



**SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN GELENEKSEL
DÜŞÜNCESİNİN BAZI TEMEL KAVRAMLARI VE
DİN-MEDENİYET ANLAYIŞI**

Arzu TACER

**Yüksek Lisans Tezi
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU**

2019

Her Hakkı Saklıdır

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

Arzu TACER

**SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN GELENEKSEL DÜŞÜNCESİNİN
BAZI TEMEL KAVRAMLARI VE DİN-MEDENİYET ANLAYIŞI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

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

ERZURUM - 2019



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ BEYAN FORMU



...30.../...04./2019.

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum " Seyyid Hüseyin Nasr'ın Geleneksel Düşüncesinin Bazı Temel Kavramları ve Din-Medeniyet Anlayışı " adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim *.

☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☒ Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

30.04.2019
Arzu Tacer

* LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE

.....
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi MADDE 6– (1) Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU danışmanlığında Arzu TACER tarafından hazırlanan bu çalışma 12/04/2019 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU

İmza:

Jüri Üyesi : Dr. Öğr. Üyesi Habib ŞENER

İmza:

Prof. Dr. Sait UYLAŞ

Enstitü Müdürü

F-85/01/21.10.2016

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
KISALTMALAR DİZİNİ	V
ÖNSÖZ.....	VI
GİRİŞ	1
DİN VE MEDENİYETE GENEL BİR BAKIŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

DOĞU VE BATI'DA MEDENİYETLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

1.1. ANAHATLARIYLA BATI MEDENİYETİNDEKİ TARTIŞMALAR.....	8
1.2. ANAHATLARIYLA DOĞU MEDENİYETİNDEKİ TARTIŞMALAR.....	18

İKİNCİ BÖLÜM

SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN GELENELSEL DÜŞÜNCESİNİN BAZI TEMEL KAVRAMLARI VE DİN-MEDENİYET ANLAYIŞI

2.1. DİN VE DİNİN KAPSAYICISI GELENEK	28
2.1.1. Ezeli Hikmet.....	33
2.1.2. Geleneksel Medeniyetler	35
2.2. DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ	36
2.2.1. Mutlak, İzafî Mutlak.....	39
2.2.2. İlk ve Son Din İslâm.....	43
2.3. VARLIK.....	47
2.3.1. Allah	50
2.4. İNSAN	52
2.4.1. Rönesans'ın Doğurduğu İnsan: Hümanizm-Bireycilik	55
2.5. BİLGİ (KUTSAL BİLGİ)	58
2.5.1. Bilginin Kaynağı Akıl ve Vahiy.....	61
2.6. MEYDAN OKUMA-CEVAP VERME	62
2.7. BATI MEDENİYETİNİN KÖKLERİ	66
2.8. BATI'DA BİLGİ	71
2.9. MADDÎ İLERLEME-ZİHNÎ GERİLEME	77

SONUÇ.....	83
KAYNAKÇA	87
ÖZGEÇMİŞ.....	91



ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN GELENEKSEL DÜŞÜNCESİNİN BAZI TEMEL
KAVRAMLARI VE DİN-MEDENİYET ANLAYIŞI

Arzu TACER

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU

2019, 91 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU
Dr. Öğr. Üyesi Habib ŞENER

Medeniyet tarihi süreç içerisinde ilk kullanıldığı zamandan günümüze kadar anlam dünyaları açısından Batı ve Doğu'da birçok evrim geçirerek gelen bir kavram olmuştur. Medeniyet bir toplumun din, bilgi, değerler, kurumlar gibi birçok alanda dünya görüşünün yansımasıdır. Batı'da geçirdiği sürecin sonunda diğer toplumları ötekileştirip medeniyet götürülecek barbarlar olarak görmeye kadar varacak bir değişime uğrarken, Doğu'da, sömürgeci Batı'nın üstünlüğüne karşı çözüm arayışlarının en çok tartışılan kavramı olmuştur. Medeniyetlerin ve dünya görüşlerinin oluşmasında en büyük etki ise dine aittir.

Geleneksel ekolün önemli düşünürlerinden Seyyid Hüseyin Nasr, Batı'nın meydan okumaları karşısında Müslümanların vereceği cevapları kendine özgü din ve medeniyet anlayışıyla karşılamaya çalışan yüksek bir sestir. Seyyid Hüseyin Nasr'a göre Batı'nın meydan okumaları zihni alanda karşılanmalıdır. Bunun yolu, Batı'nın düşünce dünyasının bütün yönleriyle kavranması ve gelenek denilen değerlerimizle problemlerin çözülmesidir.

Anahtar Kelimeler: Din, Medeniyet, Gelenek, Ezeli Hikmet, Kutsal Bilgi, Modern Batı

ABSTRACT**MASTER'S THESIS****SOME BASIC CONCEPTS OF SEYYID HUSEYIN NASR'S TRADITIONAL
THOUGHT AND THE UNDERSTANDING OF RELIGION-CIVILIZATION****Arzu TACER****Advisor: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU****2019, Page: 91****Jury: Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU
Assist. Prof. Dr. Habib ŞENER**

The history of civilization has been a concept that has evolved many times in the West and East in terms of meaning worlds from the time it was first used in the process. Civilization is a reflection of a society's world view in many fields such as religion, knowledge, values, institutions. In the East, the most debated concept of the search for a solution to the supremacy of the colonial West was the other, while the other in the West was transformed from the other societies to other civilizations and to see civilization as barbarians. The greatest influence in the formation of civilizations and world views belongs to the religion.

Seyyed Hossein Nasr, one of the important thinkers of the traditional school, is a high voice trying to meet the answers of Muslims in the face of the challenges of the West with his own understanding of religion and civilization. According to Seyyed Hossein Nasr, the challenges of the West must be met in the mind. This is to understand all aspects of the Western world of thought and to solve problems with our values called tradition.

Keywords: Religion, Civilization, Tradition, Edean Wisdom, Holy Knowledge, Modern West

KISALTMALAR DİZİNİ

A.Ü.	: Atatürk Üniversitesi
Çev.	: Çeviren
Dr.	: Doktor
Ed.	: Editör
M.Ö.	: Milattan önce
Prof.	: Profesör
s.	: Sayfa
vb.	: Ve benzeri



ÖNSÖZ

Sosyal bilimler alanında tanımlanması en zor kavramalardan biri olan medeniyet, Batı’da ilk önceleri nezaket, kibarlık, incelik anlamında kullanılırken daha sonra Avrupa üst tabakalarının basit ve ilkel olarak gördükleri kendilerinden aşağı tabakalara karşı kendi üstünlüklerini gösterme aracı olmuş, medeniyet barbarlıkla zıt anlamlı bir kavrama dönüşmüştür. 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesiyle birlikte medeniyet maddî ilerlemeyle eş anlamlı bir hale gelerek ilerlememiş diğer toplumlar ilkel ve barbar olarak algılanmaya başlamıştır. Artık Batı için diğer toplumlara medeniyet taşımak bir görevdir.

Seyyid Hüseyin Nasr ise Batı’nın maddî ilerleme olarak gördüğü şeyin aslında zihnî bir gerileme olduğunu, Rönesans ve Reformun ise sanılanın aksine insanın kutsal olana açtığı savaş ve Tanrı’ya başkaldırı olduğunu düşünmektedir. Ancak Batı’nın bu ilerlemesi ve tahakkümü Müslümanların zihin dünyasında çok büyük etkiler oluşturarak, çeşitli tepkilere yol açmıştır. Batının maddî olarak ilerlemesinin ardından kendi dışındaki medeniyetleri aşağılayıcı tutum içine girmesi yani Toynbee’nin deyimiyle meydan okuması İslam toplumunda çeşitli şekillerde karşılığını bulmuş, çoğu zaman işin içinden çıkılmaz bir hal almıştır. Batının kurucusu olduğu modern medeniyet maddî ve manevî olarak İslam toplumunu tehdit etmeye ve meydan okumaya devam etmektedir. Nasr’ın amacı modern dünyanın meydan okumalarına karşı Müslümanların bilinçli cevaplar üretmesini sağlamaktır. Diğer medeniyetler hazineler üstünde yattıklarını fark ederek, gelenek denilen din, kutsal bilgi, sanatlar, toplumsal hukuku da içine alan, medeniyeti medeniyet yapan kök değerlerin ışığında Batı tüm detaylarıyla karşılaştırmalı olarak incelenmelidir.

Bu çalışma giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında din ve medeniyet kavramları genel bir bakışla değerlendirildi. Dinin her bakış açısına göre farkı ortaya konmaya çalışıldı. Medeniyet için ise genel bir tanım çerçevesi çizilmeye çalışıldı. Birinci bölümde Doğu ve Batı’dan örneklerle medeniyet kavramının evrimi ve nasıl bir dönüşüm geçirerek, dünya görüşüne dönüştüğü incelendi. Batı’da Noerbert Elias’ın yorumuyla uygarlık süreci ve medeniyet kavramının evrimi anlatılarak, Arnold Toynbee’nin medeniyetlerin doğuşuyla ilgili fikirleri, meydan okuma-cevap verme tezi özelinde ele alındı. Doğu’da İbn Haldun ve Fârâbî ile başlayan medeniyet tanımlaması,

Batının maddî üstünlüğünün ve Doğu'ya medeniyet götürme misyonu üstlenmesinin sonucu olarak 19. yüzyılda gösterilen tepkiler ve geliştirilen düşünceler ışığında ele alınarak Cemil Meriç, Aliya İzzet Begoviç, İsmet Özel gibi düşünürlerin görüşlerine yer verildi.

İkinci bölümde ise Nasr'ın düşünce dünyasında medeniyetleri oluşturan unsurlar olarak görülen varlık, bilgi, değer alanlarının yansıması din ve gelenek, ezeli hikmet, dinlerin aşkın birliği, varlık, insan anlayışı, kutsal bilgi detaylı bir şekilde irdelendi. Daha sonra Batı medeniyetinin köklerine inilerek Batı'nın Müslümanlar nezdinde konumunun nasıl olması gerektiği ve meydan okumalarına nasıl karşılık verilebileceği Nasr'ın görüşleri çerçevesinde tartışıldı.

Son olarak bu çalışmamızın her aşamasında bilgi ve tecrübesiyle danışmanlık yapan, desteğini esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU'na sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca hocalarım Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI ve Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU'na desteklerinden dolayı teşekkür ederim. Çalışmanın düzenlenmesi aşamasında sabırla yardım eden oğlum M. Hamza TACER'e sevgilerimi iletirim.

Erzurum-2019

Arzu TACER

GİRİŞ

DİN VE MEDENİYETE GENEL BİR BAKIŞ

Din Yunanca’da korku ile karışık hürmet anlamına gelmekle birlikte, Latince’de “religio” kelimesiyle karşılanan bu kelime insanların Allah’a hürmet ile bağlanması anlamına gelir. Arapça’da ise din kelimesinin Arâmî ve İbranî dillerinden alınan manası, hüküm demektir. Asıl Arapça’da ise örf ve adet manasına gelmektedir.¹

Kur’an kavramlarını semantik olarak inceleyen Toshihiko Izutsu din kavramının Kuran’da semantik bakımdan yorumlanması en güç kelimelerden biri olduğunu söyler. İslâm’dan önceki edebiyatta din kelimesinin adet-huy, karşılık vermek ve tâat olmak üzere üç kök manası vardır. Kur’an düşünce örgüsünde ise dinin “karşılık verme” “hüküm verme” manası üstün bir önem taşır. Ayrıca din kavramı biri olumlu diğeri olumsuz, çift yönlü anlam ifade eden kelime grubundandır. Olumlu yönü “zaptetmek, hükmetmek, kudretle yönetmek” manasına gelirken olumsuz yönü “teslim olmak, itaat etmek” manasına gelir.²

Din kavramının Kur’an’da kullanılış şekillerinden biri, derin kişisel bir olay yani iman, diğeri, bütün toplumun paylaştığı ortak objektif yöndür. Kur’an semantiğinde din kişisel “itaat ve inanç”tan doğup şekillenerek gelişir ve sonunda millet kavramına yaklaşır³ Yani din kavramı kişisel bir inanç olarak başlayıp, içtima bir kurum haline gelir.

Din ilk insanla başlayıp günümüze kadar var olan bir kurumdur. İnsanlık tarihinin her döneminde dinî inançlara rastlanmakla birlikte, insanın olduğu her yerde din vardır ve insanlık için toplumu ayakta tutan bir ihtiyaçtır.⁴ Din insan içindir, insanın ahlâkîleşmesi yani insanîleşmesi içindir.⁵

¹ Abdülhak Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2012; Bekir Topaloğlu, Hayreddin Karaman, *Arapça-Türkçe Yeni Kamus*, Nesil Yayınları, İstanbul 1989, 112.

² Toshihiko Izutsu, *Kur’anda Allah-İnsan*, (Çev.: Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2009, 257-259.

³ Izutsu, *Kur’anda Allah-İnsan*, 264-267.

⁴ Abdurrahman Küçük, Günay Tümer, M. Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2012, 21.

⁵ Recep Kılıç, *Dini Anlamak Üzerine*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2004, 11.

İnsanlık tarihiyle yaşıt olan din kavramı birçok ilim adamının kendi kültür, anlayış ve yaşam biçimlerinin yansıması şeklinde çeşitli kelime ve tanımlarla ifade edilir.⁶ Dini inceleme ve araştırma konusu edinen her disiplin kendi işine yarayan bir din tarifiyle yola çıkmaktadır. Psikolog tecrübî yönüne, sosyolog içtimaî yönüne vurgu yaparken bir kelimacı akıl ve nakille savunulabilecek bir sistem olarak görür.⁷ Dine insanın ruhî hayatının üç veçhesinden yani akıl, irade ve his noktalarından bakılabilir. Dini akılla izah edenler dinin mahiyetini bilgiye dayandırır. İrade boyutundan bakanlar dini daha çok ahlâkçı nazariyeye irca ederler. His boyutundan bakanlar ise romantik nazariye olarak adlandırılabilirler. Yunanca’da dine verilen korku ile karışık hürmet anlamı bu bakış açısında daha çok kendini bulur.⁸ Bu üç bakış açısı da bireysel olarak düşünülürse dini tanımlamada eksik kalabilir. Dini tanımlama konusunda bütüncül düşünmek yani hem bilgiye dayanan yönünü hem de hissi yönünü hesaba katmak gerekir. Din ne sadece ahlâk ne his ne de bilgidir. Belki de hepsini içinde barındıran fitrî bir ihtiyaçtır.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, dinin mahiyeti her anlayışın bakış açısına göre farklılık gösterir. Dini gerçek dışı olarak algılayanlara göre din, sırf insanî bir yaratmadır. Dine evrim görüşü çerçevesinde bakanlar, din için evrimin merkezi konumunda olan “bu kime yarar?” sorusunu sorarlar ve bu kadar bedeli yüksek bir girişim olan dinin öylesine oluvermeyeceğini açıkça görürler. Canlılar için geçerli olan bir takım hayatta kalma, fayda verme teorileri din için de geçerlidir. İnsanlar için kültürel bir evrim söz konusudur. Tabii seçimle nesilden nesile devredilen dinî bilgiler dini, halk dininden kurumsallaşmış bir dine dönüştürür.⁹

Emile Durkheim’e göre ise din iki kaynaktan çıkar: Biri anlama ihtiyacı diğeri sosyalliktir. Fakat sosyalliği dinî hassasiyetin nedeni kılmak elzemdir. Dinî fikirler, kişisel olmayan, özel sosyal hassasiyetlerin yorumlanmasıyla ortaya çıkarlar. Sosyal bakış açısı metafiziksel görüşleri bir kenara bırakarak dini hukuk ve ahlâk gibi bir örf

⁶ Küçük, Tümer, Küçük, *Dinler Tarihi*, 21.

⁷ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 2012, 6.

⁸ Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, 4.

⁹ Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger (Ed.), *Din Felsefesi Seçme Metinler*, (Çev.: Rahim Acar, Nebi Mehdiyeve, Hümeysra Özturan, Osman Baş), Küre Yayınları, İstanbul 2013, 20-21.

türü olarak görmektir. İnsandan daha büyük düşünen bir varlık olan toplum dini amelleri ve öğretileri emreder.¹⁰

Din felsefesinin kurucusu sayılan Hegel kendisine gelinceye kadar Rönesans, Aydınlanma ve benzeri gelişmelerin etkisiyle oluşan din tanımına ve anlayışına farklı bir bakış açısı getirir. Çünkü Reform, Rönesans ve Aydınlanmayla birlikte Avrupa’da büyük bir zihniyet değişikliği baş göstermiş, din-akıl, felsefe ve bilim arasında büyük bir çatışma başlamıştır. Ona göre din, mutlak evrensel nesnenin bilincidir.¹¹ Hegel dini mutlak ruh dediği Tanrı’nın bütün evreni kuşatan belirlenimi olarak görmektedir. “...Ama bu sadece mutlak Ruhla sonlu Ruh arasında kopabilir bir ilişki değildir; daha ziyade bu esas olandır, içsel bağlanmışlıktır. Mutlak Ruhun kendisi, bizim ayırmak için başka bir tarafa koyduğumuz şeyle kendini irtibatlandırmıştır. Böylelikle, daha yüksek bir düzlemde din bu ideadır, kendi kendisiyle ilişki tesis eden Ruhun ideasıdır, mutlak ruhun öz-bilincidir. Onun bu öz-bilincine, daha önce bağıntı olarak belirlenen kendi bilinci de dâhil olur. Dolayısıyla en yüksek idede din tek bir insanın meselesi değildir; o daha ziyade mutlak ideanın kendisinin en yüksek belirlenimidir.”¹²

Hegel’e göre birbirinden farklı fakat birbirini tamamlayan iki çeşit din kavramından söz edilebilir. Birincisi, tarihî veya formel bir din kavramı ki; Tanrı’nın insanlığa doğrudan doğruya vahyettiği inanç, duygu ve sezgidir. Bu din insan aklının eseri değildir. İkincisi ise, tarihî dinlerin aşama aşama gelişmesiyle oluşan mutlak din kavramıdır. Mutlak din, insanın felsefe yoluyla tarihî din kavramını genelleştirerek, bütün hakkında bilgi ve şuur sahibi olmasıdır. Hegel’in mutlak din kavramıyla kastettiği şey her şeyin dinî olması veya dinin her şey olmasıdır. Evrensel bir bilgi olarak felsefe, tarih, hukuk, ahlâk, sanat, kısaca medeniyet, dindir. Hegel bu görüşüyle, Descartes’ın bilimsel teoloji anlayışını, Kant’ın din-değer ayrımını ve dini saf akılla değerlendirmenin mümkün olmadığı görüşünü saf dışı bırakmaya çalışmıştır.¹³

Hegel’e göre henüz gelişimini tamamlamamış bir bitkinin tomurcuğu yani bu ilk soyut var oluş potansiyel olarak bitkiyi içermektedir ve bitki tomurcuktan başka bir

¹⁰ Emile Durkheim, “Sosyal Bir Fenomen Olarak Din”, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, (Ed. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger), (Çev.: Rahim Acar, Nebi Mehdiyev, Hümeysra Özturan, Osman Baş), Küre Yayınları, İstanbul 2013, 39-42.

¹¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Din Felsefesi Dersleri*, (Çev.: Doğan Naci Kadioğlu), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2016, 106.

¹² Hegel, 106-107.

¹³ Mehmet Bayrakdar, *Din Felsefesine Giriş*, Eski Yeni Yayınları, Ankara 2013, 51-53.

şeydir. Aynı şekilde ruh da böyledir. “Ruh ilk başta sadece zımnı ya da kendi kavramı içinde mevcuttur; sonra meydana çıkar, gelişir, vücut bulur, olgunlaşır ve aslında ne olduğunu, bizzat kendi kavramını meydana getirir...”¹⁴ Hegel için olgunlaşmış, tamama ermiş ruhun son şekli, din olarak Hristiyanlıkta tezahür etmiştir. Bundan dolayı diğer dinler belirlenmiş tarihi dinler olarak tomurcuk iken Hristiyanlık olgunlaşmış bitki yani mutlak dindir.¹⁵

Görüldüğü üzere din kavramı çok farklı açılardan değerlendirilen bir muhtevaya sahiptir. Nasr’ın düşünce dünyasında din ve medeniyet birbiriyle iç içe girmiş hatta gelenek kavramının çatısı altında yeri geldiğinde biri diğerinin yerine kullanılan kavramlardır. Nasr’ın din ve medeniyet anlayışının ortaya konulması için öncelikle medeniyet kavramına genel anlamda bir giriş yapılacaktır, daha sonra Doğu ve Batı’da medeniyet kavramının seyri incelenecektir.

Medeniyet kavramı da din kavramı da olduğu gibi kesin bir tanımı yapılamayacak çok yönlü bir kavramdır. Bundan dolayı Fernand Braudel medeniyet kavramının tanımlanmasının zorluğundan yakılarak “Keşke mümkün olsaydı da, bir doğru parçasını, bir üçgeni, kimyasal bir cismi tanımladığımız gibi, uygarlık kelimesini de açık ve basit bir şekilde tanımlayabilseydik.”¹⁶ demektedir. Noerbert Elias da, *Uygarlık Süreci* kitabında “Matematiksel kavramların onu kullanan kolektiften koparılması belki mümkündür. Tarihsel konumlar hiç dikkate alınmaksızın üçgenler belki anlatılabilir, ama ‘uygarlık’ ve ‘kültür’ gibi kavramlar anlatılamaz.”¹⁷ cümlesiyle başlayarak Braudel ile aynı fikirde olduğunu açıkça gösterir.

Medeniyet kavramının başka bir yönü de günümüze kadar evrilerek her dönemde farklı anlamlar çağrıştıran, farklı dünya görüşleriyle bambaşka tartışmalara yol açan bir kavram olmasıdır. İnsan bilimlerinin kelime hazinesi kesin tanımlara izin vermemekle birlikte bu terimlerin hepsi oluş halinde değildir, ama çoğu, her zaman geçerli olan bir tanımın uzağında, bir yazardan diğerine değişmekte ve hep evrilmektedir. Bunun anlamı, insan bilimleri alanında en basit kelimelerin bile, onları harekete geçiren ve kullanan düşünceyi izleyerek, çoğu zaman ve zorunlu olarak değiştikleridir.¹⁸

¹⁴ Hegel, 52-53.

¹⁵ Hegel, 54.

¹⁶ Fernand Braudel, *Uygarlıkların Grameri*, (Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara 1996, 27.

¹⁷ Noerbert Elias, *Uygarlık Süreci Cilt: I*, (Çev.: Ender Ateşman), İletişim Yayınları, İstanbul 2004, 77.

¹⁸ Braudel, 27.

Medeniyetin bu kadar farklı manalarda kullanılmasının sebebi, kavramın elastik ve çok katmanlı özelliğinden kaynaklanmaktadır. Aslında medeniyet, birden fazla kavramdan oluşan bir “merkez kavram”dır. Medeniyetin bu çok katmanlı zengin semantik alanı, onun açık bir şekilde tanımlanmasını zorlaştırmakta ve bütün tanımları sınırlı ve yetersiz kılmaktadır.¹⁹

Braudel’in yukarıda alıntıladığımız *Uygarlıkların Grameri* kitabında belirttiği gibi kavramlar için kesin tanımlar yapmak oldukça zordur. Medeniyet kavramı da bu tür kelimelerin başında gelmektedir. İnsanlık tarihi boyunca o kadar çok evrilmiş ve tanımı yapılmış, devirden devire, kişiden kişiye o kadar çok farklılık göstermiştir ki “Uygarlık kavramı, ancak tarih de dâhil bütün insan bilimlerinin bir araya getirilip alanı aydınlatmaları halinde tanımlanabilir.”²⁰

Elias ise uygar olan veya olmayan diye bir ayrımın yapılamayacağını belirterek, uygarlık kavramının teknik gelişmişlik düzeyini, davranış biçimlerini, bilimsel bilgi düzeyini, dinsel düşünceleri ve gelenekleri erkek ile kadının birlikte yaşama ve barınma türünü, yasal cezalandırma biçimini ya da yemek hazırlama şekilleri gibi farklı olguların anlatılması için kullanılabileceğini bu nedenle uygarlık ile ifade edilen şeyin birkaç sözcükle özetlenmesinin çok zor olduğunu savunur.²¹

“Medeniyet kelimesi bugün sosyal bilimlerden uluslararası ilişkilere, sanat tarihinden ‘Medeniyetler İttifakı’ gibi siyasî projelere kadar geniş bir alanda ve farklı düzlemlerde kullanılmaktadır. Kolektif değerler bütünü olarak medeniyet, insanı diğer varlıklardan ayıran, özünde rasyonel olan ve kıymet ifade eden bir durum yahut seviye olarak kabul edilmektedir. Bazı sosyal bilimciler medeniyetin sosyal analiz ve tarih araştırmaları için elverişli bir kavram olmadığını savunurken, bazı düşünürler onu insanlığın en üst mertebesi olarak görmektedirler. Evrensel hukuk kurallarına dayalı ve temel hak ve hürriyetleri esas alan tek bir evrensel medeniyetin olduğunu ileri sürenlerin yanı sıra, farklı dünya görüşlerine ve varlık tasavvurlarına dayanan muhtelif medeniyetlerin varlığını savunanlar da bulunmaktadır.”²²

Günümüzde medeniyet terimi esas itibarıyla üç ayrı anlamda kullanılmaktadır:

¹⁹ İbrahim Kalın, “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 15(29), 2010/2, 4-5.

²⁰ Braudel, 33.

²¹ Elias, 73.

²² Kalın, “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş”, 2-3.

