 2000.
- Durant, Will, *Medeniyetin Temelleri*, Çev: Nejat Muallimoğlu, İstanbul: Birleşik Yay., 1996.
- Durkheim, Emile, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, Çev. Fuat Aydın, İstanbul: Aytaç Yayınları, 2005.
- Edwar Djamaris, Drs. Saksono Prijanto, *Hamzah Fansuri dan Nuruddin ar-Raniri*, Jakarta: Direktorat Jenderal Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1996.
- Ezheri, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezheri, *Tehzib 'ul-Luga*, Tahkik: Abdüsselam Muhammed Harun, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1964/1384.
- Fadzil, Dato' Dr. Siddiq, “*Imbauan 40 Tahun ABIM: Menoleh Masa Lalu, Menyorot Masa Depan*”, ABİM Toplantısı, 7 Temmuz 2011. Kaynak: <http://www.abim.org.my/component/content/article/22-artikel-pilihan/206-imbauan-40-tahun-abim-menoleh-masa-lalu-menyorot-masa-depan.html>; Erişim 2012.
- Fauzia, Erlin, *Pemikiran pendidikan Syed Muhammad Naquin al-Attas*, Sunan Kalijaga İslam Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Ferahidi, Ebû Abdurrahman Halil B. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, Tahkik: Mehdi Mahzumi, İbrâhim Samerrai, 8. Cilt, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi Li'l-Matbu'at, 1988.
- Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen, *Whither Islam?: A Survey of Modern Movements in the Moslem World*, London: Victor Gollancz Ltd, 1932
- Göksöy, İsmail Hakkı, “Malezya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt 27, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- _____, “Nureddin er-Raniri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt 33, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.

- _____, “Şemseddin-i Sumatrani”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt 38, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Gulbenkian Komisyonu, *Sosyal Bilimleri Açın, Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*, İstanbul: Metis, 2008.
- Güneş, Hürşit, “Türkiye Malezya olur mu? -1-”, *Milliyet Gazetesi*, Salı, 02 Ekim 2007, İstanbul. <http://www.milliyet.com.tr/2007/10/02/yazar/gunes.html>
- Haider, Gulzar, “On the Crest of the Hill: The International Institute of Islamic Thought and Civilization Kuala Lumpur”, *Arts & the Islamic World*, No. 21, Spring 1992.
- Handrianto, Budi, “İslamisasi Sains: Sebuah Upaya Mengislamkan Sains Barat Modern”, INSISTS seminerinde sunulan bir tebliğ, Jakarta, 9 Ekim 2010.
- Hashim, Rosnani, ve İmron Rossidy, “İslamization of Knowledge: A Comparative Analysis of the Conception of Al-Attas and al-Faruqi”, *Intellectual Discourse*, vol. 8, no. 1, Kuala Lumpur: International Islamic University of Malaysia, 2000.
- Haşlakoğlu, Oğuz, “Uçurum Konak: Ben/Beden”, *Toplumbilim Dergisi: Beden Sosyolojisi Özel Sayısı*, sayı 24, Haziran 2009, İstanbul: Huzur Ofset, 2009.
- Husaini, Adian, “Catatan Untuk 7 Tahun INSISTS: Dari Tradisi Ilmu ke Peradaban Islam” (INSISTS’in 7 Yıl Notu: İlim Geleneğinden İslam Medeniyetine), insists.net, 07/06/2010; Bu linkten ulaşılabilir: <http://insistnet.com/dari-tradisi-ilmu-ke-peradaban-islam-catatan-untuk-7-tahun-insists/> ; (Erişim: Ocak 2013)
- Husain, Mohd. Fazli, *Konsep Non-partisan Dalam Perlembagaan ABIM*, Fakulti Syariah, Malaysia: APIUM, 1996.
- Hüseyni Deşti, Seyyid Mustafa, *Mearif ve Mearif: Dairetü’l-Mearif-i Cami-i İslami*, Tahran, Müessese-i Ferheng-i Araye, 1379.
- İbn-i Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisan’ul-Arab*, c.13, Beyrut: Dar Shadir, H. 1300.

- İsfahani, Ragıb, Ebu'l-Kasım el-Hüseyin b. Muhammed, *Müfredatu Elfazi'l- Kur'ân (el-Müfredat fî Garib'il- Kur'ân*, Beyrut: Dar'ul- Ma'rife, tarihsiz.
- IIUM in Brief*, IIUM Undergraduate Prospectus, v.1, 1996.
- Ismail SM. dkk. [ed.], “Paradigma pendidikan Islam Prof. Dr. Syed Muhammad Naquib al-Attas”, *Jurnal Pemikiran Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Kalın, İbrahim, “Dünya görüşü, Varlık tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sayı 29. 2010/2, İstanbul: Elma Basım, 2010.
- _____, “Seyyid Muhammed Nakib el-Attas”, *Çağdaş İslam Düşünürleri*, Ed: Yrd. Doç. Dr. Çağfer Karadağ, Arasta Yayınları, Bursa 2003.
- Köşoğlu, Nevzat, “İslamiyet'in Üç medeniyet Hamlesi”, *Kutlu Doğum Haftası*, 12-17 Ekim 1989, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1989.
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- Kutluer, İlhan, “Medeniyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 28, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Lee, Raymond L. M., “The State and New Religious Movements in Malaysia”, *Oxford Journal of Sociology of Religion*, Vol. 55, No. 4, UK: Oxford University Press, 1994.
- Lubis, H.M. Bukhari, “Hamzah Fansuri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 15, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Muammar, Khalif, “*Kritik al-Attas Terhadap Pandangan Alam (Worldview) Barat*”, Bandung: PIMPIN, 2009.
- Muhammad, Din, “Mülakat”, *Rihle Dergisi*, yıl. 4, sayı 13, 2011, İstanbul: Milsan Baskı AS, 2011.