- a. Gündelik dildeki “medenî insan” deyiminde olduğu gibi başkalarına karşı görgülü, saygılı davranma konusunda insanın kendi otokontrolünü sağlayan kural ve değerler bütünüdür.²³
- b. Gelişmiş olarak kabul edilen toplumu gelişmemiş sayılan toplumlardan ayıran özelliklerdir. Bu anlamıyla medeniyet, insanlığın ulaştığı birikim ve gelişmişlik düzeyini ifade ettiği gibi bu düzeyin Batılı toplumlarca kaydedildiği telakkisiyle zaman zaman modern Batı medeniyetiyle özdeş anlamda kullanılmaktadır. İster insanlığın bütün birikimini, isterse Batı toplumlarının düzeyini ifade ediyor olsun bu anlamıyla kelime tekil olarak kullanılmaktadır.²⁴
- c. Ortak özellikler gösteren sosyal gruplar veya bunların bütünüdür.²⁵

“Tarih boyunca din-medeniyet ilişkileri, dikkate değer ve üzerinde durulması icap eden tezahürler göstermiştir. Hemen hemen bütün dinlerde din-medeniyet ilişkileri çeşitli süreçlerde az çok değişik görüntülere sahne olmuştur. Bu görüntülerin olumlu ya da olumsuz olarak nitelendirilmesi, çoğu zaman bu hususu inceleyen araştırmacıların yaklaşım tarzına ve eğilimlerine bağlıdır. Bununla beraber söz konusu görüntü ve değişiklikleri yaşayan toplumlarda bir kesim bunları olumlu olarak nitelerken, öbür kesim olumsuz nitelmiştir. Yer kürenin her yerinde ve her zaman diliminde din-medeniyet ilişkilerinin farklı tezahürlerine rastlanmakla beraber, bizim açımızdan vahiy kaynaklı ilahî dinlerle, medeniyet ilişkisi ayrı bir öneme sahiptir. Günümüz insanını en fazla ilgilendiren de bu çerçevedeki din-medeniyet ilişkisidir.”²⁶ Din medeniyeti oluşturan asli unsurlardan birisidir. Din medeniyetlere kaynaklık etmekle birlikte, medeniyeti oluşturan varlık, bilgi, değer alanlarında en büyük etkiye sahiptir. Din ve medeniyet arasındaki ilişki ikinci bölümde Nasr’ın gelenek kavramıyla birlikte yeniden ele alınacaktır.

Buraya kadar din ve medeniyet kavramlarına genel olarak bir giriş yapılmıştır. Birinci bölümde medeniyet kavramının yukarıda bahsettiğimiz sürecini Doğu ve Batı’dan örnekleriyle inceleyerek düşünce dünyaları arasındaki farkı ortaya koymaya çalışacağız. Batı’da Noerbert Elias’ın yorumuyla uygarlık süreci ve medeniyet

²³ Tahsin Görgün, “Medeniyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28, Ankara 2003, 298.

²⁴ Görgün, “Medeniyet”, 298.

²⁵ Görgün, “Medeniyet”, 298.

²⁶ Uludağ, Süleyman, “Din ve Medeniyet”, *Köprü*, Sayı: 81, İstanbul 2003, 22-30.

kavramının evrimi anlatılarak, Arnold Toynbee'nin medeniyetlerin doğuşuyla ilgili fikirleri, meydan okuma-cevap verme tezi özelinde ele alınacak, Doğu'da ise İbn Haldun ve Fârâbî'nin medeniyet tanımlarıyla başlayan süreç 19. yüzyıla gelindiğinde Batı'nın maddî üstünlüğü ve Doğu'ya medeniyet götürme misyonu karşısında Müslümanlara nasıl bir akıl tutulması yaşattığı ve medeniyet problemine dönüştüğü çeşitli düşünürlerin bakış açılarıyla sunulacaktır.



BİRİNCİ BÖLÜM

DOĞU VE BATI'DA MEDENİYETLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

Uygarlık veya medeniyet kavramı dünya tarihi boyunca çok farklı bir seyir izlemiştir. İlk defa Yunanlılarda görülen kavram daha sonra, Batı'nın geçirdiği Rönesans ve Reform hareketlerinin sonunda 17. yüzyıl ve sonrasında yaşanan Aydınlanma süreciyle Batı düşüncesinde görülmeye başlanmıştır. İslâm dünyasında Fârâbî ve İbn Haldun'la dillendirilen bu kavram, Batı'nın teknik olarak ilerlemesinin ardından 19. yüzyılda yeniden İslâm coğrafyasına Osmanlı Devletindeki tartışmalar üzerinden girmiş; çeşitli tartışmalarla birlikte bir dönüşümü başlatmıştır. 20. yüzyıla gelindiğinde ise kavram tamamen Batı'nın bilimde, teknikte üstünlüğü ve liderliği ile eş anlamlı olan bir hayat tarzını ifade etmek için ve Batı'nın medeniyet götürme misyonunun merkezî kavramı olmuştur.

Çalışmamızın ana konusu olan Nasr'ın düşüncesinde ise din, medeniyet, gelenek kavramları çoğu zaman birbirinin yerine kullanılan iç içe geçmiş kavramlardır. Nasr'ın düşüncelerine geçmeden önce Doğu ve Batı'dan örneklerle medeniyet kavramının seyri ele alınacak, böylece konunun anlaşılması kolaylaşacaktır.

1.1. ANAHATLARIYLA BATI MEDENİYETİNDEKİ TARTIŞMALAR

Genel itibarıyla baktığımızda medeniyet kavramı tarif edilirken tarihî sürece Yunan medeniyetiyle başlandığı görülmektedir. Hatta Batı için bütün medeniyetler özünü Yunan medeniyetinden almıştır. Hatta yeni medeniyet paradigmasının oluşmasında etkili olan Reform ve Rönesans hareketleri köklere dönüşü ifade etmektedir. Buna, ileride anlatacağımız üzere, Guenon klasik önyargı demektedir.

Medeniyet kelimesi Yunanca'da barbarlık, ilkelik ve yabancının zıddı bir kavramdı. Yunanlılar, Romalılar da dâhil olmak üzere yabancılara barbar diyorlardı. Hatta Yunancayı (logos) konuşamayanların akıllarını kullanamadığını düşündükleri için Yunanlı olmayanlara “barbar” adını vermişlerdi. Aristoteles, şu çıkarımı yapmakta bir beis görmemişti: “Uygun olan Helenlerin barbarları yönetmesidir.”²⁷ Bu bakış açısı

²⁷ Aristoteles, *Politika*, (Çev.: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2017, 25; Kalın, “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş”, 7.

ilerde göreceğimiz üzere köklerini Yunanlılara dayandıran Batı'ya da sirayet edecek Batılı olmayanları aşağı görme eğilimlerinde kendini gösterecektir.

Uygarlığa gelince; Braudel, uygarlık (civilisation) kelimesinin, uzun zamandan beri var olan 16.yüzyılda kullanılmakta olan uygar (civilise) ve uygarlaştırmak (civiliser) kelimelerinden hareketle oluşturulduğunu, 1732'de ise henüz bir hukuk usulü terimi ve bir ceza hukuku davasını, medeni (civil) hukuk davası haline getiren adlî bir işlem veya karara işaret ettiğini söyler.²⁸

1732 yılında hukuk terimi olarak kullanılan uygarlık kavramı 1757 yılında Victor Riqueti Mirabeau tarafından yazılan *L'ami des hommes ou traité de la population* adlı kitabında ilk defa kullanılmış ve kısa sürede diğer Avrupa dillerine yayılmıştır.²⁹ Latince “civitas” kelimesinden türetilen “civilization” kelimesi ve türevleri, Türkçedeki “medeniyet” gibi, kök manası itibarıyla “medine” yani “şehir” le ilgilidir. Yunanca'da şehir anlamına gelen polis kelimesi de civitas gibi, nezaket, kibarlık, incelik “politeness” manalarını taşır.³⁰

Elisa'a göre medeniyet kelimesini ilk defa kullanan Mirabeau kitabında şöyle bir açıklama yapar: “İnceleme konusundaki görüşlerimizin ne kadar yanlış ve uygarlık sandığımız çerçevede oluşuna hayret ediyorum. Uygarlık denilen şeyin ne olduğunu çoğunluğa soracak olsaydık bana şu yanıt verirdi: Uygarlık, bir halkın geleneklerindeki incelme, nezaket ve genel insan ilişkilerinde karşılıklı anlayışın yaygınlaşması, rahat ve huzur arayışının bunlarla ifade edilmesi ve bunların yazılı olmayan yasa düzeyine yükselmesidir. Bütün bunlar bana erdemin kendisi değil de maskesiymiş gibi gelmekte ve eğer uygarlık erdemin temelini ve yapısını vermiyorsa, topluma hiçbir şey kazandırmıyor demektir.” Geleneklerin incelenmesi, nezaket, iyi davranış, bütün bunlar Mirabeau'ya göre erdemin gerçek yüzü değil, yalnızca maskesidir ve erdemin temelini ve yapısını vermeyen bir uygarlık, topluma hiçbir şey kazandırmıyor demektir.”³¹ İsmet Özel'e göre Mirabeau, medeniyet kelimesine yalnızca toplumun tarihi görüntüsünü hesaba katarak değil, aynı zamanda iyimser bir yorumla

²⁸ Braudel, 27.

²⁹ Elias, 114.

³⁰ Kalın, “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş”, 2.

³¹ Victor Riquetti Mirabeau, *L'ami des hommes ou Traité de la population*, Fransa 1756'dan naklen Elias, 115.

insanların kafaca ve yürekçe yetkinleşmesinin, tavır ve geleneklerde incelenmenin işareti anlamını vermiştir. Bu yüzden dini medeniyetin ilk faktörü olarak görmüştür.³²

Daha sonra “Holbach'ın 1770 yılına ait *Systeme de la nature (Doğa Sistemi)* adlı yapıtında da uygarlık sözcüğüne rastlanmaz. 1774 yılında yazdığı *Systeme sociale (Sosyal Sistem)* adlı yapıtında ise “civilisation” sık rastlanan sözcüklerdendir. Örneğin bu yapıtında, “Düşüncesiz prenslerin her an kendilerini kaptırmaya hazır oldukları sürekli savaşlar kadar genel mutluluğu, insan aklının gelişimini, insanlığın tamamen uygarlaşmasını engelleyen hiçbir şey yoktur.”³³, der. Bir başka yerde ise şunları söyler: “İnsan aklı henüz yeterince eğitilmemiştir; halkların uygarlaşması henüz tamamlanmamıştır; yararlı bilgilerin gelişmesinin karşısına bugüne dek birçok engel çıkmıştır ki bu yararlı bilgiler hükümetlerimizi, yasalarımızı, eğitimimizi, kurumlarımızı ve geleneklerimizi mükemmele ulaştırmaya yardımcı olabilir.”³⁴

İnsan aklının olgunlaşmasını uygarlıkla bağdaştıran bu yorumlardan sonra “civilise” (uygarlaşmış), aynen “cultive” (kültürleşmiş), aynen “poli” (nazik) ya da “police”(ahlâklı) gibi, saraylı insanın bazen dar bazen geniş anlamda kendi davranış özelliklerini tanımlamak ve aynı zamanda kendi toplumsal özelliklerinin, kendi “standartı”nın, daha basit ve toplumsal olarak daha aşağıda yer alan insanlardan daha yüksek olduğunu anlatmak için kullandığı eşanlamlı kavramlardan birisidir. Bunlar, Avrupa üst tabakalarının, basit ve ilkel olarak gördükleri diğer tabakalara karşı kendi bilinçlerini ifade etmekte ve özgün davranış biçimlerini anlatmakta kullandıkları kavramlardır. Üst tabakalar böylece kendilerini bütün ilkel ve basit insanlardan farklı hisseder.³⁵ Uygarlık, yeni anlamı içinde, kabaca barbarlıkla zıtlasmaktaydı.³⁶

Elias *Uygarlık Süreci* adlı çalışmasında, Avrupa'nın yüzyıllar boyunca süren gelişimini, dönüşümünü inceler. Bu tür dönüşümlerin günlük dilde, insanın kendi toplumuna ait insanların eskiye göre “uygarlaştığı”, başka toplumlara ait insanların ise “daha az uygarlaştığı”, hatta “barbarlaştığı” yolundaki sözlerle ifade edilebileceğini, ancak bu sözlerin dayandırıldığı nesnel gerçeklerin yeterince belirgin olmadığını söyler. Ona göre bu durum kısmen, sosyolojik araştırmanın bugün ulaştığı düzey ile kişilik

³² İsmet Özel, *Üç Mesele*, Tam İstiklal Yayıncılık, İstanbul 2013, 112.

³³ Elias, 125.

³⁴ Elias, 125.

³⁵ Elias, 116.

³⁶ Braudel, 28.

yapılarının ve özellikle duyguların düzenlenişine ilişkin uzun süreli dönüşümler üzerine empirik incelemeler yapılmasının oldukça zor olmasına bağlıdır.³⁷ “Medenîlik barbarlığın karşıtı olarak insanî-hukukî- ahlâkî tutum ve davranışları ifade ederken, medeniyet bunların sonucunda ortaya çıkan fikrî, fizikî, siyasî ve ekonomik düzeni ifade etmektedir.”³⁸

Kendilerini oldukça uygar ve gelişmiş olarak nitelendiren Batılılar artık diğer toplumları medenileştirmeyi kendilerine vazife edinmişlerdir. Batılılar uygarlığın ulaştırılması emellerini ilk olarak, gelişimini diğer Avrupa ülkelerine göre geç tamamlamış Alman toplumu üzerinde kullanmışlardır. “Uygarlık” sözcüğünün İngilizce ve Fransızca’daki kullanılış biçimiyle Almanca’daki kullanılış biçimi arasında büyük bir fark olmasının en büyük sebebi budur. “İlkinde bu kavram, o ulusun Batılı toplumların ve insanlığın gelişimine duyduğu övüncü içerir. “Uygarlık” kavramının Almanca’daki karşılığı ise, son derece yararlı olan, ama ikincil derecede kalan bir şey anlamına gelir, yani yalnızca insanın dışında bulunan şeyleri, insan varlığının dışsal yönünü kapsar. Almancada, insanın kendi içinde var olanı, ulaştığı düzeyle ve kendi varlığıyla övüncünü ifade etmekte kullanılan sözcük ise “kültür” sözcüğüdür.”³⁹

Almanların gelişimlerini diğer Avrupa ülkelerine göre geç tamamlamasından dolayı ve sürekli diğer ülkeler tarafından Almanları uygarlaştırma planları yapılması, onları sürekli kendi kimliklerinin farkına varma, onu koruma davranışına yöneltmiş, “biz kimiz?” sorusu sömürgeciliği ve diğerlerini aşağı gören bir tutumu çağrıştıran uygar kavramıyla değil de kültür kavramıyla karşılanmıştır.

“... Almanca kültür kavramı ulusal farklılıkları, grupların özelliklerini belirgin bir şekilde vurgular; bu içeriği nedeniyle, etnoloji ve antropoloji gibi araştırma alanlarında, Almanca konuşulan ülkeler dışında bile ilk ortaya çıkış koşullarından çok daha fazla önem kazanmıştır. Ortaya çıkış koşulları ise, siyasi birliğini ve bütünlüğünü diğer Batılı halklara göre çok geç kurabilmiş ve yüzyıllardan beri sık sık toprakları dağılan ya da dağılma tehlikesi altında bulunan ülkelerle çevrelenmiş bir halkın içinde bulunduğu koşullardır. Uygarlık kavramının sahip olduğu, sömürgeci grup ve ulusların sürekli genişleme eğilimlerini ifade etmek gibi bir işlevin tersine, kültür kavramı, sürekli olarak

³⁷ Elias, 9.

³⁸ Kalın, “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş”, 2.

³⁹ Elias, 74.

şu soruyu sormak zorunda kalan bir ulusun öz bilincini yansıtır: Hem siyasi hem de düşünsel anlamda, dört bir yanda sürekli sınırlarını arayan ve daima onu koruma zorunluluğu hisseden “bizim özelliğimiz nedir”? Alman kültür kavramının hareket yönü, sınırları belirleme, altını çizme, grupsal farklılıkları ortaya çıkarma eğilimi işte bu tarihsel sürece denk düşer. “Fransız olan nedir?”, “İngiliz olan nedir?” gibi sorular Fransız ya da İngilizlerin öz bilinçlerinde uzun zamandır tartışma konusu bile edilmez. “Alman olan nedir?” sorusu ise yüzyıllardır sorulmaktadır. Bu sorunun yanıtlarından birisi de belirli bir dönemde “kültür” kavramı ile verilir.”⁴⁰

Bu durum 19. yüzyılda, özellikle 1870'den sonra Almanya, Avrupa'da istenilen uygarlık düzeyine ulaşmış, güçlü ve aynı zamanda sömürgeci bir ülke haline geldiğinde, bu iki sözcük arasındaki fark oldukça azalmış ve “kültür” sözcüğü aynen bugün İngiltere'de ve kısmen Fransa'da olduğu gibi uygarlığın belirli bir alanını ya da bir üst düzeyini anlatır hale gelmiştir.⁴¹ Gerçekten de uygarlık sürecinin önemli bir aşaması, uygarlık bilincinin, sahip olunan davranışın üstünlüğü bilincinin ve bu bilincin bilimde, teknikte ya da sanattaki yansımasının bütün Batı ülkelerine yayılmaya başlamasıyla sona erer.⁴²

Avrupa'nın uygarlık taşıma misyonu Almanya ile sınırlı kalmamıştır. Önceleri kibarlık, incelik, nezaket gibi anlamlara gelse de Aydınlanma sonrası Batı düşüncesinde medeniyet kelimesine farklı anlamlar yüklenmiş ve özellikle barbarlığın ve ilkeliliğin karşısı olarak kullanılmıştır. Medeniliği ve medeniyeti Avrupa'nın aklı ve tarihiyle özdeşleştiren Aydınlanma düşünürleri, Batı-dışı toplumları medeniyetten yoksun ve yarı-medeni topluluklar olarak görmeye başlamışlardır.⁴³

18. asırdaki Aydınlanma felsefesiyle birlikte, medeniyet kavramı ilerleme anlamına gelmeye başlamış medeni toplum, ilerlemiş/terakki etmiş bir toplum, böyle olmayan toplumlar ise ibtidaî/ilkel toplumlar olarak görülmüştür. Bununla birlikte kültür din ve inançları temsil ettiği halde, medeniyet laik bir kavram haline gelip din dışı ilerlemeyi ifade ediyordu.⁴⁴ Medeniyet kavramı artık Avrupa'da evrilerek belli bir bilinç haline dönüşmüş böylece “Avrupa medeniyetini merkeze alan tarih ve kültür

⁴⁰ Elias, 75-76.

⁴¹ Elias, 78.

⁴² Elias, 129.

⁴³ Kalın, “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş”, 5.

⁴⁴ Uludağ, “Din ve Medeniyet”, 22-30.

tasnifleri, hiyerarşik bir kültürler ve medeniyetler tipolojisi üretmiş ve medeniyet kelimesi Avrupa-merkezci düşüncenin temel kavramlarından biri haline gelmiştir”.⁴⁵

Avrupa’daki bu paradigma değişikliği 18. ve 19. yüzyıllarda artık soyut bir akademik tartışma değil, görünür sonuçları olan siyasî bir eyleme dönüşmüştür. Diğer toplumları medenileştirmeyi kendine görev edinen Avrupa “Medenileştirme misyonu” (vazife-i temeddün)nü, Afrika’dan Hint alt-kıtasına ve Güney Doğu Asya’ya kadar çok geniş bir coğrafyaya yayarak, Avrupa emperyalizmini meşrulaştıran önemli bir kavramsal araca dönüştürmüştür.⁴⁶ Artık “uygarlık” kavramının genel işlevi Batılı öz bilinci ya da ulusal bilinci anlatmaktır. Bu kavram, Batılı toplumların son iki ya da üç yüzyıl boyunca daha önceki toplumlardan ya da o günkü daha “ilkel” toplumlardan farklı olarak sahip olduğuna inandıkları, kendi teknik gelişmişlik düzeylerini; kendi davranış biçimlerini, kendi bilimsel bilgi düzeylerini ya da kendi dünya görüşlerini ve başka birçok şeyi vurguladığı görülür.⁴⁷

19.yüzyılda artık Avrupa’nın üstünlüğünün simgesi haline gelen medeniyet kavramı, daha sonraki dönemlerde Arnold Toynbee gibi tarihçiler tarafından bir inceleme alanına dönüşmüş, medeniyetlerin doğuşu, varlığını sürdürmesi vb. konular üzerine çalışmalar yapılmaya başlanmıştır.

Medeniyet kavramına bir tarihçi olduğu halde farklı bir yaklaşım getirenlerden biri de Arnold Toynbee’dir. Toynbee 1930’lu yıllarda yazdığı *A Study of History* adlı eserinde insanlık tarihinde etki kurmuş yirmi altı medeniyetten Mısır, And, Çin, Minoa, Sümer, Maya, Hint, Hitit, Suriye, Helen, Babil, Meksika, Arap, Yukatan, Sparta ve Osmanlı medeniyetlerini kapsayan on altısının ölmüş ve tarihin derinliklerine gömülmüş olduğunu, geriye kalan ve varlığını idame ettirmeye çalışan Hristiyan Yakındoğu, İslâm, Hristiyan Rus, Hindu, Uzakdoğu Çin, Japon, Polinezya, Eskimo ve Göçebe medeniyetlerinin ise Batı medeniyeti tarafından imha ve asimile edilme tehdidi altında can çekişmekte olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸

Toynbee medeniyetlerin insanî terimlerle açıklanamayacağını, medeniyetlerin insanlığın tek ve büyük arzusu olan yaratma eylemi yönünde bir atılım olduğunu öne

⁴⁵ Kalın, “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş”, 5.

⁴⁶ Kalın, “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş”, 5-6.

⁴⁷ Elias, 73-74.

⁴⁸ Ahmet Davutoğlu, “Medeniyetlerin Ben İdraki”, *Divan*, 1997/1, 4.

sürer. Medeniyet bir durgunluk değil harekettir, yolculuktur. Ona göre her medeniyet deneyimi, ilkel insanlık seviyesini aşmaya ve daha yüksek bir ruh seviyesine ulaşmaya çalışır. Fakat hayatlarında bireysel olarak bu amaca ulaşan azizler ve bilgeler dışında medeniyetlerden hiçbiri bu amaca ulaşamamıştır.⁴⁹

Toybee medeniyetin, insan toplumlarının Batı, İslâm, Uzak Doğu, Hint medeniyeti şeklinde sınıflandırılması olduğunu çünkü bu isimlerin din, mimari, resim, üslûp ve gelenek açısından farklı şeyler çağrıştırdığını söyler. Ancak bir medeniyeti anlamak için onu sadece kendi içinde değerlendirmek boş bir çabadır. Mesela Amerika'nın tarihiyle bağlantılı federal hükümetin, temsili hükümetin, demokrasinin, sanayi devriminin, monogaminin, Hristiyanlığın Amerika'nın hayatında oynadığı rolü anlamak Kolomb'un Amerika'yı keşfinden önce Batı Avrupa'daki kaynaklarına inilmeden imkânsızdır.⁵⁰

Toynbee ye göre “tarih”, birbirine paralel, çağdaş bir yorumlar demeti olarak ortaya çıkmıştır. Toplumlar yüz binlerce yıldan beri, ilkel hayat şartlarını aşabilmek için bir dizi atılımlar yapmışlardır. Bu görüşe “bütün medeniyetlerin felsefi çağdaşlığı” adını vermektedir. Bu konuyla ilgili fikirleri şöyle şekillenmiştir:

“... Günümüzde jeoloji ve kozmogoni tarafından açıklanan zaman cetvelinde bizim ‘medenî’ dediğimiz insan topluluklarının ilk temsilcilerinin ortaya çıkmasından sonra geçen beş veya altı bin yıl, günümüze kadar gelen insan ırkının yaşıyla, bu gezegendeki hayatla, bu gezegenin kendisiyle, güneş sistemimizle, içinde bir toz parçası gibi durduğumuz galaksi ile veya uçsuz bucaksız ve yaşlı yıldızlar sisteminin bütünüyle karşılaştırıldığında son derece küçük bir zaman aralığıdır. Bu zamansal büyüklük kademeleriyle karşılaştırdığımızda, M.Ö. II. bin yıllık devrede ortaya çıkmış Greko Romen medeniyeti, M.Ö. IV. bin yıllık devrede ortaya çıkmış Eski Mısır ve Hristiyanlığın ilk bin yılında ortaya çıkmış (bizimki gibi) medeniyetlerin birbirinin gerçekten çağdaşı olduğunu görmekteyiz. Böylece, medeniyet denilen insan topluluklarının tarihlerinin toplamı anlamında olmak üzere ‘tarih’, birbirine paralel, çağdaş bir yorumlar demeti olarak ortaya çıkmıştır...”⁵¹

⁴⁹ Arnold Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, (Çev.: Ufuk Uyan), İşaret Yayınları, İstanbul 1988, 56.

⁵⁰ Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, 210-211

⁵¹ Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, 12-13.

Toynbee daha sonra şu soruyu sorar: Medeniyet dediğimiz hareketi başlatan birkaç toplumun, böylesine uzun bir aradan sonra, yakınlarda yeniden yepyeni ve sonu bilinmez bir harekete girmelerinin anlamı neydi? İnsan topluluklarının büyük çoğunluğunun hiç uyanmadıkları o uykudan onları uyandıran neydi? Yani medeniyetlerin doğuşunu tetikleyen neydi? İşte Toynbee'nin medeniyet anlayışının temelini bu soru oluşturmuştur. 1920 yılında Oswald Spengler'in *Untertang Des Abetidlen Des (Batı'nın Çöküşü)* adlı eserini okuduktan sonra medeniyet konusundaki temel tezi aydınlanmıştır. Spengler'i bu konuyla ilgili son derece dogmatik ve deterministik bulur. Çünkü Spengler medeniyetleri doğar, gelişir, geriler ve belirli bir zaman çizelgesine uyarak yıkılır şeklinde tanımlamaktadır.⁵²

Toynbee medeniyetlerin doğuşuyla ilgili ilk tezin, ırk ve çevre olduğunu bunların ikisinin de bu kapıyı açmada başarılı olamadığını öne sürer. Tezini şöyle örneklendirir:

“Rak teorisini ele alırsak, tarihin çalışma alanı olan insan türünün değişik üyeleri arasındaki fiziksel ırk farklılıkları ile ruhsal düzlemdeki farklılıkların birbiriyle ilgili olduğunu gösteren herhangi bir kanıt var mı elimizde? Tartışmayı sürdürmek için böyle bir ilişkinin varlığını kabul etsek bile, bir veya birkaç medeniyetin arasında hemen hemen aynı ırktan insanların bulunmasını nasıl açıklayacağız? Siyah ırkın, günümüze kadar, sözü edilmeye değer bir katkısı olduğunu söyleyemiyoruz; ancak medeniyet deneyinin gündemde olduğu anın kısalığını düşünürsek, bunu inandırıcı bir yeteneksizlik kanıtı olarak göremeyiz. Sadece dürtü veya fırsat yoksunluğunun bir sonucu da olabilir. Çevreye gelince, sırasıyla Mısır ve Sümer medeniyetlerinin beşiği olan Aşağı Nü vadisi ile Aşağı Dicle-Fırat vadisinin fiziksel yapıları arasında apaçık bir benzerlik var; fakat eğer fiziksel yapıtları medeniyetlerin gerçek doğuş sebebi ise, neden coğrafi olarak bunlara benzeyen Ürdün ve Rio Grande vadilerinde de bunlara paralel medeniyetler boy göstermedi.”⁵³ Toynbee ırk ve çevre görüşünü, yaşayan varlıkların cansız madde gibi değişmez doğa yasalarına tabi olduğu inancına dayandıkları için yeterli bulmaz. Artık yönünü hayata, insanlarla ilgili olaylarda özgür iradeye çevirir. Buna, yaradılışı bir çatışmanın sonucu olarak gösteren yani meydan okuma ve tepki adını verir. Bu görüşe mitoloji ve dinin kaynaklarından ulaşır. Daha sonra, meydan

⁵² Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, 13.

⁵³ Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, 14-15.

okuma ve tepkinin bir medeniyeti doğurması için güçlü bir teşvik gerektiği fakat yaratıcılığı engelleyecek kadar sert olmaması gerektiği sonucuna ulaşır.⁵⁴

Toynbee'ye göre, uygarlıkların doğuşu basit değil karmaşık bir ilişkiye dayanır. Bir medeniyetin doğuşunda ırk ve çevre dışında kalan bir takım teşvikler etkili olmuştur. Elverişsiz coğrafi şartlar, insanların direnç göstermesi, yaşam mücadelesi vermesi yeni geçim kaynaklarına ulaşmalarını sağlamıştır. Bu bağlamda Suriye medeniyeti, Atlas okyanusunun keşfi, alfabetik bir yazı sisteminin keşfi ve tek Tanrı kavramına ulaşmak gibi üç büyük başarının sahibi olmuştur. Bunu başaran insanlar ne Gam'ın ya da Orontes vadisinin verimli topraklarında ne de Gilead'ın zengin çayırlarında yaşamaktadırlar. Bu medeniyetin halkı genişleme ihtiyacı duyunca sulak vadileri zapt etmeye ve denize açılma yoluna gitmişlerdir. Medeniyetin doğuşuna etkisi olan bir diğer olgu ise, eziyet ya da ceza ile karşılaşan halkların veya grupların hayatta kalma mücadelesidir. Örneğin, İngiltere'de Protestan mezhebi, ana kiliseden ayrıldıktan sonra büyük bir baskıya maruz kalmıştır.⁵⁵

Medeniyetlerin doğuşunda etkili olan bir diğer unsur ise meydan okuma ve tepkidir. Toynbee'ye göre, “meydan okuma ne kadar büyük olursa, teşvik edici etkide o kadar fazla olur.”⁵⁶ Medeniyetler hem dayandıkları kavramsal çerçeve hem de tarihî tecrübe ve çeşitlilik açısından statik değil dinamik bütündür. Yaşayan bir organizma olarak yaratıcı enerjisini kullanabilen ve hayatiyetini sürdürebilen medeniyetler, diğer canlı organizmalar gibi, iç ve dış unsurların etkisine açıktırlar. Toynbee'nin “meydan okuma-cevap verme” mekanizması olarak tanımladığı bu dinamik süreç, medeniyetlerin etkileşimini tayin eden önemli unsurların başında gelmektedir.⁵⁷ Medeniyetler kurulduktan sonra tehditlere karşılık vererek büyürler. Üstesinden gelemedikleri bir tehditle karşılaştıklarında yıkılır ve parçalanırlar.⁵⁸ Toynbee medenî toplumların tehlikeli durumlarla karşılaştığında, kendilerini savunmak için bazı yollara başvurduklarını savunur. Ona göre iki tip savunma şekli vardır. Bunlar “zealot” ve

⁵⁴ Arnold Toynbee, *Tarih Bilinci*, (Çev.: Murat Belge), Bateş Yayınları, İstanbul 1978, 79.

⁵⁵ Toynbee, *Tarih Bilinci*, 123-131; Kalın, “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş”, 4.

⁵⁶ Toynbee, *Tarih Bilinci*, 133.

⁵⁷ Kalın, “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş”, 4.

⁵⁸ Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, 56-57.

“herodian”dır. Bu savunmaların örneklerini, İslâm’ın Batı’nın etkisine karşı koyuşunda da görebileceğimizi söyler.⁵⁹

Toynbee zealotı şöyle tarif eder; “Zealot bilinmeyenden teklifsizce kaçan; yabancı birisi karşısına, son model silâhlarla çıkıp, üstün taktiklerle savaşa girdiğinde ve bu karşılaşmada durumu kötüye gittiğinde, kendi geleneksel savaş tekniğini titiz bir şekilde uygulayan insandır. Aslında ‘zealot’lık, dış bir zorlamayla eskinin diriltilmesidir.”⁶⁰ Aslında zealot en iyi bildiği taktikle karşı koymaya çalışır. Böyle düşünüldüğünde gayet mantıklı görünmektedir. Herodian ise, bilinmeyen tehlikesinden korunmak için en etkin yolun, sırrını keşfetmekte yattığı prensibine göre hareket eden insandır; kendisinden hünerli ve daha iyi silahlanmış olan birisiyle karşılaştığında geleneksel savaş tekniğini unutarak düşmanının taktik ve silahıyla savaşmayı öğrenen insandır.⁶¹ Aslında herodian, kendi geleneğini unutmadan tecrübesinin üzerine düşmanının taktiklerini de ekleyerek savaşa başarı şansı daha da artabilir. Toynbee de herodian’ın daha başarılı olacağını düşünür.

Toynbee’ye göre yabancı kuvvetlere verilen bu iki karşılıktan en etkini “herodian”lıktır. “Zealot” kendisini takip edenlerden kurtulmak isteyen devekuşunun başını kuma sokması gibi, geçmişe sığınmaya çalışırken, “Herodian” bugünü cesurca karşılayıp geleceği araştırır, “Zealot” içgüdüyle hareket ederken, “Herodian” aklıyla hareket eder.⁶²

Toynbee’ye göre “herodian”lık dünyayı saran Batı tehlikesine karşı “zealot”lıktan daha etkili bir karşılık olmasına rağmen, gerçekte iyi bir çözüm değildir. Çünkü bu tehlikeli bir oyundur. Toynbee bunu bir ırmaktan karşıya geçerken, at değiştiren sürücüye benzettir. Geçiş dönemi çok tehlikelidir ve sonu ölümle bitebilir. Makinalı tüfeğe mızrak ve kalkanla karşı koyan zealot’ı da aynı ölüm beklemektedir.⁶³

Aslında Toynbee’nin yorumu İslâm toplumu için gerçekleşmiştir. Müslümanlar veya diğer ülkeler Batı’nın meydan okumalarına karşı çıkarken çok tehlikeli sulara dalmışlar, çoğu zaman Batı’nın sadece tekniğini ithal edelim derken, kültürel bir dejenerasyona da maruz kalmışlardır. Bunun dengesini kurmak oldukça zor

⁵⁹ Tonybee, *Medeniyet Yargılanıyor*, 180.

⁶⁰ Tonybee, *Medeniyet Yargılanıyor*, 180

⁶¹ Tonybee, *Medeniyet Yargılanıyor*, 186.

⁶² Tonybee, *Medeniyet Yargılanıyor*, 186.

⁶³ Tonybee, *Medeniyet Yargılanıyor*, 187.

görülmektedir. İslâm'daki tecdid hareketleri veya selefilik hareketleriyle birçok düşünce akımının ortaya çıkması bunun en güzel örnekleridir. İlerideki başlıklarda göreceğimiz üzere öyle büyük bir akıl tutulması yaşanacaktır ki, bu 19.yüzyılda medeniyet krizine dönüşecektir.

Toynbee İslâm konusunda umutludur. İslâm dünyasının Batı'nın meydan okumalarına karşı bazen zeolat bazen herodian tavrıyla karşılık verdiğini, bu tavırların Müslüman ülkelerde birçok şekilde ortaya çıktığını düşünür. İslâm'ın Batı'nın karşısında her an hareket halinde olduğunu, Batı'nın insanlar üzerinde yarattığı ruhsal boşluğu ancak İslâm'ın doldurabileceğini savunur.⁶⁴ Toynbee günümüzdeki Batı üstünlüğünün uzun sürmeyeceğini Batı'nın İslâm dünyası üzerine bu yoğun saldırılarının, iki medeniyeti günümüzde yeniden karşı karşıya getireceğini düşünür. Bunun sebebi ise Batı medeniyetinin, her şeyin kontrolünü isteyen büyük hırsıdır.⁶⁵

Buraya kadar Batı'da medeniyet kavramının seyrini, nasıl değişip dönüştüğünü ele aldık. Bundan sonraki bölümlerde bu kavramın Doğu'da nasıl bir seyir izlediğini, düşünürlerin bakış açılarıyla ele almaya çalışacağız.

1.2. ANAHATLARIYLA DOĞU MEDENİYETİNDEKİ TARTIŞMALAR

“Medeniyet kelimesi, kavramsal tarihi boyunca kişi, zaman ve coğrafyaya göre değişen çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Arapça'da ‘şehir’ anlamına gelen ve ‘müdün’ köküne dayanan medine isminden Osmanlı Türkçesi'nde türetilen medeniyet kelimesinin; kök itibarıyla ‘yönetmek’ (es-siyase) ve ‘malik olmak’ anlamları da bulunan deyn (din) masdarıyla ilişkili olduğu da ileri sürülmüştür. Medeni (medeniyeye) ve medini ise ‘şehre mensup olan, şehirli’ manasına gelmektedir. Medeni ve medeniyenin terim olarak kullanılması büyük ölçüde tercüme faaliyetleri dönemine rastlar. Bu çalışmalar esnasında Grekçe'de ‘şehir ve şehir devleti’ manasındaki polis kelimesi medine, ‘devlet ve yönetim’ anlamına gelen, aynı zamanda Eflatun'un diyaloglarından birinin adı olan politeia kelimesi ‘es-siyasetü'l-medeniyeye’ tabiriyle ifade edilmiştir. Bu bağlamda medenî terimi hem sosyal hem siyasal olma niteliğini ifade etmektedir. Nitekim İslâm düşünce literatüründe sık sık tekrarlanan insanın tabiatı itibarıyla medeni olduğu (medeniyün bi't-tab') tanımlaması Aristo'ya ait ‘siyasal

⁶⁴ Tonybee, *Medeniyet Yargılanıyor*, 198.

⁶⁵ Tonybee, *Medeniyet Yargılanıyor*, 180.

canlı'yı (zoonpolitikon) karşılamaktadır.”⁶⁶ 10.yy'da Fârâbî, 11.yy'da İbn Sînâ ve 14.yy'da tarihi ve sosyolojik bağlama oturtularak İbn Haldun tarafından kavramlaştırıldığı görülmektedir.

Klasik İslâm felsefesinde medine, medenî, medeniyte ve es-siyasetü'l-medeniyte tabirleri arasındaki kavramsal ilişkiyi temel bir felsefi disiplin çerçevesinde kuran düşünür Fârâbî'dir.⁶⁷ Fârâbî her insanın, yaşamak ve üstün mükemmeliyetlere ulaşmak için yaradılıştan birçok şeye muhtaç olduğunu fakat bunların hepsini tek başına sağlayamayacağı için topluluk halinde yaşaması gerektiğini düşünür. Bu toplulukları kâmil ve eksik diye ikiye ayırdıktan sonra, kâmil olanlar büyük, orta, küçük olmak üzere üç kısımdır. Büyük yeryüzündeki bütün insanları, orta milletleri, küçük ise şehirleri ifade eder. Eksik topluluk ise, köy mahalle, sokak veya ev halkından teşekkül eder. Fârâbî'ye göre insan toplumlarının mükemmelleşmesi ancak şehirde sağlanır. Eğer bir şehir halkı saadete erişmek maksadıyla yardımlaşır ise o şehir fazıl bir şehir olur. Bu durum millet ve dünya içinde geçerlidir.⁶⁸ Fârâbî'nin siyaset felsefesinde medine, söz konusu yetkinlik ve iyiliklerin gerçekleştiği en küçük organik toplumsal yapı olarak ele alınırken bu toplumu oluşturan fertlerin sahip olduğu dünya görüşü, mutluluk ve erdem fikri medinenin değerler sistemi olarak ele alınır. Bu değerler sistemi metafizikten kozmolojiye, kozmolojiden ahlâk ve siyasete uzanan görüş ve uygulamaların yönlendirici ilkesini oluşturur. Aynı bağlamda Fârâbî dikkatini özellikle medinenin kurucu başkanı (er-reisü'l-evvel) üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Eğer bir şehrin ahalisi tarafından benimsenen ve kuşaklar boyu izlenen dünya görüşü vahiy alan bir kurucu başkan tarafından şekillendirilmişse bu şehir erdemli şehir (el-medinetü'l-fazıla) adını alacaktır.⁶⁹

İbn Sînâ'nın görüşleri de Fârâbî ile paralellik arz etmekle birlikte topluluk halinde yaşamakla şehirler kurup medenî bir hayata ulaşmanın şartları arasında ayrıma gitmektedir. Filozofa göre bu şartları yerine getiremeyip yalnızca bir topluluk oluşturan insan grupları insanî yetkinlikleri kazanmada başarılı olamayacaktır. Medenî bir hayat

⁶⁶ İlhan Kutluer, “Medeniyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2003, cilt: 28, 296.

⁶⁷ Kutluer, “Medeniyet”, 296.

⁶⁸ Fârâbî, *Medinetü'l Fazıla*, (Çev.: Nafiz Danışman), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, 79-80.

⁶⁹ Fârâbî, 79-95; Kutluer, “Medeniyet”, 296.

işbirliği kadar adalet ilkesine de bağlıdır. Adaleti herkes için sağlayacak kurallar konmalı bu kuralları koyacak olan kişi ise vahiy alan bir nebî olmalıdır.⁷⁰

İslâm felsefecileri siyaset-i medineyi, tehzib-i ahlâk ve tedbir-i menzil gibi amelî/pratik bir ilim dalı olarak incelemişlerdir. Bu görüşleri aşarak medeniyet ve kültür konularını bağımsız bir ilmin konusu olarak ele alan ve inceleyen, buna da ilm-i umran veya ilm-i ictimâ adını veren ilk yazar ve düşünür İbn Haldun'dur. Umran, tarih felsefesi, medeniyet tarihi ve kültür tarihi gibi ilim dallarında incelenen hususları kapsamaktadır.⁷¹ İbn Haldun'un umrana verdiği mânâ, filozofların medeniyet tabirinden anladıkları mânâdan çok daha şümullü, umumi ve ilmidir.⁷² Fârâbî ve İbn Sînâ'nın geliştirdiği "ilmü's-siyâseti'l-medeniyye" umran ilmi ile aynı değildir; çünkü bu disiplin metafizik ve ahlâk felsefesinin temelleri üzerinde yükselirken İbn Haldun, tarihî olay ve sosyal olguların sebep-sonuç ilişkisi içinde nesnel açıklamasını yaparak, toplumsal değişme yasalarını tespit etmek istemektedir. Umran ilmi ideal veya ütöpik ve değerlerle değil hayatın gerçekleriyle meşgul olacaktır.⁷³

İbn Haldun umran'ı, toplumla kaynaşmak ve ihtiyaçları gidermek maksadiyle şehire veya bir konaklama yerine inmek ve orada birlikte ikamet etmek olarak tanımlar. Birlikte yaşamanın sebebi, maişetlerini temin ederken tabiatları icabı insanların birbirine yardım etme durumunda bulunmalarındır.⁷⁴ "Şüphe yok ki, insani içtima (insanların toplum halinde yaşamaları) zaruridir. Filozoflar bu hususu "insan, tabiatı icabı medenidir" sözleriyle ifade etmişlerdir. Yani insan için cemiyet düzeni içinde yaşamak şarttır. Hükemanın ıstılahında bu içtimaya medeniyet (medine) adı verilir ki, umranın manası da bundan ibarettir."⁷⁵

İbn Haldun umranı ikiye ayırır: "Bu umra'nın bedevi olanı da, hadari olanı da vardır. Bedevi olanı ovalarda, yaylalarla, hayvanların otlamasına elverişli olan bozkırlarda ve çöllerin çevrelerinde bulunur. Hadari olanı ise şehirlerde, kasabalarda, kentlerde ve köylerde bulunur. Buralara oturmaktan maksat yerleşme yerlerindeki surlarla korunmak, savunmak ve buralarda barınmaktır."⁷⁶ Kutluer batı dillerinde

⁷⁰ Kutluer, "Medeniyet", 297.

⁷¹ Uludağ, "Din ve Medeniyet", 22-30.

⁷² İbn Haldun, *Mukaddime I*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2007, 113.

⁷³ Kutluer, "Medeniyet", 297.

⁷⁴ İbn Haldun, 208-209.

⁷⁵ İbn Haldun, 213.

⁷⁶ İbn Haldun, 209.

kullanılan “civilisation” kelimesini İbn Haldun’un “hadâre” kavramıyla karşılanacağını, terimi İbn Haldun’un bilimler ve sanatların gelişimiyle yahut zevklerin incelenmesi ve refahın artmasıyla ilişkilendirdiğini söyler. Bedevî hayat tarzının hüküm sürdüğü, temeddün etmemiş yörelerde bu tür gelişmelere rastlanmaz. Temeddüne özgü bu tür hayat tarzları ve birikimlerin İbn Haldun’un teorisinde toplum ve devletlerin geçirdiği aşamalarla yakından ilgilidir ve bunlar her zaman mânevî değerler açısından olumlu gelişmelerin göstergesi sayılabılır.⁷⁷ Temeddünle umran aynı şeyler değildir. Temeddün şehir medeniyetini, umran ise hem bedeviliği hem de hadariliği temsil eden içtimai hayattır.⁷⁸

İbn Haldun topluluk halinde yaşamanın zarureti noktasında filozoflara katılmaktadır fakat onların medenî hayatla nübüvvet arasında zorunlu bir bağ gören yaklaşımını şiddetle eleştirerek nübüvvetin akliliği noktasında onlardan ayrılır. Ona göre insanlar arasındaki içtima hâsıl olup âlemin umranı tamamlanınca, insanları birbirine karşı koruyacak bir vazia (kötülük yapmaktan caydırıcı bir güce) mutlaka ihtiyaç vardır ki hükümdarlığın anlamı budur. İnsan için tabii bir özellik (olarak hükümdarlık) mevcuttur. Fıtratın ve içgüdünün gereği olarak bunun onlarda mevcut olması zaruridir.⁷⁹ Filozofların bunu şeriata dayandırdıklarını fakat varlık ve beşerin hayatının bazen şeratsız da tamamlanabildiğini göz ardı ettiklerini düşünür. Ehl-i kitap olmayan gayr-i müslimlerin nüfusun çoğunluğunu teşkil ettiği veya Mecusi ve putperestlerin yaşadıkları yerlerde de medeniyetin hâsıl olduğunu söyleyerek tezini örneklendirir.⁸⁰

Medeniyet kavramı tarihi seyri içerisinde on dokuzuncu yüzyılda batıdaki gelişimine binaen Osmanlıda da tartışılmaya başlanır. Civilisation kelimesi, 1800’lü yıllarda Reşit Paşa tarafından Osmanlıya tanıtılır. Reşit Paşa Türkçe karşılığını bulamadığı bu kelimeyi Paris’ten gönderdiği resmi yazılarda “terbiye-i nâs ve icray-ı nizâmat” olarak tarif eder. Kınalızade Ali Çelebi ise “temeddün” kelimesini kullanır. Ona göre insanların bir araya gelmesinin ve medeniyet kurmasının amacı, erdemli bir toplum inşa etmektir ki, bu da “ictimâ’-ı efrâd-ı insan”dır.⁸¹

⁷⁷ Kutluer, “Medeniyet”, 297.

⁷⁸ Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yayınları, İstanbul 2006, 86.

⁷⁹ İbn Haldun, 214-215.

⁸⁰ İbn Haldun, 216.

⁸¹ Kalın, “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş”, 2.

Cemil Meriç'e göre Osmanlı aydını medeniyet kelimesine millileştirmek isteyen bir anlayışla yaklaşmış fakat Avrupa'dan gelen her şeyi şüpheyile karşılayan halk tarafından benimsenmemiştir. Şairler için ise medeniyet “garaz-ı nefsanî” veya “tek dişî kalmış canavardır.”⁸²

Meriç'e göre medeniyet mefhumunu ilmi çerçeveye oturtan tek yazar Cevdet Paşadır. “Cevdet Paşa'ya göre önce devlet kurulur, insanlar düşman korkusundan âzad olurlar. Sonra ‘ihtiyacat-ı beşeriyelerini tahsile’, ‘kemâlât-ı insaniyelerini tekmile’ koyulur, yani medenileşirler.”⁸³ Meriç, Cevdet Paşa'yı diğerlerinden ayıran en mühim etkeni, tarih ilmini İbn Haldun'dan öğrenmesinde bulur. Paşanın tek hatası Meriç'e göre daha kuşatıcı bir kavram olan umran yerine medeniyet lafzını tercih etmektir.⁸⁴

Meriç'in medeniyet yerine umranı tercih etmesinin sebebi, bu kavramın daha şümullü olması, tarihi ve beşeriyeti bir bütün olarak kucaklamasıdır. Meriç Batı'nın malı olarak gördüğü medeniyet kavramının bunu asla başaramayacağını düşünür. Hele insanlığın tekâmülü için kullanılan uygarlık kelimesine hilkat garibesi olarak bakar.⁸⁵

Doğuda özellikle Osmanlı-Türk modernleşmesi, Avrupa'nın emperyalist ve kapitalist dünya düzeni kurmasına karşılık verilen savunmacı bir tepkidir. Bu tepki batılılaşma, medenileşme, modernleşme kavramlarıyla Türk aydınlarının gündemine girmiş Tanzimat'la birlikte zirveye ulaşarak “vulgar batılılaşma” olarak tanımlanmıştır. Daha sonraki süreçte aydınlar farklı farklı modernleşme, medenileşme programları önermeye başlamışlardır. Ahmet Muhtar Paşa 1912 yılında “ya garplılaşırız ya mahvoluruz” derken Abdullah Cevdet Batılılaşma konusunda daha radikal bir tavır sergileyerek “Bir ikinci medeniyet yoktur; medeniyet Avrupa medeniyetidir, bunu gülü ile diken ile isticlâb etmek mecburidir.” demektedir.⁸⁶

Meriç, medeniyetin Müslümanlar üzerindeki erozyonunu kendi değerlerimizle örtüşen umrana sarılarak aşacağımızı düşünürken, İsmet Özel meselenin bir medeniyet meselesine dönüştürülmesine karşıdır.

⁸² Meriç, 84.

⁸³ Meriç, 85-86.

⁸⁴ Meriç, 85-86.

⁸⁵ Meriç, 86.

⁸⁶ Kalın, “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş”, 13-14.

İsmet Özel, medeniyet kavramının Batı'da gelişimini irdeledikten sonra bu kelimenin temelinde taşıdığı iki unsuru, insan toplumunun evrimi ve gelişmenin evrenselliğini bünyesinde kökleştirerek, aydınlanma çağında Batı düşüncesinin çerçevesinde bütün insanlık için geçerli bir modelin adı olduğunu savunur. Artık Medeniyet Batı'da Hristiyan'ca umudun yerini alıyor, insanlığın umudu haline geliyordu. Tanrı ve Tanrı'nın inayetinin yerini evrenin merkezi olarak düşünülen insan alıyor bireysel (kültür) ve toplumsal (medeniyet) bakımlardan dünyevî gelişmeye bel bağlanıyordu. İnsanlığın cehalet ve barbarlık döneminden geçerek kültür ve medeniyet mertebelerine yükseldiğine inanılıyordu.⁸⁷ İsmet Özel Batı'daki bu gelişmelerden sonra medeniyet kavramının üç ana noktasının belirginleştiğini belirtir:

a. Optimizm: Medeniyet insanoğluna parlak bir gelecek vadetmektedir. b. Ünliversalizm: Medeniyet insanlığın izleyeceği tek yoldur. c. Etnosentrizm: Medeniyeti yaratmak ve yaymak Avrupa'ya (ve bilhassa Fransa'ya) özgüdür.”⁸⁸ Bu üç nokta aynı zamanda Batı'nın doğuyu sömürgeleştirmesinin alt yapısını oluşturur.