- Münavi (el-Munevi), Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacilarifin b. Ali, *Feyzü'l-Kadir Şerhi'l-Câmi's-Sagir*, c.1., 2. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, , 1972.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Islam and the Plight of Modern Man, Revised and enlarged Edition*, Chicago: ABC International Group, Inc, 2001.
- Naugle, David K., *Worldview, History of Concept*, UK: William B Ferdmanss Publishing, Grand Rapid, Michigan, Cambrige, 2002.
- Özay, Mehmet, “Nakib el-Attas Şimdilerde Ne Yapıyor”, *Dünya Bizim*, 05 Temmuz 2012; <http://www.dunyabizim.com/manset/10319/nakib-el-attas-simdilerde-ne-yapiyor.html>; (Erişim: Ocak 2013)
- Pater D. Shock, Marietta Stepaniants ve Roger T. Ames, *Technology and Culturel Values on the Edge of the Third Millenium*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2003. Kitap bu linkten ulaşılabilir: http://books.google.com.tr/books?id=MTNx-zCQgU0C&printsec=frontcover&hl=tr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false; (Erişim: Ocak 2013).
- Pervez Hoodbhoy, *İslam ve Bilim: Bağınazlığa Karşı Akılcılığın Savaşı*, Çev: Eser Birey, İstanbul: Cep Kitapları, 1992.
- Phillips, N.G., “Muhammad Naguib al-Attas: The Mysticism of Hamzah Fansuri”, *Bulletin of School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London*, vol. 35 No. 1, 1972. UK: Cambridge University Press, 1972. Kaynak: <http://www.jstor.org/stable/612883>; Erişim Temmuz 2011.
- Rahman, Fazlur, “İslamization of Knowledge: A Response”, *The American Journal of Islamic Sosial Science*, vol. 5, sayı 1, Herndon: The Association of Muslim Social Scientist, 1988.
- _____, *The Philosophy of Mulla Sadra*, Albany, New York: SUNY Press, 1975.
- Ramayulis, Prof. Dr. H., Prof. Dr. H. Samsul Nizar, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Kalam Mulia, 3. Baskı, 2011.

- Rohde, Dr. Georg, Türkan Uzel ve Dr. Samin Sinanoğlu, *Prima Lectio: Lügat*, Ankara: Maarif Matbaası, 1943.
- Sakkar, Sami el-Sakkar, “Ba Alevi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, cilt 4, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Salam, Abdus, “Foreword”, *Pervez Hoodbhoy, Islam and Science: Religion Orthodoxy and the Battle for Rationality*, SA Majeed, Kuala Lumpur, 1992.
- Saltık, Ekren, “Malezya’yı İdare Eden Osmanlı Nesli”, *Yedikıta Aylık Tarih ve Kültür Dergisi*, Sayı 41, Ocak 2012. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2012.
- Saqeb, Ghulam Nabi, “Some Reflection on Islamization of Education since 1997 Makkah Conference: Accomplishments, Failures and Tasks Ahead”, *Intellectual Discourse*, 2000, Vol. 8, Sayı 1, Kuala Lumpur: IIUM, 2000.
- Schimmel, Annemarie, “Syed Muhammad Naguib al-Attas: The Mysticism of Hamzah Fansuri”, *Die Welt des Islams, New Series*, vol. 14, Issue 1/4, Leiden: BRILL, 1973.
- Setia, Adi, “Three Meanings of Islamic Science: Toward Operationalizing Islamization of Science”, *Islam & Science*, Vol. 5, Summer 2007, No. 1, Pakistan: the Center for Islam and Science, 2007.
- Soykan, Ömer Naci, “Ben bilinci ve değer verme, (I-consciousness and evaluation)”, *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, sayı: 3, Mart 2003, İstanbul.
- Sudirman, “*Sumbangan Pemikiran Hamzah Fansuri*”: 15 Şubat 2009. Kaynak: <http://dirmanmanggeng.blogspot.com.tr/2009/02/sumbangan-pemikiran-hamzah-fansuri.html>; Erişim: Ocak 2013.
- Suyuti, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyuti, *Câmiü'l-ehâdîs, Camiü's-Sagir ve Zevaidühü ve'l-Camiü'l-Kebir*, Ed. Abbas Ahmed Sakar ve Ahmed Abdul-Cevvad, C.1., Yersiz: Darul Fikir, Tarihsiz.
- Newsletter Journal, OIC Research Center for Islamic History, Art and Culture*, No. 77. İstanbul: IRCICA, 2008.

- Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- Tümer, Gunay, “Çeşitli Yönleriyle Din”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 28, Sayı 1, Ankara: Ankara Üniversitesi, 1987.
- Uthman, Prof. Dr. Muhammad Zainy, “Latar Belakang Prof. Dr. Syed Muhammad al-Attas”, *Ma’na Kebahagiaan dan Pengalamannya Dalam Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 2002.
- Uyanık, Mevlüt, “Bilimin İslamileştirilmesi Totaliter Bir Paradigma Mıdır?”, Temmuz 2012: <http://www.haberlotus.com/?p=3302>
- _____, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Van Der Kroef, Justus M., “Raniry and the Wujudhiyyah of Seventeenth Century Aceh”, *Pacific Affairs*, Vol. 41, sayı 1 (Bahar, 1968), Canada: University of British Columbia, 1968.
- Vecdi, Muhammaed Ferid, *el-İslâm fî Asri'l-İlm*, cilt 2, Kahire: Matbaatü'l-Muahhid, 1932.
- Wan Daud, Wan Mohd Nor, “al-Attas: A Real Reformer and Thinker”, *Knowledge, Language, Thought and the Civilization of Islam, Essays in Honor of Syed Muhammad Naquib al-Attas*, Johor Bahru: Universiti Teknologi Malaysia, 2010.
- _____, “Attas’ın Eğitim felsefesi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt 7, sayı 1, kış dönemi, 1993-4. Ankara: TEK-DAV, 1994.
- _____, *Commemorative Volume on the Conferment of the al-Ghazali Chair of Islamic Thought on Prof. Dr. Syed Muhammad Naquib al-Attas*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1994.
- _____, “Dewesternisation and Islamisation: Their Epistemic Framework and Final Purpose”, *Critical perspective on Literature and Culture in the New World Order*, Ed: Noritah Omar, Washima Che Dan ve diğerleri, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2010.

_____, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1998.

Wastuti, *Konsep Ta'dib Dalam Pendidikan Islam: Studi atas Pemikiran Syed Muhammad Naquib al-Attas*, Tarbiyah fakültesi, Sunan Kalijaga Ulusal İslam Üniversitesi, Yogyakarta, 2009.

Watson, C. W., "Islamic Books and Their Publisher: Notes on the Contemporary Indonesian Scene", *Journal of Islamic Studies, Oxford University*, v. 16, s. 2, 2005.

Weber, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Gürata, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1999.

Who's Who in the World, 9th Edition, Illions: Marquis Who's Who MAcmillan Directory Division, 1989-1990.

Widodo, Aris, *Syed Muhammad Naquib Al-Attas' Semantic Reading of Islam as Din*, al-jamiah dergisi, vol. 47, No.1, 2009

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 4, İstanbul,

Zarkasy, Dr.Hamid Fahmy, "*Membangun Peradaban İslam*", Workshop Pemikiran Ideologis, Forum Ukhuwwah Islamiyah, Daerah Istimewa Yogyakarta, 15 April 2007.

_____, "*Pandangan Hidup İslam Sebagai Framework Studi İslam*", November 2007.

Zübeydi, Muhammaed Murtaza el-Hüseyni, *Tacü'l- 'Arus Min Cevahir' il-Kamus*, 36. Cilt,

Websiteler:

Aile Şeceresi Web sitesi: <http://www.myheritage.com.tr>

Baalawi Ailesi: <http://baalawi.com/articles/baalawi/242-al-attas.html> ;

<http://baalawi.com/articles/baalawi/242-al-attas.html> ;

<http://baalawi.com/topics/habib-umar>

Bilimsel Jurnallar: www.jstor.org

Dunya Literatürü: http://www.all-art.org/world_literature/marx1.htm

Endonezya Dili Büyük Sözlüğü (KBBI): <http://pusatbahasa.kemdiknas.go.id/kbbi/>

IIUM: <http://www.iium.edu.my/>

INSISTS: <http://www.insistnet.com>

Kesturi: <http://www.kesturi.net/tentang>

Malay Dili Sözlüğü: <http://prpm.dbp.gov.my>

Malay Dünyası Akademisi; Malay Medeniyeti Enstitüsü: <http://www.atma.ukm.my;>
http://www.atma.ukm.my/index.php?option=com_content&view=article&id=2&Itemid=2&lang=en

Malezya Dil ve Kütüphaneler Divanı: <http://prpm.dbp.gov.my/>

Malezya Milli Üniversitesi: <http://www.um.edu.my/>

Online Etymology Dictionary: <http://www.etymonline.com/>

Singapur Milli Üniversitesi: <http://www.nus.edu/>

The Parliament of Cultures: <http://kig.bilkent.edu.tr/assembly.php>

Wikipedia: <http://en.wikipedia.org/>

Yahudilik Websitesi: <http://judaism.about.com;>
http://judaism.about.com/library/3_askrabbi_c/bl_judaism_word.htm