İsmet Özel, medeniyet kavramına farklı bir bakış açısı getirir. Ona göre iki çeşit medeniyet algısı vardır: “Müslüman toplumların geçmişindeki kültür zenginliği ya her toplumun geçmişindeki zenginlikler gibi maddî hayatın biçimlendirilmesinden doğan zenginliklerdir yahut Müslüman insanın dünyayı algılayış ve ona karşı takındığı tavırdan doğan, hiçbir maddî iz bırakmamış olan zenginliklerdir. Birincisi, yani maddî varlık gösteren gelişmişlik, yalnız İslâm topluluklarına has değildir ve bu konuda İslâm dışı topluluklarla bir karşılaştırmaya girmek anlamsızdır. İkinci husus, yani Müslüman insan tipinin yeryüzünde âdemoğlunun mevcudiyetine bir yorum getirişi hadisesi, yalnızca Müslümanlara hastır. İslâm dışı hiçbir topluluğun ulaşamadığı bir üstünlük arz eder.”⁸⁹

İsmet Özel'e göre, İslâm toplumunun ilk dönemleri veya Osmanlının ilk iki yüz yıllık dönemi medenî dönemler değildir. Osmanlının veya diğer İslâm devletlerinin medenî devirleri, toplumda refahın getirdiği İslâm dışı eğilimlerin güçlendiği

⁸⁷ Özel, 112-113.

⁸⁸ Özel, 112-113.

⁸⁹ Özel, 94.

devirlerdir. Ona göre Müslümanca bir yaşam tarzına evet dedikten sonra medenileşmenin bir mantığı yoktur. Medenileşmek yetim hakkını gasp etmektir.⁹⁰

İsmet Özel toplumda töre ve akıl hâkimiyetinin İslâm'la gerçekleştirdikleri bileşimin tarihte İslâm medeniyetleri denilen oluşumları ortaya çıkardığını savunur. “Arap töresi ve akıl (daha açıkçası günün imkân ve şartları karşısında takınılan tavır) İslâm'la kaynaşma çabası gösterdiklerinde bir medeniyet doğdu. Bu medeniyetin zirvesi Abbasi dönemi oldu. Berberi töresi ve akıl İslâm'da birleşmek isteyince, Endülüs medeniyeti ortaya çıktı. Türk töresi ve akıl İslâm'la eritilmek istenildiğinde de Selçuklu ve Osmanlı medeniyetleri tarih sahnesine çıktılar.”⁹¹

İsmet Özel, birçok çağdaş Müslüman düşünürün bir İslâm medeniyeti kurmaya yahut İslâm medeniyetini diriltmeye yöneldiklerini söyleyerek onları İslâm adına mücadeleyi, bir medeniyet mücadelesine dönüştürdükleri noktasında eleştirir. Ona göre İslâmî mücadeleyi medeniyet ve kültür sorunu içinde görmek, ona insanlık tarihinin kurumsal anlamını fazlasıyla yüklemek demektir. Bir kez İslâm medeniyet sorunu içinde kavranırsa artık onu zaman içinde bir kategori olarak görmek ve tarihin şartları içinde değerlendirmek düşüncesine kendimizi hapsedmiş oluruz.⁹²

Medeniyet meselesine eleştirel yaklaşan İsmet Özel, İslâm toplumundaki Batı'ya boyun eğme veya ona karşı direnme eğilimlerinin Müslümanları yanlış bir yöne çektiğini savunur. Ona göre Müslüman düşünürlerin medeniyet terimine olan eğilimleri bir çeşit tepkiden kaynaklanmaktadır. Bu tepkinin sebebi Batı kapitalizminin Asya ve Afrika'ya medeniyeti götürme bahanesiyle dünyayı sömürgeleştirmeye çalışmasıdır. Bu süreç içinde sömürgeleştirilmeye çalışılan ülkelerde medeniyete boyun eğen ve ona karşı duran eğilimler ortaya çıktı. Müslümanlardan bazıları Batı'nın dayattığı medeniyet anlayışına tepkilerini İslâm medeniyeti anlayışı ortaya çıkararak göstermeye çalıştılar. İsmet Özel medeniyete medeniyetle cevap vermenin gereksiz olduğunu veya niçin gerekli olduğunun açıklık kazanmadığını düşünür.⁹³

Fransa'da J. J. Rousseau, Almanya'da ise Romantikler, medeniyetin toplumun doğal durumundan uzaklaşarak yüzeyselleşmesine ve yapaylaşmasına yol açtığı

⁹⁰ Özel, 96.

⁹¹ Özel, 104.

⁹² Özel, 109.

⁹³ Özel, 110.

kanaatindedirler. Ayrıca medeniyetin sanayi devrimine, hızlı nüfus artışına, kentleşmeye doğanın bozulmasına, çevre kirliliğine, aydın despotizmine, keyfi tutumlara yol açtığını söyleyerek olumsuz bir tavır takınırlar.⁹⁴

Aliya İzzet Begoviç ise *Doğu ve Batı Arasında İslâm* adlı eserinde ilk olarak Almanlarla ortaya çıkan, medeniyete karşı kültürü tercih etme anlayışından etkilenmiş görünür. O, kültür ve uygarlık ayrımına giderek kültürü daha manevî uygarlığı ise daha çok maddî olarak görür. Aliya insanlık tarihinin iki zıt gerçeğinin, alet ve kültün birbiriyle çok ilişkili olduğunu, alet eşyaların tarihini, insanın fiziksel tekâmülünün basamaklarını; kült ise gökle bağlantılı insanın manevî tarihini ifade eder. Ona göre kült ile aletin münasebeti, kültür ve uygarlık münasebeti gibidir. “Kültür; “semadaki prolog”la başlamıştır ve dolayısıyla semadan gelen insanın sema ile olan münasebetiyle daima uğraşacaktır. Din, sanat, ahlâk ve felsefe vasıtasıyla... Kültürde her şey insanın semavî menşeyini ya teyit ya inkâr etmek; ya şüphe ile karşılamak ya da onu hatırlamak demektir. Tüm kültür bu muammanın damgasını taşır ve muammanın çözülmesi veya açıklığa kavuşturulmasına doğru devamlı seyrederek.”⁹⁵

Aliya’ya göre uygarlık tek boyutlu zoolojik yaşamın devamı, insan ile tabiat arasında karşılıklı madde alışverişidir. Eğer bu hayat diğer hayvanların hayatından farklı ise, bu ancak seviyede, derecede, teşkilatta farktır. İncil, Hamlet veya Karamazov problemleriyle uğraşan insan yoktur burada, sürünün devamı adsız üyesi ancak tabiatın verdiği şeyleri kendine mal ederek ve çalışarak, ihtiyaçlarına göre, çevresini değiştirmek sûretiyle işlevini yerine getirmektedir. Kültür, dinin insan üzerindeki veya insanın kendi üzerindeki tesiri yani “insan olmak hüneri”, durmadan “kendi kendini yaratmak” tır.⁹⁶

Aliya’ya göre uygarlık, zekânın tabiat ve dış dünya üzerindeki tesiri, işlemek, üretmek, yönetmek, şeyleri daha mükemmel yapmak maharetidir ve dünyayı durmadan değiştirmektir. Uygarlık manevî değil, teknik gelişmenin devamıdır, tıpkı Darwinci tekâmülün insanî olmayıp, sadece biyolojik oluşunda olduğu gibi. Aliya’ya göre uygarlık hayvanî atalarımızda imkân olarak bulunmuş olan kuvvetlerin gelişmesini, daha doğrusu varlığımızın tabiî, mekanik, yani şuur dışı, manasız unsurlarının devamını teşkil etmektedir. Haddizatında o ne iyi ne de kötüdür. İnsan teneffüs etmeye ve gıda

⁹⁴ Uludağ, “Din ve Medeniyet”, 22-30.

⁹⁵ Aliya İzzet Begoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, Yarın Yayınları, İstanbul 2011, 83-84.

⁹⁶ Begoviç, 85.

almaya nasıl mecbur ise, uygarlık yaratmaya da mecburdur. O zaruretimizin, hürriyetsizliğimizin bir ifadesidir. Tıpkı kültürün, seçimi devamlı hissetmek ve insanî hürriyeti izhar etmek oluşu gibi.⁹⁷

Görüldüğü üzere Aliya, uygarlığın insanlığın gelişimindeki maddî, teknik, mekanik yönü ifade ettiğini bunun aksine kültürün manevî, ruhî, sanatsal gelişim olduğunu savunmaktadır. Braudel'in dediği gibi; "...Manevînin yüceliği uygarlığa, maddinin bayağılığı kültüre. Ancak, kimse bu ayırım konusunda hemfikir olmamıştır; ayırım ülkelere ve hatta aynı ülkenin içinde, dönemlere ve yazarlara göre değişecektir."⁹⁸

Medeniyete yöneltilen ciddi eleştiriler kültüre yöneltilmemiştir. Bunun sebebi medeniyetin sekülerizm, mekanik ilerleme ve despotizm gibi kavramları çağrıştıırken kültürün bunları daha kabul edilebilir ve daha yumuşak şekilde algılaması ve tanımlamasıdır. "Bugün medeniyet ve onun temel dinamikleri olan bilim, teknoloji, seri üretim, müsrifçe tüketim, insan zihnini ve kalbini kirletmek, ahlakı bozmak, manevî değerleri yıpratmakla kalmamış; çevreyi kirleten, ekolojik dengeyi tehdit eden bir fonksiyon görmüştür. Modern ilerlemenin manevî kirliliğe sebep olduğu eskiden beri ileri sürülmüştü. Stoacı filozof Poseidonios maddî gelişmenin ve hayat standartlarındaki yükselişin ahlakî çöküntüyü beraberinde getirdiğini savunmuştur. Müslüman yazarlar ve düşünürler, özellikle zahidler ve arifler manevî değerleri aşındırarak ve yıpratarak gerçekleşen maddî ilerlemenin ve medeniyetin sadece dindar fertler için değil, bütün insanlık için nasıl bir tehlike teşkil ettiğini ve toplumların geleceğini nasıl tehdit ettiğini en etkili ifadelerle dile getirmekten geri kalmamışlardır."⁹⁹

Aslında medeniyete eleştirel yaklaşanlar bütün bu olumsuzlukların Batı medeniyetinin eseri olduğunu göz ardı etmektedirler. Hiçbir geleneksel medeniyet bu türden bir kaosa neden olmamıştır. Medeniyet kavramına bu kadar önyargılı yaklaşmak Batı'nın bu kavrama yüklediği 'öteki'leştirici anlamdan ve medeniyet götürme bahanesiyle Doğu toplumlarını sömürge haline getirmesinden dolayıdır. Buraya kadar Doğu ve Batı'dan örnekleriyle medeniyet kavramının seyri ve farklılaşarak nasıl bir

⁹⁷ Begoviç, 85-86.

⁹⁸ Braudel, 29.

⁹⁹ Uludağ, 22-30.

misyon haline geldiği ele alındı. İkinci bölümde ise Nasr'ın düşünce dünyasının temel kavramları ışığında din ve medeniyet anlayışı ortaya konulmaya çalışılacaktır.



İKİNCİ BÖLÜM

SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN GELENELSEL DÜŞÜNCESİNİN BAZI TEMEL KAVRAMLARI VE DİN-MEDENİYET ANLAYIŞI

2.1. DİN VE DİNİN KAPSAYICISI GELENEK

Seyyid Hüseyin Nasr'ın medeniyet anlayışında gelenek, ezeli hikmet, din ve kutsal merkezî kavramlar olarak birbirini tamamlayan, medeniyetin yani geleneksel medeniyetlerin özünde bulunan gerçekliklerdir. Nasr'ın anlam dünyasında her kavramın yeri farklıdır. Gelenek medeniyeti ve dini de içine alan başat bir kavramdır. Genel kabul gören anlamıyla gelenek, geçmişle olan bağlantı veya geçmişten günümüze yapılagelen alışkanlıklar olarak tanımlanabilir. Nasr'ın da aralarında bulunduğu geleneksel ekol için ise gelenek kavramı bizim düşündüğümüzden çok daha şümüllü ve geniş bir kavram çerçevesine sahiptir. Gelenek ve din kavramları çoğu kez birbirinin yerine kullanılır.

Nasr'a göre religion (din), kök anlamı itibariyle 'bağlayıcı' olmaya işaret eder. İnsanı Allah'a, hakikate bağlar.¹⁰⁰ Vahyedilmiş her din, hakikati ve ona ulaştıracak vasıtaları içerdiği ölçüde mutlak din ve hakikatin gönderildiği insanların manevî ihtiyaçlarını karşıladığı için herhangi bir dindir. Din kendi dayanak ve temelini oluşturan iki esaslı unsura sahiptir: Mutlak'ı nisbîden mutlak gerçeği nisbî gerçekten, mutlak değere sahip olanı nisbî bir değere sahip olandan ayıran bir doktrin; gerçek üzerinde düşünmeye, Mutlak'a bağlanmaya ve insan varlığının gaye ve anlamıyla uygunluk içinde Tanrı'nın iradesine göre yaşamaya elverişli bir metottur.¹⁰¹ İnsanın Tanrı'ya ya da nihaî hakikat tanıdığı şeye bağlanması, hem toplumu oluşturan bireylerin birbirine bağlanması ve hem de bireyin şahsiyetini oluşturan farklı seviyelerin birbirine bağlanmasında yansır.¹⁰² Nasr'ın din anlayışını anlamamızın yolu onun dinden daha şümüllü olduğuna inandığı gelenek ve ezeli hikmet kavramlarını anlamamıza bağlıdır.

¹⁰⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, (Çev.: Ahmet Özel), İz Yayıncılık, İstanbul 2003, 17; Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, (Çev.: Yusuf Yazar), İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s.86.

¹⁰¹ Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, 17.

¹⁰² Gai Eaton, "Gelenek ve İnsan Toplumu", Seyyid Hüseyin Nasr, Katherine O'brien (Ed.), *Kutsalın Peşinde*, (Çev.: Süleyman Erol Gündüz), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, 39.

Nasr'a göre yavru balıklar bir gün annelerine giderler ve sözünü çok işitmiş oldukları ama kendisini hiç görmemiş oldukları ve kendilerine nitelikleri anlatılmamış olan suyun mahiyetini sorarlar. Anne balık su olmayan bir şey bulduğu zaman kendilerine suyun mahiyetini açıklamaktan memnuniyet duyacağını söyler. Nasr bu hikâyeyi anlattıktan sonra modern dünya öncesi insanın tıpkı suyun içindeki balıklar gibi şimdi gelenek olarak isimlendirdiğimiz şeyle doymuş halde olan dünyalarda yaşadıklarını söyler. Birçok dilde, modern zamanlar öncesinde tam olarak geleneğe tekabül eden bir deyim kullanılmış değildir. Modern zaman öncesi insanı, özel bir tarzda tanımlanmış bir gelenek kavramına ulaşmak için geleneğin meydana getirdiği dünyaya fazlaca dalmıştır.¹⁰³ Nasr'a göre geleneğin yeniden tarif edilmesi gereği laikleşmiş, anti-geleneksel hale gelmiş insanlığın bu son safhasında ortaya çıkmaktadır.

Nasr'a göre teknik anlamıyla gelenek, gerçekleri insanlığa açıklanmış ya da açıklanmamış ilâhî bir kaynağın hakikat ve ilkelerini ve gerçekte farklı diyarlardaki sonuçları (hukuk, toplumsal yapı, sanat, sembolizm, bilimler ve kazanılması için gerekli araçlarla birlikte Yüce Bilgi'yi ihtiva eden) uygulamaları ile birlikte nebiler, resuller, avatarlar ve logos (kelam) diğer nakilci vasıtalar olarak tasavvur edilmiş olan birçok figür vasıtasıyla tüm kozmik sektörü ifade eder.¹⁰⁴ Gelenek adet, alışkanlık, düşünce ve motiflerin bir kuşaktan diğerine aktarılmasını değil, semadan inmiş bulunan ve kaynaklarında ilâhî olanın tezahürleriyle özdeş ilkeler bütünü ve bu ilkelerin farklı zamanlarda ve farklı koşullarda belli bir insan topluluğuna indirilmesini ve uygulanmasını kapsar.¹⁰⁵ Yani geleneğin kaynağı ilâhîdir ve Nasr'ın çoğulculuk anlayışında bütün dinleri kapsamaktadır.

Bu şekilde anlaşıldığında din, geleneğin kaynağı olarak düşünülebilir ama gelenek dini de kapsayan daha geniş bir kavramdır. Nasr'a göre modernizm ve anti-gelenekçi etkiler, dinin alanına hulûl ettiklerinden dolayı dinî bakış açısıyla geleneksel bakış açısı özdeş değildir. Fakat din deyimi, İbrahimî dinlerde vahiy ve Hinduizm'de avatarlık denilen Logos'un nesnel tezahürlerinin kaynağından geleni kasteden anlamıyla canlandırılırsa, o zaman dinin küllî her şeyi kucaklayan nizamın (ki bu gelenektir) özünde bulunan şey olduğu görülebilir. Dinin bu şekilde tüm genişliği ve evrenselliğiyle

¹⁰³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 76.

¹⁰⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 78.

¹⁰⁵ Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, (Çev.: Ali Ünal-Sara Büyükduru), İnsan Yayınları, İstanbul 2015, 77.

anlaşılmasıysa, yalnızca geleneksel bakış açısının canlanması ve gerçekliğin gelenekselin ve kutsalın perspektifinden görünmesiyle mümkündür.¹⁰⁶

Gelenekten bahsetmek süreklilikten bahsetmektir. Bir geleneğin karakterini anlamak için geleneğin aslî unsurlarını, sabitlerini incelemek yeterlidir. Genelde geleneksel halkların tüm varlığına iki yönetici fikir hâkimdir: Merkez fikri ve köken fikri. Yaşadığımız dünyada her değer şu veya bu şekilde bir kutsal merkezle, semanın yeryüzüyle ilişkiye geçtiği yerle ilintilidir. Köken içinde semanın yakın olduğu ve dünyevî şeylerin hâlâ yarı semavî olduğu sanki zaman dışı bir an söz konusudur. Geleneğe uyum sağlamak, kökene olan inancı korumaktır ve merkezde yerini almaktır. Geleneksel halkların davranışlarındaki her şey bu iki fikre doğrudan ya da dolaylı başvuruya açıklanabilir.¹⁰⁷ Nasr çember, tekerlek metaforunu çok sık kullanarak, kavramlarını merkeze göre konumlandırır. İnsan merkeze ne kadar yakın olursa o kadar gelenekle kuşatılır. Çoğu zaman birbirinin yerine kullanılsa da gelenek dini de içine alan daha geniş bir anlamı ifade eder.

Daha evrensel anlamıyla geleneğin insanı öteye bağlayan ilkeleri ve dolayısıyla dinî kapsadığı düşünülebilir. Bir diğer görüş açısından ise din, Allah tarafından vahyedilen ve insanı aslına bağlayan ilkeler olarak kendi aslî anlamı içerisinde düşünülebilir. Bu durumda gelenek daha sınırlı bir anlamda bu ilkelerin uygulanması olarak düşünülebilir.¹⁰⁸ Din sözcüğü zihnimizde yaratıcı ile bir müminler topluluğunu bir araya getiren inançlar ve pratikleri canlandırır, “gelenek” ise daha çok bu inanç ve pratiklerin çağlar boyunca aktarılmasıyla alakalıdır. Dinin bu dünyaya ilâhî bir vahiy kanalıyla gelen semavî kökenli bir mesaj olduğu ve tarihî açıdan her dinin bir başlangıç noktası olduğu söylenebilir. Vahiy denen ilâhî iradenin ortaya çıkmasındaki asıl gaye farklı biçimlerde ifade edilmekle beraber, insanın kurtuluşudur. Dinlerin ahiretle ilgili inançlar ve pratikler şeklindeki basit tanımlarının ötesinde, gerek kadim gerekse gelişmiş tüm dünya dinlerini sınıflandırmaya yarayan ortak özellikler vardır. Genellikle tüm dinlerin dört yönü olduğu söylenebilir: Öğretiler, ibadetler, ahlâkî kurallar ve

¹⁰⁶ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 86-87.

¹⁰⁷ Frithjof Schuon, “Bir Mesaj”, Seyyid Hüseyin Nasr, Katherine O’Brien (Ed.), *Kutsalın Peşinde*, (Çev.: Süleyman Erol Gündüz), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, 17-18.

¹⁰⁸ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 78-79.

sanatlar. Bunların hiçbirisi beşeri kökenli olarak yorumlanmamıştır, dinin başlangıç aşamasından itibaren gelen vahiyden türemiş ve imanın kurtuluş gayesiyle ilgilidir.¹⁰⁹

Dinin öğreti boyutu inananlarının zihninde yer eden cennetten kovulma olayının manevî ve psikolojik sonuçlarını gidermeye ve zihni yenilemeye yöneliktir. Mesela İslâm'daki tevhit öğretisi ilâhî birliği vurgular ve insanın aslında tek tanrıcı olduğu ancak gafletten dolayı şirke meylettiği gerekçesiyle zihnini yeniden inşa eder. Bu öğreti İslâm'ın tüm metafizik, teolojik ve kozmolojik bakış açısını etkileyen Allah'ın saf birliği ilkesine dayanır. Dinin ibadet boyutuna gelince, akide nasıl ki kovulmuş insanın zihnini temizleyip, görüşünü aydınlatıyorsa, ibadetler de kişinin iradesini temizleyerek kurtuluş yönünde onu destekler. Ahlak unsurundan ise, uzak olan bir din düşünülemez. Ahlak ister mistik bir tarzda olsun isterse harici yasalara itaat etmek şeklinde olsun, en derin anlamı ruhtaki iyiliklerle kötülüklerin savaşıdır. Ahlakın gayesi manevî huzuru sağlayarak zihni ve iradeyi güçlendirmektir. Sanat boyutu ise ilkel veya bütün büyük dinlerde bulunmaktadır. Sanat dinlerde doktrin olarak değil somut ve estetik boyutuyla bir nevi öbür dünyayı tatmamızı ve hissetmemizi sağlar.¹¹⁰

Nasr'a göre din ve gelenek arasındaki ilişki vahiy, din, gelenek şeklinde sıralanabilir. İlâhî iradenin belli bir topluma kurtarıcı mesaj şeklinde kendini göstermesi yani vahiy olmasaydı hiçbir özgün din olmazdı. Mesela, İslâm'ın ikame edilmesi aşağıya doğru dikey bir projeksiyonla gerçekleşmiştir. Vahye karşılık gelen terimlerden biri de Kur'an'ın Hz. Muhammed'in kalbine indiğini ifade eden tenzil yani "iniş" kavramıdır.¹¹¹ Peygamber, Kur'an ve Sünnet gibi iki sağlam temele dayanan bir din bıraktı. Bu ikisi İslâm dininin sınırlarını belirlediler ve günümüze kadar da dinde son söz sahibi oldular. Ancak gelenek adı verilen yatay süreklilik olmadan din kendini zaman ve mekânda daimi kılamazdı, zira gelenek peygambere vahyedilen dinin kurtuluş biçimlerini iletir ve bu iletim her zaman yatay ve tarihî değildir. Bilakis İslâm geleneğinde diğerlerinde olduğu gibi, özellikle çöküş dönemlerini takip eden manevî reform vakitlerinde, dikey boyutlar da vardır. Buna göre gelenek, tarihî olarak hem

¹⁰⁹ Victor Danner, "Din ve Gelenek", Seyyid Hüseyin Nasr, Katherine O'Brien (Ed.), *Kutsalın Peşinde*, (Çev.: Süleyman Erol Gündüz), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, 25-26.

¹¹⁰ Danner, "Din ve Gelenek", *Kutsalın Peşinde*, 26-28.

¹¹¹ Danner, "Din ve Gelenek", *Kutsalın Peşinde*, 29.

biçimlerin iletimini hem de belli bir dinin değişik devrelerindeki manevî yenilenmeyi sağlar.¹¹²

Nasr'a göre din, insanın unuttuğu aslına dönmesi ve sahip olduğu ilâhî güzelliği hatırlaması onu yeni baştan kazanması için Allah'ın onu tevhide yöneltmesidir. Din onu göksel kökeninden ayıran ontolojik engeli aşmasında rehber konumundadır. Bu din asırlarca gelen peygamberlerin getirdikleri tüm vahyi kapsamakta olup, Hz. Muhammed ondan önce gelen peygamberlerin ifade ettiği aynı gerçeği yani fitrî dini yeniden ihya etmiştir.¹¹³

Gelenekte bir de tabiatüstü bir unsur vardır ki, geleneği görenekten, örf ve adetlerden ayıran işte bu tabiatüstü boyuttur. Mesela, İslâmiyet dünyaya yayıldığında yukarıda ifade edilen dört unsuru taşıyordu, ancak daha sonra gelecek olan geleneksel İslâm medeniyetini oluşturan klasik özellikleri taşımaz. İslâm kendi yeni doğan medeniyetine Bizans, Fars, Hindu vb. kültürlerden bir şeyler çekerek onları süreç içinde dönüştürerek dinin belirleyici bakış açısı tevhit ruhuna uygun hale getirdi.¹¹⁴

Nasr'a göre gelenek, dini ve onun veçhelerini kapsayan ed-din'dir; alışılmış ve gelenekselleşmiş ilâhî modellere dayanan anlamıyla es-sünnettir; geleneksel dünyadaki hayatı, düşüncüyü ve her asrı Asl'a bağladığı için es-silsiledir. Bundan dolayı gelenek ilâhî vahiyde, dalları ve gövdesi asırlar boyunca gelişmiş ve büyümüş bir ağaca benzetilebilir. Gelenek ağacının özünde din; onun özünde de ağacın hayat kaynağı olan vahiy kaynaklı bereket vardır. Gelenek kutsal ezeli ve ebedî hakikatin değişmeyen prensiplerinin farklı zaman ve mekânlarda sürekli uygulanmasıdır.¹¹⁵

Din geleneğin kaynağı olmakla birlikte fonksiyonu açısından gelenek, dinin metafizik ve ahlâkî içeriğini ve bunların hayata uygulamalarını kapsamaktadır. Din ve gelenek arasındaki farkı İslâm dini üzerinden örneklendirirsek, din olarak İslâm, Kur'an ve sünnette açıklanan itikat, ibadet ve ahlâkî ilkeleri içerirken, gelenek olarak İslâm, bu prensiplerin tarihteki ve günümüzdeki uygulamalarıyla oluşan kültür ve medeniyettir.¹¹⁶

¹¹² Danner, "Din ve Gelenek", *Kutsalın Peşinde*, 30.

¹¹³ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, (Çev.: Fatih Tatlıhoğlu), İnsan Yayınları, İstanbul 1988, 14.

¹¹⁴ Danner, "Din ve Gelenek", *Kutsalın Peşinde*, 30-31.

¹¹⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, (Çev.: Sara Büyükduru), İnsan Yayınları, İstanbul 2004, 14.

¹¹⁶ Adnan Aslan, "Gelenek ve Felsefesi", *Eskiye*, Kış 2010, Sayı: 16, 7.

Gelenek, vahyî prensiplerin geleneksel toplumlarda hukuk, bilgi, sanat, sosyal yapılanma, müesseseler ve yaşayış olarak uygulanmasına denmektedir. İslâm söz konusu olduğunda gelenek sadece bir din olarak İslâm'ı değil, kelimadan tasavvufa bütün İslâmî disiplinleri, musikiden mimariye bütün İslâm sanatlarını, vakıftan kervansaraylara bütün İslâmî müesseseleri, bayram kutlamalarından selamlamaya bütün adetleri ve Müslümanın günlük yaşayış ve düşünce tarzını ifade etmektedir. Bu anlamıyla gelenek fikri, gelişigüzel ve icat edilmiş bir şey değildir. Geleneksel ekole göre o, var oluşumuzun temeli, maziden bize intikal eden bütün norm, prensip ve değerleri ihtiva eden, dolayısıyla medeniyetin en aslî unsurudur.¹¹⁷

2.1.1. Ezeli Hikmet

Nasr düşüncesi üzerinde Molla Sadra etkisi büyüktür. Molla Sadra ezeli hikmeti insanın aleme ve evrensel varoluş tabakasına benzeyen akledilir alem haline geldiği araç olarak tanımlamaktadır. Yani hikmet, insan ruhunun Allah'a benzeyebilmek için imkanları ölçüsünde mükemmelleşmesi, aleme aklî bir düzen vermesidir. Molla Sadra'nın ezeli hikmeti üç temel üzerine bina edilir. Bunlar; aklî sezgi, rasyonel çıkarım, din ya da vahiydir.¹¹⁸ Nasr ise Molla Sadra'dan beslenerek düşüncelerinin temel kavramı olarak ezeli hikmet anlayışını yerleştirmiştir.

Gelenek ilâhî kökenli ve insanlık tarihinin başlıca dönemleri boyunca iletişim ve vahiy aracılığıyla mesajın yenilenmesiyle varlığını sürdürmüş olan hakikati ifade eder.¹¹⁹ Değişmez ve ezeli olan bu hakikat kutsaldır ve bu hakikatin oluş akışındaki ve zaman matrisindeki tezahürleri de kutsallığın niteliğine sahiptir.¹²⁰ Yukarıda da belirttiğimiz gibi gelenek ilâhî kökenlidir. Aynı zamanda bünyesinde değişmeyen kutsal ilkeler barındırır. Nasr ve geleneksel ekol bu ilkeleri *philosophia perennis* olarak tanımlar. Bu kavram bütün din ve geleneklerin özünde var olan ezeli hikmettir. Yani özde bütün dinlerin farklılıklarından öte aşkın birliği mevcuttur.

Nasr'a göre *philosophia perennis* her zaman var olmuş ve var olacaktır. O farklı iklim ve çağlarda var olmasından dolayı hem de evrensel ilkeleri irdelemesi açısından

¹¹⁷ Aslan, "Gelenek ve Felsefesi", 6.

¹¹⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *Molla Sadra ve İlâhî Hikmet*, İnsan Yayınları, İstanbul 2009, 110-112.

¹¹⁹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 83.

¹²⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 89.

evrensel nitelik taşıyan bir bilgidir. Aklın ulaşabileceği bu bilgi aynı zamanda tüm dinlerin ve geleneklerin kalbinde yer alır. Ezeli hikmetin farkına varılıp elde edilmesi bu gelenekler aracılığıyla ve her geleneğin kaynağı olan semavî ve ilâhî mesaj tarafından kutsallaştırılmış yöntem, ibadet, sembol, imaj ve diğer araçlarla elde edilebilir.¹²¹

Nasr, *philosophia perennis*'in kozmoloji, antropoloji, sanat ve diğer disiplinlere ilişkin dallarının olmasına rağmen onun kalbinde saf metafizik olduğunu düşünmektedir. Ancak geleneğin metafiziği gerçek bir ilâhîyat olup günlük kültürel değişmelerle veya maddî dünyayla ilgili herhangi bir ilimle ilgili yeni buluşlarla değişen saf zihinsel bir kurgu değildir. Bu biricik geleneksel metafizik, kutsallaştıran ve aydınlatan bir bilgidir, irfandır.¹²² *Philosophia perennis* perspektifi dinin her yönünü yani Allah ve insan, vahiy ve kutsal sanat, semboller ve imajlar, ibadetler ve dinî yasalar, mistisizm ve toplumsal ahlâk, metafizik ve kozmoloji ve teolojii kapsamaktadır.¹²³

Philosophia perennis'e göre gerçeklik, sadece insanın içinde bulunduğu maddî dünya değildir; bilinç de günlük bilinç düzeyleriyle sınırlı değildir. İlâhî kattan dünyadaki insana inene kadar birçok varoluş ve bilinç düzeyi olan hiyerarşik bir yapı söz konusudur. İnsanın yaşamı bu hiyerarşik kâinat içerisinde yer alır ve anlam kazanır. Din sadece bu kâinatın anlaşılmasının anahtarı değil; o aynı zamanda insanın aşağı varlık düzeylerinden ilâhî kata yolculuk yapmasını sağlayan vasıta. Bu yüzden dinin öğretileri, sembolleri ve ibadetleri zaman ve mekân ötesi anlamlara sahiptir. Din sadece bir inanç veya amel değildir. O ilâhî kaynağın bir gerçekliğidir.¹²⁴

Bir dinin yeryüzündeki varlığının sona ermesi demek onun içinde barındırdığı gerçekliği kaybetmesi demek değildir. O ilâhî akılda tarih üstü gerçeklik olarak var olmaya devam eder. Günün birinde yeryüzünde hiçbir Müslüman veya Hristiyan kalmasa da İslâm veya Hristiyanlık varlığını ve sahip olduğu gerçekliğini

¹²¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, (Çev.: Şehabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, 76-77.

¹²² Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 77.

¹²³ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 79.

¹²⁴ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 81.

sürdürecektir.¹²⁵ Bir gelenek ömrünü tamamlayabilir yani çökebilir ancak onun özünde bulunan düşünce ekolleri gelenek çatısı altında bulunmaya devam edecektir.¹²⁶

2.1.2. Geleneksel Medeniyetler

Nasr'a göre, kutsal duygusuna sahip olmayan kişi geleneksel perspektifi kavrayamaz ve geleneksel insan kutsal duygusundan asla ayrı düşünülemez. Bununla birlikte 'kutsal' daha çok kan gibidir; geleneğin atardamar ve toplardamarlarında dolaşır; bir kokudur, tüm geleneksel uygarlıkları kaplar. Gelenek her yerde aynı anda kutsalı hazır eden uygarlığı meydana getirerek kutsalın varlığını bütün dünyaya yayar. Geleneksel uygarlığın fonksiyonunun kutsalın egemen olduğu bir dünya meydana getirmekten başka bir şey olmadığı söylenebilir.¹²⁷

Geleneğin köklerinin, nakil kanallarının bozulmamış olarak kaldığı bu halde kaybolmuş ya da unutulmuş olanın ihya edilebilme ve yeniden doğuşu imkânı vardır. Çürümesi ya da ölmesi söz konusu olan uygarlığa hayat sağlayan dinin ve geleneğin belli yanları olmama durumunda gelenek tarafından meydana getirilmiş uygarlıklar benzer şekilde zayıflayabilir, çürüyebilir ya da ölebilir. Bu gerçekten de bugün Asya'nın geleneksel uygarlıklarının durumudur; bu uygarlıklar çeşitli derecelerde çürümüş ve bozulmuşken onlara hayat veren gelenekler canlı kalmıştır.¹²⁸ Nasr, uygarlıkların hayat damarının gelenek olduğunu düşünür. Uygarlıklar yok olup çürüse de geleneğin kaynağı ezelî ve ebedî olana dayandığı için onun yok olması imkânsızdır.

Çağdaş gelenekçi yazarların Doğu ya da Şark vurgusu, gerçekte, Batı'da başkaldırının geleneğe karşı ortaya çıktığı tarihî şartlar dolayısıyladır. Normalde, 'mübarek zeytin ağacından başka bir şeyden türetilmemiş olduğundan ya da Kur'an'ın işaretiyle ne Doğu ve ne de Batı olan kozmik varlığın merkezi eksenini olduğundan, gelenek hem Doğu'yu ve hem de Batı'yı kuşatır. Şu bir gerçektir; bu yüzyıl boyunca, gelenekten bahsedenler, kendilerine has özellikleri ve nüfuz edici yanlarıyla birlikte üç büyük manevî Doğu âleminden söz ettiler: Uzak Doğu, Hindistan ve İslâm dünyası.

¹²⁵ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 82.

¹²⁶ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, 14.

¹²⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 89-90.

¹²⁸ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 98.

Bazılarının geleneksel uygarlığın düz bir şekilde Şark uygarlığı anlamına geldiği düşüncesinde oldukları da doğrudur.¹²⁹

Nasr'a göre son on yılların trajik tarihinin ortaya koyduğu gibi, kutsal beldelere ait olan sözlük anlamından çok sembolik bir anlam taşıyan Doğu ya da Şarkı gelenekle aynileştirmek giderek daha da gerekli hale gelmektedir. Doğu ışığın kaynağıdır, şafağın söktüğü ve güneşin karanlığı kaldırarak can veren sıcaklığı getiren ışıkların ufka yaydığı yerdir. Şark başlangıçtır; hayat içindeki gezintimizde kendisine dönecek olduğumuz noktadır, kendisi olmaksızın istikamet olamayacağı noktadır; onsuz hayat düzensiz, kaos içinde ve Budistlerin samsarik varlık dediği şeyin dolambaçlı labirentlerinde amaçsız bir gezinti olur. Gelenek bu Şarkla aynileşmiştir. Başlangıç'tan kaynaklanmıştır ve insan hayatına istikamet sağlamaktadır.¹³⁰ Batı'nın Doğu'yu medeniyetten uzak ve barbar görmesinin aksine Nasr, ışığın yani geleneğin kaynağının Doğu olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Nasr'a göre, geleneksel medeniyetler Batı'nın ilerlemeden anladığı anlamda bir süreç geçirmemişlerdir.

“Geleneksel medeniyetlerde modern dünyanın medeniyetler için normal saydığı biçimde bir bilim “ilerlemesi” hiçbir zaman olmamıştır. Geleneksel medeniyetlerde tabiat bilimlerine ilgi ve onlarla yapılan faaliyetler belli dönemde kesilmiştir. Bu dönemlerde söz konusu geleneğin entelektüel enerjisi diğer alanlara yönlendirilir; tabii bu arada tabiatla ilgili yapılan fikrî ve sanatsal çalışmalarda da bir gerileme görülmez tam tersine İslâm medeniyeti hariç, diğer medeniyetlerin büyük çoğunluğu gerileme ve çöküş dönemlerinde daha çok “kat’i bilimler”e yönelmişlerdir. Bunun en çarpıcı örnekleri Babil ve İskenderiye bilimleridir.”¹³¹

2.2. DİNLERİN AŞKIN BİRLİĞİ

Nasr, kendi dinî köklerinin bilincinde olarak diğer din mensuplarıyla iletişime geçip, çok dinli bir dünyada yaşamanın anlamını ilk olarak Amerika'da öğrenciyken kiliseye götürülürken düşünmeye başladığını belirtir. Onun bu tecrübesi dinine bağlı bir

¹²⁹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 101.

¹³⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 102.

¹³¹ Nasr, *Makaleler II*, (Çev.: Şehabeddin Yalçın), İstanbul 1997, 111.

Müslüman olarak çok dinli bir dünyada yaşama problemiyle ilgili düşünsel çalışmalar yapmasına vesile olmuştur.¹³²

Nasr, geçmişteki insanların asla yaşamadığı, bilimsel gelişmelerden bile daha mühim bir gerçekliğin; bir dini evrenden başka dini bir evrene yolculuk olduğunu düşünür. Çünkü insanlık çok uzun bir zaman kendi dininin ed-din olduğu, mutlak anlayışının kendi dini ayin ve ibadetlerinde hâkim olduğu bir evrende yaşamıştır. Fakat bugün modernizmin etkisiyle durum tersine dönmüştür. Artık dünyada çok az kendi homojen evreninde yaşayan başka dinlere kapalı insanlar mevcuttur. Ancak insanı kendi dininden başka bir dinin bilincine varabilmesi veya bu alanla ilgili karşılaştırmalı çalışmalar yapılması için sadece fiziksel olarak bir araya gelmek yeterli değildir. Başka faktörler de etkili olmaktadır.¹³³ Bunlar şöyle sıralanabilir, a. Günümüzde gelişen teknoloji sayesinde farklı dindeki insanların, dini inanç, dil, yeme-içme, giyim-kuşam, adet ve görenek gibi kültürel unsurlarını beraberlerinde taşımaları ve birbirleriyle kaynaşmaları, b. Son birkaç yüzyılda dinî gelenek ve inançların bilimsel ölçüler ışığında araştırılması ve bunlarla ilgili doğru ve tarafsız bilgilerin elde edilmesi, c. Yirminci yüzyılın başından beri artarak devam eden entelektüel gelişmeler, d. İkinci dünya savaşından sonra başlayan göçlerle farklı dini gelenek ve inanç mensuplarının özellikle Batı ülkelerinde bir arada çalışmaya ve yaşamaya başlaması 5. Batı dünyasında var olan 'hakikat' anlayışının, tarihsellik, niyetsellik, bilgi sosyolojisi, dilin sınırları, hermenötik ve diyalog gibi faktörler nedeniyle değişmeye başlaması.¹³⁴

Nasr, üç realiteden dolayı bugün dinlerin karşılaştırmalı olarak bilinçli insanlar tarafından incelenmesi gerektiğini düşünür. Birinci realite, çeşitli kültürlerde bulunan kutsal sanatın insan üzerinde bıraktığı etki ve bu konularda bilgili olan insan ruhunun buna kayıtsız kalamamasıdır. İkinci realite ise, doktrin yani İslâm'daki anlamıyla akidedir. Ortaçağda bile İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin eserleri okunurken veya Latin İbn Rüşçüler ile Tomistler arasındaki tartışmalar yapılırken, insanlar bunların dinî bir öneminin olduğunu farkındaydılar. Bugün ise artık homojen bir Hristiyan çevrede yaşayan Ortaçağ ilahiyatçılarının bir adım önüne geçmek elzem olmuştur. Dinlerin bu çeşitli gerçekliklerini görmezden gelmek mümkün olmadığı için kutsal metinler,

¹³² Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler I*, (Çev.: Şehabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, 9.

¹³³ Nasr, *Makaleler I*, 10-11.

¹³⁴ Ruhattin Yazoglu, *Dini Çoğulculuk Sorunu, John Hick Üzerine Bir Araştırma*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, 17.

metafiziksel anlatımlar veya teolojik konular büyük öneme sahiptir. Nasr'a göre bu iki realiteden daha da ehemmiyetli üçüncü bir realite vardır ki, o da başka dinlere mensup manevî şahsiyetlerin varlığıdır. Manevî kişilikli bir insanın kendi emsaliyle karşılaşp onun manevî yönünü fark etmemesi imkânsızdır. Aynen bir matematikçinin diğer matematikçinin bilgisini takdir etmemesinin imkânsızlığı gibi.¹³⁵

Nasr, dinî çeşitlilik anlayışlarını üç kategori altında toplamaktadır:

- a. İlk tavır, bütün dinlerin mesajlarının mutlaklığını reddedip, bütün dinî öğretileri izafî kabul etmektir. Bu ön kabul iki zorunlu sonuç doğurur. İlki tarihselciliktir ki; bu bakış açısı en kutsal öğretileri bile evrimin tesadüf eseri meydana gelmiş moleküllerine indirgemektir. İkinci sonuç ise, mutlak anlamda dinden bahsetmeden, bireysel olarak dinî inançlara saygı duymayı, ancak dinin hiçbir değişmez ilke taşımadığını kabul etmektir. Her iki durumda dinin zayıflamasını hatta yok olmasını doğuracaktır.¹³⁶
- b. İkinci görüş ise, kişinin sadece kendi dinini mutlak sayıp diğer dinlerin yanlış olduğunu varsayan anlayıştır. Bu görüş başını Hollandalı misyoner Hendrik Kraemer'in çektiği dışlayıcı paradigmayla örtüşmektedir. Nasr, bir din mensubunun diğerini kâfir olarak görmesinin onu agnostik veya seküler olarak görülmesinden daha iyi olduğunu düşünmektedir. Böyle bir dinî inancın inançsızlıktan veya hakikatin bir formuna inanıp diğer formlarını inkâr etmenin onu tümüyle yok saymaktan daha iyi olduğunu savunur. Ancak Nasr, bir din yerine neden birçok din var sorusuna tatmin edici bir cevap verilmez ise birçok insanın inancını kaybedebileceğini düşünmektedir. Yani bu pozisyon diğer dinleri yeteri kadar anlamaya veya incelemeye imkân vermemektedir.¹³⁷
- c. Üçüncü görüş ise, bütün semavî dinleri doğru kabul etmektir. Fakat bu bütün dini iddialar doğrudur anlamına gelmemektedir. Bütün vahyedilmiş dinleri, gelenekleri, medeniyetleri, kutsal sanat ve teolojileri doğru kabul edersek iki sorunla karşı karşıya kalırız. Biri hakikat meselesi, ikincisi dinlerin doğruluğu hakkında kimin yetkili ve otorite olacağı meselesidir. Nasr, Batı'nın dinsel çeşitlilik meselesinde yaptığı çalışmalarla sınıfta kaldığını düşünmektedir.

¹³⁵ Nasr, *Makaleler I*, 13-15.

¹³⁶ Nasr, *Makaleler I*, 18.

¹³⁷ Nasr, *Makaleler I*, 13-15.

Bunun ilk sebebi Batı'nın ortaçağ dönemi boyunca dünyadan yani diğer dinlerden tecrit olmuş bir şekilde yaşaması olmuştur. Uzun bir süre dünya Batı için Hristiyan dünya ve küfür dünyası diye ikiye ayrılıyordu. Onlar böyle düşünürken İslâm büyük dinî geleneklerle temas halindeydi. Bu kendine has tarihsel gelişimle birlikte, Hz. İsa'nın “ben yol, yaşam ve hakikatim” sözünü “ben tek yol, tek yaşam ve tek hakikatim” olarak algılayan Hristiyan teolojisi de eklenince, Batı'nın on dokuzuncu yüzyılda diğer dinlere yaklaşımı inhisarcılığa dönmüştür. Nasr, Batı'nın dinsel çeşitlilik konusundaki başarısızlığının ancak bu konuda otorite olabilecek geleneksel okul tarafından çözülebileceğini düşünmektedir.¹³⁸

Geleneksel bakış açısının dinlerdeki birlik fikri, formların ve zâhirî yansımaların üstünde ve ötesindedir. Bir dinin dışsal formu ile o formun yansıttığı cevher ayrıdır. Dinlerin nihaî birliği Logos'un da ötesinde yüksek öz veya cevher düzeyinde olabilir.¹³⁹ Dinlerin mutlaklıkları bâtinî yönlerindedir zâhirî yönlerinde değildir.¹⁴⁰

Nasr'a göre günümüzde dinlerin büyük bir rolü vardır. Dinler kendilerini “izm” ve ideolojilere indirgeyerek modern insanın zaafalarını hafifletmeye çalışmamalı aksine onların görevi insana mükemmeliyet norm ve modelini göstermek olmalıdır. Bunu da ancak ruh ile teması sağlayarak yapabilirler. İnsan ruhunun dünyaya bakan veçhesinde çokluk hâkim olsa da bâtinî boyutta birlik esastır. Mevlânâ'nın dediği gibi “yaratıklar arasındaki farklılık dışsal formdan gelmektedir. Manaya (Ruh'a) ulaşıldığında barış vardır.”¹⁴¹

Geleneksel okulun dinî çeşitlilik anlayışının kavranması, ilk olarak Rene Guenon tarafından formüle edilen mutlak-izafi mutlak kavramlarının çözümlenmesiyle mümkündür.

2.2.1. Mutlak, İzafi Mutlak

Nasr'ın dinî çeşitlilik meselesini çözebilecek otorite olarak gördüğü geleneksel okul, sadece Allah'ın mutlak olduğunu yalnız O'nun ben diyebileceğini ve O'nun her

¹³⁸ Nasr, *Makaleler I*, 21-30.

¹³⁹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 87.

¹⁴⁰ Frithjof Schuon, *İslâm ve Ezelî Hikmet*, (Çev.: Şehabeddin Yalçın), İz Yayıncılık, İstanbul 2013, 26.

¹⁴¹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 72; Mevlânâ, *Divan-ı Kebir*, VI, Rubai No: 3020, İstanbul 1995, 144.

ben deyişinin farklı evrenlerin insanları için ilâhî bir anlam taşıdığını iddia eder. Bir Hristiyan Hz. İsa'nın "ben kapıyım" sözüne binaen onu Allah'a açılan kapı olarak görmesi doğal olmakla birlikte bu demek değildir ki Allah'a açılan başka kapı yoktur. Çünkü bu anlayış Allah'ın tercih ettiği dinî evreninin mutlaklığını etkilemez. Nasr, Hz. İsa'nın sözüne benzer olarak gördüğü "ancak beni görenler hakkı görmüştür"¹⁴² hadisinin Hz. Muhammed'in Allah'a giden yol olduğunu doğruladığını düşünmektedir. Ona göre Allah'a ulaştıran rehber, Hristiyanlar için Hz. İsa, Müslümanlar için Hz. Muhammed, Hindular için avatarlar yani Krişna ve Rama'dır.¹⁴³ Nasr kendisinin karşılaştırmalı din çalışması yapan biri olduğunu sık sık vurgulamaktadır. Genellikle İslâm, Hristiyanlık ve Hinduizm'i karşılaştırmaktadır.

Nasr'a göre hakikat tektir; değişmez ve sürekli. Mutlak Hakikat değişmez fakat O kendini farklı zamanlarda ve farklı kültürlerde, farklı formlarla ifade eder. Başka bir ifadeyle, dinler hiç değişmeyen ve dolayısıyla bir olan hakikatin, farklı kültürel çevrelerde, farklı şekilde ifadesidir. Mutlak her zaman ve mutlaka mutlaktır, Hakk mutlak olarak hakikattir. Bunun dışındaki her şey, Mutlak'ın dini dünyadaki tezahürleridir.¹⁴⁴

Nasr, 'ancak Mutlak mutlaktır' ilkesini ehemmiyetle vurgular. Bu ilkenin dışında her şey izafidir. Aynı zamanda Schuon'un geliştirdiği 'izafî mutlak' anahtar bir kavram görevindedir. Nasr izafî mutlak kavramını şöyle bir benzetmeyle açıklar: "Bizim güneş sistemimizde güneş bir tane olmasına ve mutlak görünmesine rağmen, aslında o galaksiler açısından bakıldığında birçok güneşten sadece biridir. Diğer çeşitli dinî evrenlerin 'varoluşsal' bilinci olarak başka güneşlerin insanın normal ve doğal durumuna aykırı olan yollarla keşfedilmesi bizim güneş sistemimizi bizim olmaktan çıkarmaz. Bizim güneş sistemimizin merkezi olan güneşimiz dünyamıza hayat veren güneştir; ayrıca o, sıcaklığıyla canlandığımız ve ışıyla aydınlandığımız bir güneş olarak İlâhî Aklın simgesidir."¹⁴⁵ Nasr'ın bu anolojiyle bütün güneş sistemlerinin yani dinlerin var edicisinin aynı kaynak olduğunu diğer dinlerin kaynağa farklı yollardan

¹⁴² Buhari, Tâbir, 10 (Bu hadis Buhari'nin rüya tabirleri kitabında geçmektedir. Bu hadis rüyada beni gören gerçek olarak görmüştür olarak yorumlanmaktadır. Nasr ise hakk kelimesini mutlak gerçeklik olan Allah olarak yorumlamaktadır.)

¹⁴³ Nasr, *Makaleler I*, 31.

¹⁴⁴ Adnan Aslan, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülakat," *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 1, 1997, 178.

¹⁴⁵ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 89; Adnan Aslan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, İsam Yayınları, İstanbul 2010, 147; Nasr, *Makaleler I*, 10.

ulaşmasının bizimkinin varlığını gölgelemediğini anlatmak istemektedir. Nasr'a göre kelam, peygamber, kutsal kitap veya vahyin çeşitli şekilleri olsun hepsi bir dinî evren için mutlaktır. Bununla beraber ancak mutlak mutlaktır. Bu tecelliler izafî olarak mutlaktır.¹⁴⁶

Her dinin merkezinde, ilâhî öz, ousia (öz), nihaî gerçeklik veya boşluk olarak adlandırılan mutlak gerçeğin kendisi vardır. Budistlerin mutlak anlamında kullandığı kelime “o” ya da boşluk anlamına gelen Sunyata’dır. Ondan boşluk veya doluluk olarak bahsedilmesi kullanılan dile bağlıdır. Asıl olan Mutlak’ın mutlak veya sadece Tanrı’nın Tanrı olduğudur. Eğer yalnızca Tanrı’nın kendisi mutlak ise O’nun tüm tecellileri göreceli alana ait olup izafî mutlaktırlar.¹⁴⁷

Nasr, izafî mutlak kavramını şöyle bir benzetmeyle açıklamaya çalışır. Tasavvufta meşhur bir söze göre şarap girdiği kabın rengini alır. Ona göre bu benzetmede şarap ilâhî vahiy, kap ise onun vahyedildiği topluluktur. Alıcı konumundaki toplum yani kap, semadan vahyedilene yani şaraba rengini verir. Ancak bizzat kabın kendisi de Tanrı tarafından biçimlendirildiği için aslında şarabın rengini alan da kap olmaktadır. Mesela Allah İslâm’ı Arapça olarak göndermiş ve vahyedildiği yer olan İbrahimî dünyanın biçim ve rengini kazanmıştır. Aynı şekilde Bo ağacının altında nura kavuşan Buda da gönderildiği dünyanın diliyle konuşmuş, karma ve Sangha’dan söz etmiştir. Geleneksel ekol beşerî kabın vahyedilene rengini verdiğini düşünmekle birlikte Allah’ın daha önceden kabı seçtiğini, onun biçim ve rengini belirlediğini söyler. Yani geleneksel bakış açısına göre her din mutlaktan kaynaklandığı için biçimsel öğeler her dinin kendi evreninde izafî mutlak sınıfına dâhildir.¹⁴⁸

Her din, bir biçim ve öze sahiptir. Mesela İslâm, özü sayesinde büyük bir hızla yayılmıştır. Onun yayılmasını durduran biçimi olmuştur. Özün sınırsız hakları bulunmaktadır. Çünkü Mutlak’tan gelmiştir. Biçim ise izafî olduğundan hakları sınırlıdır.¹⁴⁹

Nasr, çatışan hakikat iddiaları noktasında uzlaştırıcı bir tavır takınır. Mesela Hristiyan ve Müslümanlar arasında en büyük çatışma noktası olan teslis inancını

¹⁴⁶ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 89; Aslan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, 147.

¹⁴⁷ Nasr, *Makaleler 1*, 32.

¹⁴⁸ Nasr, *Makaleler 1*, 32-33.

¹⁴⁹ Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, 24.

tevhitle uzlaştırmaya çalışır. Teslis doktrinini Tanrı'nın Hristiyanlar için murat ettiğini düşünür. Ona göre sonsuz hikmet ve adaletiyle Tanrı, milyonlarca insanın kendisinde kurtuluşu aradığı ve dünyanın büyük dinlerinden olan Hristiyanlığın ve ona inananların binlerce yıldır delalette olmasına izin veremez.¹⁵⁰ Teslis inancı, ilâhî tezahürün esrarı tarafından belirlenen bir Tanrı mefhumudur. Eğer bu esrar Tanrı'da canlandırılırsa teslise ulaşılır. Olaya öz ve form açısından bakılırsa şöyle bir sonuç çıkar: Öz, form Öz olabilsin diye form olmuştur; tüm vahiy, beşerin tanrılaşması için Tanrı'nın beşerleşmesi olgusudur.¹⁵¹

Nasr'ın söylemine yakın bir benzetmeyi de Schoun'da görmekteyiz. “Vaktiyle Çin imparatorlarından biri misyonerlere şöyle demiştir: Eğer Tanrı gerçekten dünyayı kurtarmak istiyorsa niye Çin'i asırlarca karanlıkta bırakmıştır.” Schoun'a göre bu argümandaki mantık, aslında bir dinî mesajın yanlışlığını değil onun biçimsel olarak sınırlı olduğunu gösterir. Hatta Schoun'a göre Tanrı'nın muradı dünyayı başka dinlerle değil de sadece Hristiyanlıkla kurtarmak olsaydı, onun hızını yavaşlatacak İslâm gibi bir dini göndermesi imkânsızdır.¹⁵² Nasr ve Schoun'da gördüğümüz bu tür argümanlar genel kabul gören, ilâhî dinlerin tahrif edildiği anlayışıyla tamamen terstir. Onlara göre dinlerdeki farklılık ilâhî iradenin eseridir.

Nasr bizim genel din anlayışımızda var olan ilâhî olan veya olmayan dinler kategorilerini de reddeder. Ona göre Kur'an'da her topluma bir peygamber gönderildiğinin ifade edilmesi vahyin evrensel olduğunu ve dinlerin farklı dillerle ifade edildiğini göstermektedir. İslâm'ın “ed-dînü'l-fitrah” dediği, peygamberler yoluyla tarihî dinlerde ifadesini bulan “fitrî din”i bütün dinlerdeki ortak din olarak görmek mümkündür.¹⁵³

İslâm'da birbirine benzeyen üç peygamber Hz. Âdem, Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed'dir. Tevhide dayanan ilk din başlangıçtan beri monoteist olan Hz. Âdem'dir. İnsanlık iddia edilenin aksine tevhit inancıyla başlamış fakat tarih boyunca devam eden bozulma ve yenileme devirleriyle çoktanrıcılığa yönelmiştir. Hz. İbrahim ise üç ilâhî dinin doğduğu geleneği temsil eden Samirilerin yani monoteizmin babasıdır. Hz. Âdem'le başlayan evrensel mesaj Hz. Musa'yla seçilmiş topluma özgü kılındı. İlâhî

¹⁵⁰ Aslan, “Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülakat,” 180.

¹⁵¹ Schoun, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, 48.

¹⁵² Schoun, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, 24.

¹⁵³ Aslan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, 146.

irade Yahudilikte somut bir yasa olarak kendini gösterirken Hz. İsa, İbrahim geleneğinin bâtinî yönünü temsil eden manevî bir yol olmuştur. Hz. İsa vahyedilmiş bir yasa ve şariat değil bir yol getirmiştir. İbrahim geleneğinin üçüncü büyük tezahürü olan İslâmiyet bizzat Mutlak'ın tabiatına dayandığı için onun tezahürleri veya inişleri olan, Hristiyanlıktaki baba-oğul ve teslis anlayışına karşıdır. Nasr'a göre Hristiyanlar teslisi tevhidin bir yansıması ve sonucu olarak görmektedirler. Ona göre Yahudilik Hz. Âdem'den başlayan geleneğin yasa ve zâhirî yönünü, Hristiyanlık tarikat ve bâtinî yönünü temsil ederken İslâmiyet hem yasa ve bâtinî yolu hem de şariat ve tarikatı kapsayarak İbrahim geleneğini kendi orijinal birliği içinde bütünleştirmiştir.¹⁵⁴

Nasr, geleneksel ekolün hiçbir zaman hangi din daha iyidir sorusunu sormadığını belirtir. Onlar için en önemli olan şey bir geleneğe ve dinin uygulamasına katılmaktır. Ancak bir kişi bir dini uygulayabilir. Her çeşit eklektisizm ve sinkretizme karşıdırlar çünkü bütün dinler aynı kaynaktan beslendiği için bir dini tamamen yaşamak demek bütün dinleri yaşamak demektir.¹⁵⁵

Nasr, Avrupa'nın ortaçağ sonrasında icat ettiği, kendisini tek uygarlık olarak gören hatta diğer din ve kültür mensuplarını barbar ve gayri medenî olarak düşünen kafa yapısıyla diğer kültürler ve dinler arasında diyalogu zorlaştırmaktadır.¹⁵⁶ Nasr'a göre dinlerin aşkın olduğu bilgisine ulaşmanın yolu Allah bilgisi ve metafiziksel bilgidir. Ona göre bu bâtinî bilgi ancak geleneksel ekolün metafizik bilgileriyle ulaşıldıkları sezgileriyle fark edilebilir. Bundan dolayı dinî çeşitlilik meselesinde bu ekol söz söyleyecek nitelikte bir otoritedir.¹⁵⁷

2.2.2. İlk ve Son Din İslâm

Nasr'a göre her sahîh din Allah'tan gelir ve insanı dünyadan kurtarıp cennetin kapılarını açacak bir doktrin ve bir metot içerir. Nisbî ile mutlak arasındaki yani insan ile Allah arasındaki münasebet İslâm'ın ve bütün dinlerin özünü oluşturur. Yalnız her din hakikatte aynı özden beslendikleri halde insan ve Allah arasındaki ilişkinin özel bir yönüne önem verir. Bir dini bütün yönleriyle yaşamak tüm dinleri yaşamak demektir.

¹⁵⁴ Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, 37-39.

¹⁵⁵ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 90-91.

¹⁵⁶ Nasr, *Makaleler I*, 38.

¹⁵⁷ Nasr, *Makaleler I*, 34.

Ancak Nasr, senkretizme kesinlikle karşıdır ve tehlikeli bulmaktadır. Ona göre böyle bir uygulama insanı Allah'a bağlayan vahy edilmiş formların yıkılması anlamına gelmektedir.¹⁵⁸

İslâm'da insan ve Allah arasındaki münasebet ne Mutlak'ın tenezzülü, tezahürü veya bedenleşmesine ne de insanın günahkâr tabiatına vurgu yapar. İslâm insanı fitrî ilk tabiatı, Allah'ı da kendi mutlak gerçekliği içerisinde mülâhaza eder. Mesela Budizm, hiçliğin tezahürü olan Buda'nın kendisine vurgu yaparken, Hristiyanlıkta Hz. İsa'nın şahsı merkezi öneme sahiptir. Ancak İslâm'da Allah'ın bizzat kendisi dinin merkezi gerçeğidir.¹⁵⁹

Nasr, İslâm'ın insanı, vahye ve dine ihtiyaç duyan, yeryüzünde Allah'ın temsilcisi, O'nun isim ve sıfatlarının tecellisi olan teomorfik bir varlık olarak kabul ettiğini düşünmektedir. İnsanın teomorfik olduğu inancı asla antropomorfizm değildir. İnsan kendisine emanet olarak verilen akıl, irade ve kelâm gibi ilâhî sıfatlarla teomorfik bir varlıktır.¹⁶⁰

İslâm'a göre aklın mahiyeti tevhit gerçeğini kavramak ve tek bir mutlak gerçeklik olduğunu anlamaktır. Nasr'a göre akıl "Allah'ın mutlak tabiatını ve O'nun dışındaki her şeyin nisbîliğini anlamaktan ibarettir."¹⁶¹

İradenin mahiyeti mutlak ve nisbî arasında özgürce seçim yapabilmektir. İnsan teomorfik bir varlık olarak gerçekte Allah'a ait olan irade hürriyetini paylaşır. Eğer seçimde bulunmak sorumluluğu insana ait olamazsa dinî inanç hiçbir anlam ifade etmeyecektir.¹⁶²

Nasr'a göre kelâm varlığımızın ve ne olduğumuzun en açık tezahürüdür. İslâm'da kelâm bütün ibadetlerin özellikle namazın merkezine yerleştirilmiştir. Namazın özü olan dua ise Allah'ı anarak ve yakarış olarak kelâmın gücünü kullanmaktır.¹⁶³

Nasr'a göre özel anlamda İslâm, Kur'an vasıtasıyla vahy edilen din anlamına gelse de genel anlamda dini karşılar. Müslüman kelimesinin üç çeşit kavrama seviyesi vardır. İlk olarak, ister İslâm'a mensup ister diğer dinlere mensup olsun ilâhî vahyi

¹⁵⁸ Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, 18-19.

¹⁵⁹ Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, 19-20.

¹⁶⁰ Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, 20-21.

¹⁶¹ Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, 22.

¹⁶² Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, 22-23.

¹⁶³ Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, 23.

kabul eden herkes Müslüman yani Allah'a teslim olmuştur. İkinci olarak, tabiat kanunlarına uyan evrenin bütün varlıkları ilâhî iradeye teslim noktasında Müslümandır. Üçüncüsü ise hayatının her alanında ilâhî iradeye uygun yaşayarak tabiata benzeyen ermiş (veli) insana tekabül eder. Ermiş insan tabiatın aksine bilinçli bir şekilde teslim olmuştur. Böylece o tabiatın koruyucusu ve manevî mukabilidir.¹⁶⁴ Bu makam geleneksel İslâm'da en yüksek düzey olan ârifler makamıdır. Arifin bilgisi ve ilmi, merak veya analitik akıl yürütmelerden uzak tabiatla bir ve onu özden kavrayan bir anlamadır.¹⁶⁵

İslâm insanı, evreni ve eşyanın tabiatını içine alan genel bir kavramdır. Bunun sonucu, yalnızca tanrının bir olduğu anlamına gelmeyen daha geniş bir anlamı olan Tevhid inancıdır. Tevhid, Mutlak'ın tabiatıyla ilgili metafiziksel bir kabul olmakla birlikte insanın ve her varlığın derin birliğini gerçekleştirmenin metodudur. Sosyal planda tevhit, ümmet olma bilincini ifade ederken, bilim ve sanat alanında ise kutsal olan veya olmayan ayrımı yapmadan dindışı hiçbir alan olmadığını vurgusudur.¹⁶⁶ İslâm sanatının temelinde var olan birlik fikri soyutlanma olarak kendini göstermiş bu fikir ancak imalarla kendini göstereceği için hiçbir somut simge barındırmamıştır.¹⁶⁷

Tek bir tevhit doktrinine dayanan İslâm dini ve diğer dinler her zaman var olanı yeniden tasdik ederek ebedî *sophia*'ya, *religio perennis*'e dönüşü ifade ederler. Nasr'a göre, Allah her peygamber gönderişinde farklı gerçekler değil, temel gerçek olan tevhidin farklı ifade ve biçimlerini indirmiştir. İslâm İbrahimî gelenek içerisinde doğrulanan, tevhidin gerçekleşmesi için kelâm, irade ve akıldan unsurlara dayanan ilk gerçeğin yeniden tasdikidir.¹⁶⁸ İslâm medeniyeti diğer bütün geleneksel medeniyetlerin bakış açısına sahiptir. Peygamberin getirdiği vahiy, Âdem'in ve İbrahim'in aslî dinidir; yüzyıllardır süregelen kadîm birliğin yani vahdetin ihyasıdır. İslâm kelimesi ise ilahî iradeyle bir veya barış içinde olmak, teslim olmak, boyun eğmek anlamlarına gelir.¹⁶⁹

Tasavvuf geleneğinin meşhur üçlemesi şariat, tarikat, hakikat Nasr düşüncesinde de yer almaktadır. Ona göre İslâm bütün ilme kutsal gözüyle bakar ve bu ilmi üç

¹⁶⁴ Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, 30-32.

¹⁶⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, (Çev.: Nabi Avcı, Kasım Turan, Ahmet Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul 2015, 21-22.

¹⁶⁶ Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, 32-34.

¹⁶⁷ Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, 23.

¹⁶⁸ Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, 37.

¹⁶⁹ Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet* s.20.

anlayışla öğrenir. Şeriat, her Müslümanın ulaşabileceği fıkıhçıların gelenek ve içtihatla açıkladıkları özü Kur'an olan öğretilerdir. Müslümanların toplumsal ve dinî hayatlarının tümünü kapsar.¹⁷⁰ Şeriat ilâhî iradenin toplumdaki yansımasıdır. Nasr, İslâm'da tek yasa koyucunun Allah olduğunu düşünür ancak şeriat kökleri değişmeyen bir ağaç gibidir. Dalları büyüyebilir, farklı şartlara göre uyarlanabilir.¹⁷¹ Tarikat ya da Allah'a giden yol, kendine özgü isimleri, kaideleri ve değerleri olan bir birliktir. Tüm tarikatlar Kur'an'ın batınî boyutuna ve peygamberin manevî örnekliğine dayanan, silsile şeklinde devam eden sürekliliğe sahiptir. Aynı zamanda bu tarikatın sahipliğinin göstergesidir.¹⁷² Hakikat ise bu iki yaklaşımın özünde olan¹⁷³ gerçekliktir. Tasavvufun en büyük gayesi, en aydınlatıcı ve birleştirici bilgi olan Allah'ı yani Hakkı bilmektir. Hakikat insan hayatındaki tüm kesinliklerin kendinden doğduğu ilk kesinliktir.¹⁷⁴

İslâm ilk din olduğu gibi aynı zaman da son dindir de. Hz. Muhammed'le peygamberlik dairesi tamamlanmış, tarih de bunu ispatlamıştır. Peygamberlik dairesi içinde bu son din olma özelliği ona, diğer medeniyetlerdeki kendi anlayışına uygun her şeyi benimseme ve sentez etme gücünü kazandırmıştır. Nasr'a göre İslâm her şeyi bir öz ve maddeye çevirerek değil, her toplumun yerel özelliklerini kendi bakış açısında birleştirerek korur ve bütünleştirir. Nasr, bu fikrine örnek olarak İslâm'ın Grek panteonuyla ilgilenmemesine karşılık Aristoteles ve Pythagoras mektebinin hikemî yönüne ilgisini, Zerdüştlük'ün düalizmine ilgi gösterilmemesine karşılık, meleklerle ait inancının Sühreverdi tarafından İslâm felsefesiyle bütünleştirmesini gösterir. Nasr'a göre İslâm kendinden önceki dinlerin tüm hikemî yönlerini kabul ederek almış ve kendi dünya görüşüne dönüştürmüştür.¹⁷⁵ Nasr'a göre İslâm kâdîm geleneklere köklü bir tevhîdî bakış açısı ve ilâhî iradeye teslim olma bilinci ekleyerek Atina'da ve İskenderiye'de kaybolan ilim ateşini yeniden yakmayı başarmıştır.¹⁷⁶

¹⁷⁰ Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, 26.

¹⁷¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, (Çev.: Şehabeddin Yalçın), İz Yayıncılık, İstanbul 2012, 67.

¹⁷² Seyyid Hüseyin Nasr, *Gülşen-i Hakikat*, (Çev.: Nurullah Koltas), İnsan Yayınları, İstanbul 2015, 223.

¹⁷³ Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, 26.

¹⁷⁴ Nasr, *Gülşen-i Hakikat*, 51-52.

¹⁷⁵ Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, 39-41.

¹⁷⁶ Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, 24.

2.3. VARLIK

Asıl itibariyle Nasr'ın düşünce dünyasının temelini varlık anlayışı oluşturmaktadır. Varlığın nasıl anlaşıldığına bağlı olarak, gelenek, medeniyet, bilgi, kutsal kavramlarının birbiriyle ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Nasr'ın dünya görüşünün oluşmasında İbn Arabî ve Molla Sadra'nın varlık anlayışının etkileri görülmektedir.

Nasr'a göre, İbn Sînâ ve ondan sonra gelen İslâm düşünürlerinin varlıkla ilgili görüşleri Batı'nın skolastik filozoflarından oldukça farklıdır. Batıda varlığın manevî görüşü giderek kaybolarak, sadece dışsal tecrübeye ve empirik felsefelere dönüşmüştür. İslâm dünyasında ise saf varlığın manevî ve içsel olarak tecrübe edilmesi fikrine dayandığı için, felsefe daha çok varlık denizine yani irfana, "hikmet-i zevkiye"ye dalmıştır.¹⁷⁷

Nasr'a göre, bu hikmeti inşa eden ilk düşünürler İbn Sînâ ve Fârâbî'dir. Bu iki filozof hem İslâm dünyasında hem de Batı'da varlık çalışmalarının temelini atmışlardır. Ona göre İbn Sînâ'nın metafiziği varlık ve varlıkla ilgili özelliklerin incelenmesine dayanır hatta ona varlık filozofu da denilebilir. Bir şeyin gerçek olması onun varoluşuna bağlı olduğu gibi, bir şeyi bilmekte onu nitelikleriyle birlikte varlık zincirindeki yerini bilmektir. Nasr, İbn Sînâ'nın saf varlığı yani Allah'ı varlık zincirinin başı olarak değil de evrenin önünde yani aşkın olarak tasavvur ettiğini düşünmektedir. Nasr'a göre bu görüş yalnız İbn Sînâ'nın değil bütün İbrahimî geleneğe mensup dinlerin ve Yunan felsefesinin ilkelerini tek tanrıci olarak formüle eden filozofların da görüşüdür.¹⁷⁸ İbn Sînâ, varoluş ile mahiyet, zorunluluk, olasılık ve imkânsızlık arasında temel ayrımlar yapmıştır. İbn Sînâ'dan sonraki dönem batıda ontolojiye olan ilginin azaldığı, kelamın ilâhî zat ve varlığı ihmal edip sadece Allah'ın iradesiyle ilgilenen konumuna geldiği bir dönemdir.¹⁷⁹

Nasr'a göre İbn Sînâ'dan sonra varlık problemine canlılık ve farklı bir bakış açısı getiren düşünür Sühreverdî'dir. Sühreverdî varoluşu asıl gerçeklik olan mahiyete eklenmiş bir araz olarak tanımlayarak, uzun zaman birçok kişi tarafından benimsenen özcü bir metafizik meydana getirmiştir. Şüphesiz Nasr'ın varlık anlayışında en önemli etki Molla Sadra'ya aittir. Ona göre İslâm'ın en geniş ve sistematik varlık felsefesini

¹⁷⁷ Nasr, *Makaleler II*, 45.

¹⁷⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, (Çev.: Ali Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul 2013, 40-41.

¹⁷⁹ Nasr, *Makaleler II*, 46.

Molla Sadra geliştirmiştir. Sadra'nın metafiziği üç ilkeye dayanır: Birlik, varlık dereceleri ve varlığın önceliği. Bu felsefeye göre varlık nihaî anlamda varlığın ve onun tecellilerinin tecrübesine dayanır. Bu tecrübeye de varlığın (Allah'ın) verdiği evrensel akıl -ki bu Nasr'a göre gelenektir- ile ulaşılır.¹⁸⁰

İslâm felsefesinde vücut-varlık, bir şey hakkında aracılığı ile bilgi verilebilen imkân veya her şeyi etkileyen şey olarak tarif edilip, varoluş yalnızca varlık karşısında ele alınarak varlık tüm var olanların üstüne yerleştirilmiştir.¹⁸¹ Vücut ve varoluşu birbirinden ayıran şey mahiyet ve özdür. Madde sınırlama, form ise var olanı bizzat varlığa bağlayan bağdır. Nasr'a göre vücut ve mahiyet evrensel var oluşun iki kapısıdır. Mümkün olan tüm varlıklar bu iki kapı arasında bulunurken kapılardan birinin ardında yokluk, diğerinin ardında ise Vacibü'l-Vücut bulunur. Nasr'a göre varlıktaki bu kutuplaşma Hinduizm'de purusa-praktti, Zerdüşlükte hayır-şer, Sühreverdîde ışık-karanlık, tasavvufta al-Hakk-ayanü's-sabite olarak sembolize edilmiştir. Bunların hepsi aslında farklı gerçeklik alanlarındaki aynı kutuplardır. Nasıl ki 100 sayısı 90 ve 10'un toplamı olduğu halde 90 ve 10'un sahip olmadığı özelliklere sahiptir. Yani bu 100 sayısının mahiyetidir. Aynı şekilde tüm nesneler varoluşları bakımından birlikte, ancak mahiyetleri açısından ayırırlar.¹⁸²

Sadra'nın varlık ile ilgili ilk önermesi ise onun apaçık olduğudur. Bir ağaç denildiği zaman ağaç keşfedilebilir ve somut bir varlık alanı içinde kendisini bilişsel olarak bize sunmaktadır. Ağacın varlığının anlamını açıklama gereği duymayız. Etrafımızdaki varlıkları bilmenin en basit yolu budur ve burada bir problem yoktur. Önümüzdeki ağacın var olduğunu söylediğimizde bu söz ağacı diğer varlıklardan ayıran bir yargı içermez.¹⁸³ Varlık dünyadaki sıfatların kaynağı olduğundan sıfatlar “dır” sözcüğüyle anlatılabilir. “Ağaç yeşildir” derken onun yok olmadığını veya beyaz sıfatına sahip olmadığını söylemiş oluruz. Bu sıfatlar varlığın bir yönünü ifade etse de varlığı varlıkta bulunan sıfatlarla kanıtlamak anlamsızdır.¹⁸⁴

Varlığı mantıksal olarak tanımlamak yani cins veya fasl gibi ayırt edici özellikleriyle tanımlamak da benzer güçlükler çıkarır. Mesela insanı akleden hayvan

¹⁸⁰ Nasr, *Makaleler II*, 47-48.

¹⁸¹ Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, 266-267.

¹⁸² Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, 268.

¹⁸³ İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, (Çev.: Nurullah Koltas), Klasik Yayınları, İstanbul 2015, 87-88.

¹⁸⁴ Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, 267.

olarak tanımlarsak onun hayvan cinsine ve akıllı özelliğine atıfta bulunuruz. Burada cins insanın ait olduğu kategoriyi fasl ise ona özgü ayırt edici özelliğini gösterir. Ancak varlık ne cins ne de fasla sahiptir. Yani hayvan olmak ağaç veya taş olmak imkânını dışarıda tuttuğu için varlık cins ve fasl olamaz. Sezgisel olarak varlığın dışında hiçbir şey mevcut değildir ve var olan her şeyin temeli olan varlık hiçbir şeyi dışarıda bırakmaz. Kalın'a göre Sadra'nın ulaştığı sonuç şudur: Vücut bütün varlıkları kapsayan en genel şey olduğundan onun cins, fasl ve tarifi yoktur. Yani varlığı kendinden başka şeylerle açıklamak yanılgıdır. Zira varlık onlardan daha apaçıktır.¹⁸⁵

Molla sadra öğretisinin en çarpıcı özelliği var olanla değil varlığın fiiliyle ilgilenmesidir. Batı skolastiği ise varlıkla değil, eşyayla ilgilenmiş varlık bireysel varoluşa indirgenmiştir. Çünkü eşyanın mahiyeti kendisinde varoluş barındıran gerçeklik değil zihnî soyutlamalardır.¹⁸⁶ Zihin tarafından varlığın gerçekliği olarak anlaşılan şey onun temsili halidir.¹⁸⁷

Nasr'a göre İslâm metafiziğinde gerçeklik ilkedir ve ilke de varoluşun kaynağıdır. Saf varlığı ancak yokluk anlayabileceği gibi ilkesel gerçekten ilk beliren şey yaratmanın kaynağı olan varlıktır. Saf varlıktan ilk çıkan şey Rahmân'ın nefesidir.¹⁸⁸ Nasıl ses ağızdan çıkmadan önce ayrılmamış kelimeler insanın nefesiyle ayrışır ve farklı biçimlerde ortaya çıkarsa Rahmân'ın nefesi de alfabenin harfleri gibi olan ana imkânları varoluş sahnesine çıkarır. Aynı şekilde nasıl insan nefesi sürekli büzülme ve genişleme döngüsüyle sesi konuşmaya dönüştürür ise kâinat da sürekli oluş ve yok oluş içerisinde. Her an yenilenen bir tecelli vardır.¹⁸⁹ Rahman'ın nefesi kâinatın cevherini oluşturan akıl ve evrensel varoluştur. Bu varoluş mertebeleri beş tanedir:¹⁹⁰ İnsanî ve bedensel biçimler dünyası en-nâsût, hayâl ve benzerlikler dünyası el-melekût, biçim ötesi manevî varoluş dünyası el-ceberût, ilâhî mahiyet dünyası el-lâhût ve bütün bunların üstünde tüm belirlemeleri aşan İlâhî Zât el-hâhût'tur.¹⁹¹

Nasr'a göre İslâm filozofları “vücut”, “huzur” ve “şuhûd”un birliğine inanarak gerçekliği varlık, bilgi, bilinç ve varoluş olarak görmüşlerdir. Aslında varlığın ne kadar

¹⁸⁵ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 88-89.

¹⁸⁶ Nasr, *Makaleler II*, 48.

¹⁸⁷ Kalın, *Varlık ve İdrak*, 90.

¹⁸⁸ Nasr, *Makaleler II*, 49.

¹⁸⁹ Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 144.

¹⁹⁰ Nasr, *Makaleler II*, 49.

¹⁹¹ Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 145; Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, 92.

farkında isek o kadar çok varlığı idrak edebiliriz. İnsan ne kadar çok var olursa o kadar çok evreni idrak edebilir. Modern varoluşçuluk kendisini bireysel insanın varoluşuyla sınırlayıp kişinin ölümüyle de bunun son bulacağını düşünürken, İslâm felsefesi doğal ölüm veya manevî ölüm arasında fark olmadığını hatta daha yoğun bir varoluş derecesine giriş kapısı olduğunu düşünmektedir. Manevî hayatın anlamı olan yok olma (fenâ) aslında yok olma olmayıp, ilâhî olan en yüksek varlık düzeyinde yaşamak demektir. Manevî ölüm insan varlığını artıran bir süreçtir.¹⁹²

Bütün bu açıklamaların ışığında Nasr, Molla Sadra'nın varlık teorisini kabul eder. Varlığın kendi dışında tanımlanamaz olduğu çünkü “dış” diye bir şey olmadığı ve her şeyin varoluş ve nitelikleriyle mutlak gerçeklik olan İlâhî Zat'a bağlı olduğu sonucuna ulaşır. Varlık zihinsel kavramlarla tanımlanamaz ancak yokluk (fena) tadılırsa o kapıya ulaşılabilir.¹⁹³

2.3.1. Allah

Nasr'a göre Allah gerçekliktir. Modern çağda Batılıların duyulara ve tecrübeye dayanan epistemolojisi, gerçekliği sadece duysal hislerle algılanan dünyaya indirgedikleri, metafizik bilgiyi vahiy ve akıldan kopardıkları için Allah'ı gerçeklik alanının dışında bırakmışlardır. Batılı insan tanrısal bir şeye inanmaya devam etmektedir fakat bu tanrının bir gerçeklik olarak kabul edilmesi onların empirik dünya görüşüyle örtüşmemektedir.¹⁹⁴

Nasr'a göre insan Allah'ı gerçeklik olarak görmek imkânına sahip ve Mutlak'ı olduğu gibi kavrayacak bir özelliğe yaratılmıştır. Fakat bu bilgiyi elde edebilmek için metafizik bilginin kaynakları olan vahiy ve akla ihtiyacı vardır. Aklın bulunduğu yer olan iç benliğe vahiyden gelen nurla birlikte ulaşırsa, nihaî gerçeklik olarak Allah hakkında doğru metafizik bilgiye ve bu bilginin ışığında bir perde olarak görme bilincine ulaşılır. Nasr, Allah'ın zatına ilişkin metafiziksel bir öğreti oluşturmak gerektiği, bunun ise perde öğretisiyle mümkün olabileceğini düşünmektedir. Bu perde İslâm'da hicap, Hinduizm'de maya olarak önemli bir rol üstlenmiştir. Bu öğreti “aynı anda hem tanrısal ilkeyi göreceli olarak izhar eden, hem de o ilkeyi bir perde olan

¹⁹² Nasr, *Makaleler II*, 49.

¹⁹³ Nasr, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, 271.

¹⁹⁴ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 15-16.

tecelliyle örten yaratıcı bir güçtür.”¹⁹⁵ Perde öğretisi Hinduizm’deki maya doktrinine oldukça benzemektedir. Varlık düzeyde daha yüksekte olan, kendisinden aşağı seviyede ne kadar hakikat varsa hepsini kapsar. Ancak aşağıda bulunan yukardakiyle aynı varlık mertebesine sahip değildir. Nasıl ki renkli bir cam güneş ışığının tamamen yansıtmasa da içeriği belli ölçüde aydınlatacak kadar ışığa izin verir, öyle ki her varlık mertebesi kendi üzerindeki mertebeden perdelendiğinde yine de kendinden yukarı olandan bir iz taşır. Asıl olan bâtını gördükten sonra bâtının ışığında zâhiri görebilmektir. Bu ancak kendi merkezimize ulaşp içerideki perdeleri kaldırabilir, içselleşir ve basiret elde edebilirsek olur.¹⁹⁶

Nihaî gerçeklik olan Allah en yüce zat olmakla birlikte hem varlık-üstü ve varlık hem de Zât ve sonsuz özdür. Allah zamir olanın ötesinde hem o hem bu, her şeyin kaynağı olan öz, onun dışındakilerin araz olduğu cevher ve gerçek anlamda tek, varlık kategorisinin üzerinde olan birdir. Allah gerçeklik olarak aynı anda mutlak, sonsuz yani en mükemmeldir.¹⁹⁷

Nasr’a göre Batılıları en çok rahatsız eden teolojik problem teodisedir ve teodisenin asıl sebebi, Allah’ın sonsuz ve tek mümkün olduğu inancının eksik olmasıdır. Bu sonsuzluk matematiksel anlamda değil metafiziksel anlamda tüm evrensel imkânların hatta evren-üstü imkânların da içinde bulunduğu gerçekliktir. Nasr, bu problemi aşmak için “kendi zıddının imkânı da dâhil her türlü imkânın tecellisi ve beşeri düzlemde kötülük olarak görünen her şeyin ötesindeki varlık olarak Allah ile iyi isteyen zat olarak Allah arasında kesin bir ayrım yapmanın zorunlu” olduğunu düşünür. İlâhî sonsuzluk öğretisi, bu dünyanın niye eksik ve sınırlı olduğunu anlamayı sağlar. İlâhî olan her imkânı kendinde taşır; bunların arasında kendi zıddının imkânı da vardır.¹⁹⁸

Nasr, perde öğretisi, gerçeklik ve varlık derecelerine ilişkin bu ilâh anlayışının canlandırılması gerektiğini savunur. İlahiyatta sıkça kullanılan yaratıcı yaratılan

¹⁹⁵ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 16-17.

¹⁹⁶ Nasr, *Gülşen-i Hakikat*, 70-71.

¹⁹⁷ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 17.

¹⁹⁸ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 18-19.

sınıflandırmasının bizi ancak imanla giderilebilecek ikilemlere, gerçeklik olarak dünyayla başlamanın ise şüphecilğe götüreceğini düşünür.¹⁹⁹

2.4. İNSAN

Batı bilgiyi, sadece duyularla algılanan niceliksel alana indirgediği için vahiy ve entelektüel sezgi onların bilgi kaynakları arasında değildir. Bilginin kutsallıktan uzaklaşması varlığın zirvesi olan, medeniyetlerin itici gücü insanı özünden uzaklaştırmıştır. İnsan varlık hiyerarşisinde halife konumundadır.

Nasr, modernizmi ve onun tezahürlerini anlamak için insan anlayışını kavramanın zorunlu olduğunu, modern insanın kendisini nasıl gördüğünü yani Allah karşısında dünyayı nasıl telakki ettiğini incelememiz gerektiğini söyler. Modern insan kendini semadan bağımsız, kendi kaderinin tek hâkimi, dünyevî fakat dünyanın efendisi olarak görmektedir.²⁰⁰

Nasr, medeniyeti oluşturan diğer unsurlarda olduğu gibi insan anlayışında da gelenek ve kutsalın merkezinde olan insan tipinden bahseder. O insanı iki gruba ayırır: *Homo Islamicus* ve *Prometeyen* insan: *Homo Islamicus* hem Allah'ın kulu, hem de O'nun yeryüzündeki halifesidir. O yeryüzünde idare sahibidir; fakat bu idare hakkı onun bizzat kendi varlığından değil Allah'ın halifesi olması hasebiyledir. Bu yüzden Allah'a karşı bütün mahlukâtın sorumludur ve Allah'ın yarattıkları için bir rahmet kaynağıdır.²⁰¹ Nasr'ın *Homo Islamicus* 'u geleneksel insandan başka bir şey değildir. O Allah'ın yeryüzündeki halifesi olması hasebiyle kendisinden daima haberli olduğu düşünce ve fiillerinde merkezi hedef alan bir daire içinde yaşar.²⁰²

İnsan konuşan ve düşünen bir hayvan olmayıp Allah'ın ruh ve nefis sahibi bir mahlûkudur. *Homo Islamicus*, yaratılanların en şerefli olduğu için, içinde bitki ve hayvan tabiatları olsa da kesinlikle daha aşağı bir hayat formundan türememiştir. İnsan her zaman insan olmuştur. İslâm'ın insan anlayışı, insanın dünyevî ihtiyaçlara sahip bir

¹⁹⁹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 22-23.

²⁰⁰ Nasr, *Makaleler II*, 81.

²⁰¹ Nasr, *Makaleler I*, 82; Nasr, *Makaleler II*, 82.

²⁰² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 171.

varlık olarak yeryüzünde yaşadığını kabul eder, ama onun salt dünyevî bir varlık olmasını ve ihtiyaçlarının da dünyayla sınırlandırılmasını reddeder.²⁰³

Homo Islamicus, tahlil yapabilen bir muhakeme kapasitesine sahiptir, ama onun zihnî kapasiteleri bununla sınırlı değildir. O “Kendini bilen rabbini bilir”²⁰⁴ hadisi gereğince mârifetullahın anahtarı olan iç benlik bilgisine de sahiptir. Onun sahip olduğu bilinç haricî veya maddî bir şey değil, bilakis Allah’tan gelmektedir ve ölüm gibi arızî bir şeyden etkilenmeyecek kadar derindir.²⁰⁵

Homo Islamicus bu dünyada yaşıyor olmasına rağmen asıl vatanından uzakta olduğunun farkındadır. Bu yolculukta onun kılavuzu, asıl vatanından, yani Kaynak’tan gelen mesajdır; bu mesaj onun şariat ve hakikat açısından bağlı olduğu vahiyden başka bir şey değildir.²⁰⁶

İnsan, ne tutmaya elverişli iki eli olduğu, ne de zor matematiksel işlemleri çok kısa bir zamanda yapabilecek hesap makineleri imal edebildiği için insandır.²⁰⁷ Nasr’a göre İhvan-ı Safa’da geçen hayvanlarla ilgili bir risalede hayvan krallığının üyeleri, cin kralına insanın kendilerine yaptığı zulümden şikâyetle bulunur. İnsanın onları yük hayvanı olarak kullandığını, sütlerini içtiğini, etlerini yediğini ve onları sömürdüğünü belirtirler. İnsan savunmaya çağrılır. O da evler ve şehirler kurduğunu, sayıları düzenlediğini, ilimleri ve sanatları geliştirdiğini söyleyerek üstünlüğünü ispatlamaya çalışır. Hayvanlar ise bunu altıgen kovanlar yapabilen bir arının bile becerdiğini söyleyerek hayvan krallığında bu kapasiteye sahip birçok hayvan olduğundan bahsederler. Ancak insan Allah’ın yeryüzündeki temsilcileri olduğunu söyleyince, hayvanlar insanın kendilerine hükmetmeye yönelik iddiası önünde boyun eğdiler.²⁰⁸ O yeryüzünde idare sahibidir aynı zamanda da rahmet kanalıdır; çünkü bu idare hakkı onun bizzat kendi varlığından gelmemektedir; zira o bütün mahlûkat önünde Allah’ın halifesidir.²⁰⁹ Allah Bakara sûresi 30. âyette yeryüzünde bir halife yaratacağını belirtmektedir. Âyetteki “halife” kelimesi belirsiz kullanılsa da bunun genel olarak

²⁰³ Nasr, *Makaleler II*, 82.

²⁰⁴ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, II, 309 (Seyyid Hüseyin Nasr’ın hadis olarak sıkça kullandığı bu sözün zayıf bir rivayet olarak kabul edildiği görülmektedir.)

²⁰⁵ Nasr, *Makaleler II*, 82.

²⁰⁶ Nasr, *Makaleler II*, 83.

²⁰⁷ Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, 26.

²⁰⁸ Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, 26-27.

²⁰⁹ Nasr, *Makaleler I*, 82, *Makaleler II*, 82.

insana, özelde peygamberlere raci olduğu açıktır. İnsan halife kılındığına göre ona birtakım işler, sorumluluklar verilmiş, Allah'ın sıfatları olan ilim, irade, kudret özellikleriyle donatılmıştır. Bu üç gücü de ancak akıl ve kitabın desteğiyle kullanabilir.²¹⁰ Halife insan öteki dünyayla yeryüzü arasındaki aracı rolünün ve dünyevî alanın ötesine uzanan kemâl yolculuğunun bilincindedir. Böyle bir insan için hayat anlam yüklüdür ve kâinat kendilerine hitap edebileceği varlıklarla doludur.²¹¹

Geleneğin insan anlayışı, mükemmelliğin kaynağı olan ulûhiyetin ve kozmik varlık imkânlarına sahip olan arketipsel gerçekliğin tam ve eksiksiz yansıması olan kadîm insan düşüncesine dayanır. İnsan aynı zamanda evrenin küçük bir modelidir, çünkü o kendileri âlem olarak tezahür eden temel varlık alanındaki yansımasıdır.²¹²

Tabii ki her geleneğin insana ilişkin metafizik doktrini farklıdır. Bazı gelenekler daha çok ilâhîleştirilmiş bir insan varlığından söz ederken, diğer bazıları ulûhiyetin lehine olarak bu bakış açısını reddetmişlerdir. Bazı geleneklerde, onu kadîm mükemmelliğinden düşmüş haliyle betimlemişlerdir.²¹³ Geleneksel öğretilerin, yeryüzündeki varlıkların insandan önce yaratılmış olduklarını bildikleri halde insanın yaratılışının önceliği olduğuna ve yeryüzünde ortaya çıkışının bir yükselişin sonucu değil, bir inişin sonucu olduğuna inanmaları kayda değer bir noktadır.²¹⁴ İnsan yeryüzünde yalnızca manevî ve zihnî özellikleri itibariyle, beden yönünden de Mutlak olanı yansıtan merkezî ve bütünlük sahibi bir varlık olarak öylece ortaya çıkmıştır. Halife insan kendisini Batı'nın empoze ettiği evrim görüşünün aksine birçok dünyadan geçerek merkezi ve ilâhî formda yeryüzüne geliş olan gerçekliğin düşüşü olarak görmüştür. Halife insan daima insandır.²¹⁵ Bir gün, Hz. Ali'ye, Âdem'den önce neyin var olduğu sorulmuş; o da peygamberin öğretileri uyarınca, 'Âdem' cevabını vermiş ve bu soruya kıyamete kadar cevap verecek olsa 'Âdem' diyeceğini ilave etmişti. Nasr'a göre bu sözün altında yatan anlam insanın herhangi bir evrim geçirmediği, hiçbir 'insan öncesi' nin bulunmadığıdır.²¹⁶

²¹⁰ Hüseyin Atay, "Allah'ın Halifesi İnsan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, cilt: 18, 1970, 71-80.

²¹¹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 172.

²¹² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 177.

²¹³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 179.

²¹⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 185.

²¹⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 185.

²¹⁶ Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, 80.

Homo Islamicus'un tersine *prometeyen* insan bu dünyanın yaratığıdır ve yeryüzünde kendini evinde hisseder. Böyle bir insan için hayat içinde gezinip neyi isterse özgürce alabileceği bir pazar yeri gibidir.²¹⁷ Kendini Allah'a karşı isyan içinde görüp kendisinin ve diğer insanların kaderinin mutlak hâkimi olarak düşünen ve yeryüzünde sınırsız enerji ve güce sahip olduğunu zanneden *prometeyen* insanın yol açtığı şey dengesizlik ve kaostur.²¹⁸

Toynbee *prometeyen* insan konusunda Nasr'dan farklı düşünmektedir. *prometheus* meydan okuma-tepki deviniminde bir atılımı simgeler. *Prometheus*, yasak ateş gücünü insana vererek despot Zeus'a başkaldırdıktan sonra, onu insanlığın sürekli gelişmesine izin vermeye ikna eder. Bu mit Ortaçağda Hristiyan eğilimlerin de katılmasıyla birlikte, *prometheus*'un Tanrı'ya başkaldıran biri olarak değil, yaratılıştaki O'nun ortağı olarak görülmesi sonucunu doğurmuştur. On beşinci yüzyıl minyatürlerinde *prometheus* ilkin evren küreleri arasından elde meşaleyle geçer ve cennetteki hareketsiz insanı canlandırır. Burada *prometheus*'un ateşi tam anlamıyla hayat veren bir güç olarak gösterilmiş, ama aynı zamanda bilgi ve entelektüel merakın ateşi olmak gibi simgesel bir anlamı da vardır.²¹⁹ Toynbee, Nasr'ın aksine *Prometeyen* insanın bilgi ve merak ateşini yakarak insanı harekete geçirdiğini, medeniyet atılımı gerçekleştirmesine yardım ettiğini savunur.

2.4.1. Rönesans'ın Doğurduğu İnsan: Hümanizm-Bireycilik

Hümanizm'in köklerini Antik Yunan'a kadar götürmek mümkündür. Filozoflar tarafından varlık üzerine yapılan tartışmaların temeline insan yerleştirilmiş, daha çok etik ve siyaset felsefesine dikkatlerin toplandığı tartışmalara da hümanizm hakim olmaya başlamıştır.²²⁰ Rönesans'ın ilk adımı, statik din yapısı içinde görevi belli olan ortaçağ insanının tersine, benliğini bulmuş, kişiliğini ortaya koymuş insanı ortaya çıkarmaktır. Hümanizm çağı da böyle bir gelişmenin, böyle bir kültür atmosferinin ürünüdür. Artık genel bir statik yapıdan çıkıp kendi kendine kalan insan, ne olduğunu sormuş, bu da insan ile ilgili araştırmalara yol açmıştır. Bu çalışmaların sonunda

²¹⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 173.

²¹⁸ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 68.

²¹⁹ Toynbee, *Tarih Bilinci*, 143.

²²⁰ Tuncay İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, 36-37.

Rönesans düşüncesi, doğal ve gerçek insanı bulacaktır.²²¹ Rönesans'la başlayan zihni değişimin sonucunda görüldü ki Yunan ve Roma eserlerinde doğa ve insan ön plandaydı. Bedensel ve zihinsel kapasitelerini insanlara tanrılar vermişti; ama insan o kapasiteleri istediği gibi kullanıp kendini kanıtlamakta özgürdü. İşte öbür dünya saplantısının hurafeye boğulmuş karanlığında ve kilise tahakkümünde yaşayan Hristiyanların, Yunan ve Roma eserlerinde keşfettikleri doğal ve özgür insan imajı, hümanizm adı verilen yeni bir zihinsel yöneliş doğurdu. Bu zihniyet, önemli bir bakımdan klasik eserlerdekinden başka bir ruh taşıyordu. Yunanlılar ve Romalılar kendi inançları çerçevesinde kendilerini nasıl görüyor ve hissediyorlarsa, o ruhla eserlerini vermişlerdi. Onlar herhangi bir baskıdan kurtulmaya çalışmıyor, bir inançla kendilerini ifade ediyorlardı; bir inancın hiyerarşik organizasyonuna reaksiyon yapmıyorlardı. Hümanistlerin, kilise örgütüne ve doktrinine reaksiyonu Hristiyanlığa karşı reaksiyona dönüştü. Hümanizm, on altıncı yüzyıl sona ermeden hemen hemen bütün Avrupa ülkelerine yayıldı ve insanın kendi aklı, duygusu ve zevkinden başka bir kaynak tanımayan yeni bir bilgi arayışının yönlendirici gücü oldu. Reform, hümanist yöneliş atmosferinde ortaya çıktı. Hümanist düşünce, toplumu yönetecek ya da dolaylı yollardan topluma yön verecek ve toplumun hayata bakışını etkileyecek konumlardaki aydınların, meslek sahiplerinin, yazarların, sanatçıların, düşünürlerin, politikacıların, hatta bir kısım din adamlarının zihniyetine girdi.²²²

Nasr Batı'daki *prometeyen* isyanın Rönesans ile birlikte başladığını ve bunun son safhasının da modern uygarlık olduğunu savunarak modern insanın hümanizm adı altında insan-altı bir duruma çekildiğini söyler.²²³ Rönesans'la birlikte Batı'

lı insan beşer ruhunu yüceltmış ve bir bütün olarak kâinatı da insanın yüceliği adına küçümsemiştir. İnsan hakkında konuşma iddiasında bulunan hümanizm ise, bunu başaramamış insana özgürlük vaadiyle evrensel ve manevî gelenekleri bir kenara atmıştır. Bu dünyanın rahatlığı adına insanoğlunu insanlıktan uzaklaştırıp sonra da sevecenlik gösterisiyle insanlık ailesi istemek mümkün değildir.²²⁴ 'Aydınlanma Devri' filozoflarıyla felsefî bir anlam kazanarak, bir hayat doktrini haline gelen hümanizm,

²²¹ Ruhattin Yazoglu, "Hümanizm ve Mevlana", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sayı: 20, Erzurum 2002, 67-83.

²²² Yılmaz Özakpınar, "Genel Bilim Metodu Yaklaşımıyla Bir Kültür ve Medeniyet Teorisi", *Medeniyet Araştırmaları Dergisi*, Ocak 2014, 63-70.

²²³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 174.

²²⁴ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 66.

bütün sorunların, insandan başka kaynağa başvurmada, sadece insanla çözülebileceğini düşünen tanrı ve kutsalı “tümüyle dışlayan bir görüştür”.²²⁵ “Hümanizm” yeryüzünü keşfetmek bahanesiyle gökyüzünden yüz çevirmektir ve çağdaş “laisizm” in ilk şeklidir. Her şeyi doğrudan doğruya kendisi amaç kabul edilen insanın ölçülerine indirgemek, sonunda insanda bulunabilecek en düşük seviyeye kadar sadece insan tabiatının maddî yanına ait ihtiyaçların tatmin edilmesine götüren boş bir çalışmadır.²²⁶ Batı dünyasında hâlâ çok güçlü olan hümanizm insanı son ve nihaî değer olarak kabul eder. Hz. İsa, Allah’ın hâkimiyetinin insanın içinde olduğunu belirterek şöyle diyordu: “Evvela Allah’ın hâkimiyetini bulursan, gerisi gelir.” Nasr’a göre hümanizmle birlikte Allah’ın hâkimiyeti insanın hâkimiyeti olunca insanda kendini çok ölçsüz bir biçimde düşünmeye başlamıştır. Bu çeşit seküler hümanizm insan olmayı mutlaklaştırmış her şey insana feda edilmiş, feda edilenlerin ilki de Tanrı olmuştur.²²⁷

“Bireycilik” veya “hümanizm” Batı’daki çöküşün başlıca nedenidir. Bireycilik her şeyden önce entelektüel sezginin ve metafiziğin inkârıdır.²²⁸ Entelektüel sezginin inkârı akli her şeyin üzerine koyarak bu salt insanî ve nisbî melekeyi zekânın en üstün parçası yapmış ve bu Descartes’in akılcılığının temeli olmuştur. Bireycilik kaçınılmaz olarak peşinden “natüralizm”i sürüklemiştir.²²⁹

İslâm’ın insan anlayışını karakterize eden şeyler Hristiyanlık dâhil diğer geleneklerde yer alan insan anlayışlarıyla paralellikler arz etmektedir; fakat modernizm ne Hristiyanlıktır ne de başka bir gelenektir. Nasr, insan anlayışlarını karşılaştırırken İslâm’ın karşısına Hristiyanlığı değil modernizmi yerleştirir.²³⁰ Ona göre Hristiyan geleneğinin Batılı insan üzerindeki egemenliğinin zayıflamasına sebep olan bazı unsurlar vardır. Bunlardan birincisi, bilincin makamı olan insan ya da “ben”le insanın yabancılaşmış olduğu “ben” olmayan gerçeklik alanı arasındaki şiddetli ayrılımdır. İkinci unsur, Batı’da zevki hikmet boyutunun kaybolmasıyla birlikte bilgide birliğin ve hiyerarşinin yok olmasıdır. Niceliğin egemen kılınmasıyla devam eden bozuluş,

²²⁵ Yazoğlu, “Hümanizm ve Mevlana”, 67-83.

²²⁶ Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, (Çev.: Mahmut Kanık), Hece Yayınları, Ankara 2014, 49.

²²⁷ Nasr, *Makaleler II*, 64.

²²⁸ Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 96.

²²⁹ Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 98.

²³⁰ Nasr, *Makaleler II*, 83.

hikmetten nefret etmeye, şüphecilik ve agnostisizmin yükselişine ve varlığın zihnî bir idrake indirgenerek onun kutsallaştırıcı ışınlarının inkârına yol açmıştır.²³¹

İnsanın Tanrının imajı olarak görülmesi yerine, ilişki, tam tersine çevrilmiş Tanrı insanın imajı ve insan bilincinin bir tasarımı olarak görülmeye başlanmıştır. *Prometeyen* insan Sema'dan ateşi çalmayı denemekle kalmamış, tanrıları öldürmeyi de denemiştir.²³² Modern hümanizm *prometeyen* bir yaklaşımla Tanrı'dan kaçırılmış bir güç veya koparılmış bir haktan ibarettir. Evrenin insana musahhar kılınmış olduğu gerçeğini inkâr ederek insan ubûdiyetini değil ulûhiyetini ima ve iddia etmeye başlamıştır. Böylece yeryüzündeki gerçek misyonunu unutan insan “mademki öteki varlıklar karşısında üstünüm öyle ise tüm tabiatı egemenliğim altına alıp onu sömürmeye de en layık olan benim” fikrine kapılmıştır.²³³

Nasr, sık sık tekrarladığı tekerlek metaforunu merkezden uzaklaşan Batı insanı için de kullanır. Batı insanı merkezden, varlık tekerleğinin ekseninden aşama aşama uzaklaşmış her şeye kenardan bakan eksene veya merkeze karşı bütünüyle vurdumduymaz olan bir insana dönüşmüştür.²³⁴

Modern insan kendi varlığının kenarında yaşayarak, kim olduğunu unutmuş, dünyayla ilgili nicelik olarak devasa buna karşın nitelik olarak oldukça yüzeysel bir bilgiye ulaşmıştır. Bu yüzeysel bilgi merkezden uzaklaşıp peş peşe düşüşler yaşamasına sebep olmakla kalmamış, doğal çevrenin bozulması, suyun havanın kirlenmesi gibi bir sürü sorunun yaşanmasına da neden olmuştur.

Nasr “Bilimsel bilgi insan hakkında aslî bir noktaya varabilir mi?” sorusunu sorduktan sonra bunun asla mümkün olmadığını söyler.

2.5. BİLGİ (KUTSAL BİLGİ)

Nasr'ın kutsal anlayışı bilgi alanını da kuşatmıştır. Batı her şeyi tecrübeye ve akla dayandıran bilgi anlayışının aksine kutsal bilgidir. Kutsal bilgi mutlak gerçeklik bilgisidir. Akla ve entelektüel sezgiye dayanan, önce insanın kendini bilmesini ihtiva eden, kaynağı vahiy olan bilgidir.

²³¹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 174-175.

²³² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 177.

²³³ İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012, 171-172.

²³⁴ Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkması*, 18-19.

“Başlangıçta gerçeklik varlık, bilgi ve saadetti.” Bu üç gerçeklik alanı geleneksel ekolün felsefesinin temelini oluşturur. Nasr’a göre zaman ırmağının akışıyla bilgi varlıktan ve bilgi ile varlığın birliğini karakterize eden saadetten ayrı düşmüştür. Özellikle modernleşme süreciyle dönüşüm yaşamış toplumlarda bilgi tümüyle zahirleşmiş, kutsal olandan ayrılmıştır.²³⁵ İngilizce’de bilim terimi, empirik ve rasyonel (tecrübî ve akılcı) yöntemlere dayanan ve başka epistemolojik ve ontolojik öncüllere dayanan bilgi türlerini reddeden muayyen bir bilgi tarzıdır.²³⁶ Bu epistemoloji Aydınlanma felsefesiyle birlikte bilgi ve değer arasındaki irtibatı, onlara bağımsız alanlar izafe ederek koparmış; günümüz bilim felsefesinde imkânı çok tartışılan objektiflik ilkesi değerden bağımsız bilgi anlayışını giderek pekiştirmiştir. Oysa gelenekçi ekole göre varlık, bilgi ve değer alanları, biri diğerini anlamlı ve sahici kılan bir bütünlüğe sahiptir.²³⁷ Modern anlayış, bilimleri aşan her şeyi inkâr ederek veya en azından onları ‘bilinemez’ diye ilan ederek bilimleri bağımsız kıldığını ilan eder. Bu Batı’nın kendi cehaletiyle övünmesinden başka bir şey değildir ve bu onları kendilerinin bilmediği bilgiyi herkese yasaklamaya kadar götürmüştür.²³⁸

Semavî olana isyan etmiş olan modern insan kalbi aklın ışığına değil, duyulardan gelen verilerin sadece nicelikçi bir şekilde işlenmesiyle oluşan, insan aklının gücüne dayalı bir bilim yaratmıştır. Nasr’a göre bu bilgi yapay ve parçalı bir bilgidir.²³⁹ İnsanın davranışı hakkında varılan parçalı bilgi, dalgaların denizle olan ilgisi gibi insan doğasıyla ilgili hem nedensel, hem de özeldir. Genişliği ve sınırsız ufukları içinde deniz hakkında görüş sahibi olunmadıkça, dalgalarını incelemekle köklü bir deniz bilgisine ulaşamaz. Parçalı bilginin bütünlüğe ilgisi, ancak bütün hakkında aklî bir vizyon olduğu zaman kurulabilir.²⁴⁰

İslâm metafiziğinde nihaî gerçeklik olan Allah için “O ilktir ve sondur, zahirdir ve batındır”²⁴¹ ayetiyle dört temel nitelik atfedilmiştir. Allah hem içte olan, hem de dışta olandır; merkezdir ve çevredir. Bilge kişi Allah’ı hem iç hem dış olarak görür, parçalı dış bilgiyle merkez arasında ilgi kurabilir ve kenarda merkezin yansımalarını görebilir.

²³⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 11-12.

²³⁶ Nasr, *Makaleler II*, 12.

²³⁷ Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 146.

²³⁸ Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 83.

²³⁹ Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkması*, 20.

²⁴⁰ Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkması*, 21.

²⁴¹ Hadid, 57/3.

Bu ilkeden hareket eden biri parçalı bilgiyle insan doğasının daha derin tabakaları arasında bağlantı kurabilir; fakat içindeki batınî boyutun ve çevresindeki evrenin farkında olmayan biri için parçalı bilgi, parçalı olmaktan öteye gidemez.²⁴²

Peygamberimiz bir hadisi şerifinde “kendini bilmeyen rabbini bilemez” buyurmuştur. Nasr’a göre “nefs-kendi” insan varlığının merkez konumu olan benliği simgelediğinden dolayı, bu hadis tersine çevrilerek insan ancak Allah’ın ışığında kendisini bilebilir olarak anlaşılabilir. Çünkü izafî olan mutlakla ilgi kurulmadan bilinemez.²⁴³ Nasr Batı’yı ussal düşüncenin meyvesi olan bilginin nesnel ve öznel kutuplarını tek bir düzleme indirdiği için eleştirir. Nasr’a göre Descartes’ın “Düşünüyorum, o halde varım” öğretisi bilinen süjeyi tek bilme tarzına indirmeyi temel alır; bu da bilen süjenin algıladığı dış dünyanın, gerçekliğin tek düzlemiyle sınırlı ve zaman ile mekândan mürekkep bir mahiyete indirgenmesidir. Geleneksel bakış açısı tam tersine sadece gerçekliğin nesnel yönünü değil, aynı zamanda onun öznel yönünü de kapsayan hiyerarşik bir gerçeklik görüşüne dayanmaktadır. Öznel ile nesnel arasındaki ilişki tek bir tarzla sınırlı değildir. “Benliğin” birden fazla anlamı olduğu gibi, birden fazla farkında olma derecesi de vardır. İnsan kendinin farkındadır ama onu denetleyen başka bir benlik daha vardır. Böylece gelenek *anima* ile *spiritus* veya İslâm düşüncesindeki nefs-ruh ayrımını yapar.²⁴⁴

Geleneğin bilgi anlayışı kısaca, kutsalın bütün varlık alanının özünü oluşturmaktan dolayı kutsal bilimdir. Kutsal bilim (sacred science) Latince’deki *scientia sacra*’nın İngilizce’deki karşılığıdır.²⁴⁵ *Scientia sacra*, her vahyin özünde bulunan şeyden ve geleneği kuşatan ve tanımlayan dairenin merkezinden başka bir şey değildir. Nasr’a göre bilgi mutlak gerçeklik bilgisidir. Gerçek insan aklının üzerine bir dağ zirvesine bir kartalın inişi gibi gelir ya da insan aklını kaplayarak derin bir kuyunun aniden bir pınar olarak fışkırması gibi fışkırır.²⁴⁶ Gerçek ile gerçek olmayanı ayırt etme gerçeğin ikili olmayan doğasına olan vukûf ile sona erer. Bu vukûf marifetin kalbidir ve beşerî bilgiyi değil Allah’ın zatının bilgisini, bilgi yolunun hedefi ve *scientia sacra*’nın

²⁴² Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, 22-23.

²⁴³ Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, 24; Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 29.

²⁴⁴ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 27-28.

²⁴⁵ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 8.

²⁴⁶ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 141-142.

özü olan bilinci temsil eder.²⁴⁷ Geleneğe göre bu bilginin kaynağı vahiy ve taakkûldür.²⁴⁸

2.5.1. Bilginin Kaynağı Akıl ve Vahiy

Nasr'a göre Arapça bir kelime olan 'el-akl'ın 'bağlamak'la ilişkisi vardır; insanı Allah'a bağlar; etimolojik olarak da dinle (religio) karşılaştırılabilir, 'religio'da insanı Allah'a bağlar ve Allah'la irtibatlandırır. Allah'ın son derecede kutsal karakterde kıymetli bir hediyesi olan akıl, vahiyle gerçek kılındığında Kutsal'a ulaşmanın sağlanmasında en önemli araç haline gelir.²⁴⁹ Akıl ilâhîdir ve yalnızca insanın ona iştirak etmesi ölçüsünde insanîdir. O bir fonksiyon olduğu kadar bir özdür de; görünüş olduğu kadar ışıktır da. Akıl (intellect) zihin olmadığı gibi, Akl'ın beşerî düzlemde yansması olan akıl (reason) da değildir; o bilincin kökü ve merkezidir ve geleneksel olarak "nefs-i natika" diye isimlendirilen şeydir.²⁵⁰ İnsan akli kendinde gerçekleştirecek ve onun mükemmel biçimde iş görmesini sağlayacak olan vahye muhtaçtır.²⁵¹

Nasr modern dönemden önce diğer medeniyetlerin vahiy, zevk, keşf veya şuhûd gibi bilgi vasıtalarına sahip olduğunu söyler. Müslüman için vahiy, sadece aktif yaşamı ilgilendiren ahlâk kanunlarını sağlayan bilgi kaynağı değil aynı zamanda varlığının merkezinde yer alan "kalp gözünü" açacak ve böylece tabiatüstü gerçeklikleri gösterecek nefis tezkiyesinin de kaynağıdır. Nasr, İslâm dünyasında aklın bilme gücünü vahiy ve entelektüel sezgiden aldığını bu bağı koparmak isteyenler olsa da İslâm düşüncesi içerisinde rağbet görmediğini savunur. Fakat Batı'da tam zıddı olmuş, ortaçağ sonrasında aklın vahiy ile bağını korumak isteyenler dışlanmış ve ana modern Batı düşüncesi vahiy ve entelektüel sezgiyi bilgi vasıtaları olarak kabul etmemiştir.²⁵²

Nasr'a göre vahiy, aklın imkânlarını gerçekleştirir; aklın işlev görmesini engelleyen şehvanî nefsin engellerini ortadan kaldırır ve aklın başlangıçtaki özünde bulunan batın bilgisinin naklini mümkün kılar. Vahiyle kutsallaştırılmış akılla, kendi kaynağından ve kökünden kopararak, bilimsel açıdan akıl olarak değerlendirilen

²⁴⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 146.

²⁴⁸ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 141.

²⁴⁹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 25.

²⁵⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 160.

²⁵¹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 162.

²⁵² Nasr, *Makaleler II*, 80-81.

köreltilmiş, parçalanmış bir melekeye indirgenmiş akıl arasında, aralarında bir köprü kurulamayacak büyüklükte bir açıklık vardır.²⁵³ Nasr, ilâhî ışıktan mahrum olan akılla Tanrı'yı arayan zihni, gündüz vakti çölde elinde bir lambayla güneşi arayan adama benzetir.²⁵⁴

Geleneksel metafizik ya da *scientia sacra*, gerçeklik bilgisinin teorik bir açıklaması olmaktan ibaret değildir. Onun amacı, insana yol göstermek, onu aydınlatmak ve onun kutsala erişmesine imkân sağlamaktır. *Scientia sacra* bilgi ağacının hem tohumunu, hem de meyvesini ihtiva etmektedir. Teori olarak insan kalbi ve zihninde bir çekirdek olarak ekilmiştir; bir tohum ki eğer kalbi ameller ve faziletlerle beslenirse bir ağaç olur ve sonuç olarak büyür, meyve verir ve yine o tohumu ihtiva eder.²⁵⁵ Yani kutsal bilgi insanda fitrî olarak bulunmaktadır. Bunu harekete geçirecek olan vahye dayanan entelektüel sezgiyle birlikte akıldır. Bu bilgiyle donanan insanın kalp gözü açılır ve tabiatüstü gerçekleri de görmeye başlar.

Nasr'a göre niyeti ve amacı ne olursa olsun kutsal bilimler, geleneksel medeniyetlerin geliştirdiği geleneksel bilimlerden başka bir şey değildir.²⁵⁶ Geleneksel bilimler, Mısırlılardan Aztek ve Mayalara kadar insanın bildiği tüm geleneksel medeniyetlerde gelişmişlerdir.²⁵⁷ Geleneksel medeniyetlerin özünde kökünü vahiy ve akıldan alan kutsal bilgi vardır.

2.6. MEYDAN OKUMA-CEVAP VERME

İlk bölümde incelediğimiz medeniyet kavramının seyri Nasr'ın medeniyet anlayışını kavramamızda bize yol gösterici olacaktır. Batının maddî olarak ilerlemesinin ardından kendi dışındaki medeniyetleri aşağılayıcı tutum içine girmesi yani Toynbee'nin deyişiyle meydan okuması İslâm toplumunda çeşitli şekillerde karşılığını bulmuş, çoğu zaman işin içinden çıkılmaz bir hal almıştır. Batının kurucusu olduğu modern medeniyet maddi ve manevî olarak İslâm toplumunu tehdit etmeye ve meydan okumaya devam etmektedir. Batı felsefi, kültürel, siyasal ve sosyal olarak her yönden İslâm dünyasını kuşatmaya devam etmektedir. Nasr'ın amacı, modern dünyanın

²⁵³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 162.

²⁵⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 167.

²⁵⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 169.

²⁵⁶ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 9.

²⁵⁷ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 99.

meydan okumalarına karşı Müslümanların bilinçli cevaplar üretmesini sağlamaktır. Diğer medeniyetlerin öncelikle kendini iyi tanıması, gelenek denilen kök değerlere bağlanması daha sonra Batıyı iyi tanıması elzemdir.

Nasr'a göre Batı'nın İslâm dünyasını yönelttiği ilk tehlike Rönesans'la birlikte baş gösteren İslâm topraklarını sömürgeleştirme girişimleridir. Bundan sadece Osmanlı imparatorluğu, İran ve Kuzey Afrika kendini bir nebze muhafaza edebilmiştir. Müslümanlar, Batı askeri ve iktisadi olarak sürekli büyürken Avrupa'ya birkaç sefir gönderme dışında tepkisiz kalmışlardır. Bu durum Napolyon'un Mısır'ı fethetmesine kadar devam etmiş, Mısır'ın işgali büyük felaketin fark edilmesini sağlamıştır.²⁵⁸ Bu olay Müslümanlar üzerinde şok etkisi yaratmış, Batı karşısında alınan yenilgi çeşitli tepkilere yol açmıştır.²⁵⁹

Nasr'a göre Batı'nın meydan okumalarına karşı Müslümanların verebileceği üç tepki vardır:

- a. İlk grup hadislerle dayandırdıkları kurtarıcı mehdi fikrini benimsemiştir.²⁶⁰ Hadislerde belirtildiği gibi dünyanın sonu gelmiş, bundan dolayı da İslâm'ın zayıflaması gayet normaldir. Kıyamet alameti olarak mehdi zuhur edecektir.²⁶¹
- b. İkinci grup İslâm'ın ilk saf dönemine gidip Müslümanları zayıflatan yenilik ve değişimlerden uzaklaşıp selevin Kur'an ve sünnet anlayışına dönmek gerektiğini savunan görüştür. Bu gruptakiler İslâm medeniyetinin yarattığı tüm felsefî ve sanatsal yeniliklerin, şehir hayatının kolaylık ve rahatlığının terkedilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu grup İslâm'ın layıkıyla yaşanmadığını bu ihmaller yüzünden Allah'ın kendilerini cezalandırdığını ancak İslâm saf bir şekilde, azimle yaşanırse bu durumun aşılacağına inanmaktaydılar.²⁶²
- c. Üçüncü gurup ise İslâm'ın gelişmelere ayak uydurmak için modernize edilmesini savunur.²⁶³ İslâm değiştirilmeli, değiştirilip uyarlanmalı ve reforme edilmelidir. Bu tavırdan kaynağını Descartes, Voltaire veya Locke, Hume

²⁵⁸ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, 144-145.

²⁵⁹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, 78.

²⁶⁰ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, 145-146.

²⁶¹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, 78.

²⁶² Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, 78.

²⁶³ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, 145-146.

sonraları Spencer ve Bergson'un rasyonalizmi ve Fransız devriminden alan modernist anlayışlar türemiştir.²⁶⁴ Bu iki görüş Toynbee'nin "herodian" ve "zeolat" benzetmesine uymaktadır. Birinci grup, kendi silahıyla karşı koymaya çalışırken; ikinci grup düşmanın silahıyla silahlanmayı tercih etmektedir. Toynbee gibi Nasr da bu iki tepkinin tehlikeli veya ölümcül olduğunu düşünür. Bunlar Batı'nın meydan okumalarına karşı koymakta yetersizdirler.²⁶⁵

İkinci dünya savaşından sonra ise İslâm âleminin siyasal bağımsızlıklarını kazanmaya başlamaları umutları yeşertse de tam tersi olmuş siyasî bağımsızlık daha büyük iktisadî bağımlılık getirmiş Batı kültürü daha fazla nüfuz etmiştir.²⁶⁶

Nasr'a göre ikinci dünya savaşından sonra da Batı'nın meydan okuyuşuna duruma ve şartlara göre çeşitli cevaplar üretilse de, bunlar İslâm'ı bir ideolojiye dönüştürmekten başka bir işe yaramamıştır. Nasr, bütün bu anlayışların yanında kendisinin de savunduğu geleneksel anlayışın da çeşitli cevaplar ürettiğini; bu cevapların duygusallıktan uzak gerçek İslâmî entelektüel bakış açısına dayandığını savunur. Bu akım batının çeşitli ideoloji ve düşünce okullarının köklerine inmiş, diğer akımların geri plana ittiği mimari, dekorasyon sanat alanlarıyla ilgili olarak İslâm'ın bakış açısını canlandırmaya çalışmıştır.²⁶⁷ Bu grup modern dünyanın bütün felsefi, ilmi ve sosyal meselelerinden haberdar olan, bu meselelere İslâm geleneğinden cevaplar üretmeye çalışan az sayıda Müslümandır. Onlar İslâm geleneğinde yer alan sanat, felsefe, bilim, tasavvuf olsun hiçbir şeyi reddetmezler. Modern ideoloji ve "izm"lerin ortaya çıkardığı sorunlara ancak İslâm metafiziğinin canlandırılmasıyla ve dışsal bir reform değil, içten bir reformasyonla karşı konulabileceğine inanırlar. Nasr, tecdid kavramının bir iç diriliş olarak kabul edilebilir olduğunu buna karşılık İslâm'ın bünyesine sonradan eklenen, dış reformasyon olarak gördüğü ıslahın reddedilmesi gerektiğini düşünür. Bu cevabı üretenlerin temel ilkeleri eylemden daha kalıcı olan bilgi ve varlıkla ilgilidir. İşte en kalıcı ve etkileyici cevapta budur.²⁶⁸

Nasr'a göre, Batı'nın meydan okuyuşlarının tartışılması için öncelikle zihni bir put kırıcılığa girişilerek, kendini nesnel eleştiri gücü yönünden geliştirmiş olmakla

²⁶⁴ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, 79.

²⁶⁵ Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, 180.

²⁶⁶ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, 149.

²⁶⁷ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, 155.

²⁶⁸ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, 88-89.

övünmesinin bir anlam ifade etmediği gösterilmelidir. Çünkü modern medeniyet sürekli başarısızlığa uğrayan ve kendini yeniden oluşturmaya girişemeyen bir medeniyettir.²⁶⁹ Nasr'a göre Batı Müslümanlar tarafından amansızca eleştirilmeli, eleştiri keskin bir kılıç gibi bütün zihni putlar ve izmler üzerine inmelidir. Müslümanların yanlışı, İslâm'ı çeşitli dünyevî sistemlerle bağdaştırmaya çalışmaktır.

Batı'nın meydan okuyuşlarından Marksizm ve sosyalizme bakılacak olursa, bugün İslâm sosyalizmi, Arap sosyalizmi gibi adlarla popülerleştirilen bu anlayış, sosyal adaletin yanlışı bir adlandırması olup, gerçek anlamı üzerine entelektüel bir çaba sarf edilmeden, siyasî çıkarlar veya modern ve ileri görünme hevesiyle benimsenmektedir. Bugüne kadar Müslümanlar diyalektik materyalizmin meydan okuyuşlarına karşı İslâm'ın geleneksel zihnî verilerinden yaralanmak yerine, naklî bilimlerle cevap üretmeye çalışmışlar, dinî kanıtlar sadece inananlarını ikna edeceği için başarılı olamamıştır.²⁷⁰

Yine, evrim teorisi, metafizik açıdan imkânsız, mantıkî açıdan saçama olmasına rağmen İslâm'ın bazı yönleriyle kaynaştırılarak çok tehlikeli bir karışıma dönüşmüştür. Nasr, evrim konusundaki görüşlerinden dolayı İkbâl'i de eleştirir. İkbâl'in birbirinin tam karşısı kâmil insan fikriyle birlikte Nietzsche'nin Süpermen fikrini bir görmekle büyük bir yanılgıya düşmüştür.²⁷¹

İslâm dünyasına karşı diğer önemli felsefî meydan okuyuş Freudcu ve Jungcu nefis yorumudur. Modern psikoanalitik görüş, insan varlığının tüm yüce düzeylerini nefis ögesine indirgeyerek inceler. Agnostik ve bazen şeytanî olan psikoanalitik düşünce, edebî metinlerin çevirisiyle İslâm'ın doğasına ve öz niteliğine aykırı 'psikolojik edebiyat'ın doğmasına yol açarak, İslâm'ın bireyci öznelliği reddeden yönüne zarar vermektedir. Nasr, Kafka ve Dostoyevski'nin bakış açısını İslâm'inkinden farklı, Dante ve Goethe'yi ise daha yakın bulmaktadır.²⁷²

²⁶⁹ Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkması*, 185.

²⁷⁰ Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkması*, 196-197.

²⁷¹ Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkması*, 199.

²⁷² Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkması*, 201-203.

Nasr, Müslümanların bütün bu çabalarında eksik olan şeyin İslâmî bir bakış açısıyla Batı'nın köklerinin bilgisine inilmemesi olduğunu ancak bu yapılırsa Batı'nın meydan okumalarına gerçek bir cevap verileceğini savunur.²⁷³

2.7. BATI MEDENİYETİNİN KÖKLERİ

“Doğu Doğu’dur, Batı da Batı ve bu ikisi hiçbir zaman birleşmeyecektir.” Rene Guenon, *Doğu ve Batı* kitabının önsözüne İngiliz şair Rudyard Kipling’in bu dizeleriyle başlar. Guenon, Kipling’in şiirin sonunda fikir değiştirerek iki kuvvetli adamın bir araya gelerek bu ayrılığı sonlandırabileceğini söylese de, bunun hiç tatmin edici olmadığını çünkü kuvvet derken asla manevî kuvveti kastetmediğini düşünür. Ona göre bütün Avrupalıların ortak kanaati de bu ayrılık fikridir.²⁷⁴ Guenon bir Batı uygarlığının var olmasına karşılık birçok Doğu uygarlığı olduğunu, Doğu ve Batı arasındaki karşıtlığın ise eşdeğer veya simetrik bir karşıtlık değil de Batının gövdeden ayrılmış bir dal misali Doğudan ayrıldığını savunur.²⁷⁵ İslâm medeniyetinin geliştirdiği ilimler olmasaydı ortaçağ Rönesans ve sonraki batı biliminin meydana gelmesi mümkün olmazdı.²⁷⁶

Aslında bu ayrılığın en önemli sebebi Batının tek tip bir insanlık ve medeniyet düşüncesinde ısrar etmesidir.²⁷⁷ Guenon ortak bir karakteristiğe sahip, kendine has zihniyeti olan bir Avrupa ırkından bahseder. Bu ırktan kasıt bildiğimiz anlamda türdeşliği olan halk toplulukları değil onları ortak bir temelde birleştiren zihniyettir. Guenon’a göre uygarlık, belirli bir zihniyetin ürünü ve ifadesi olmaktan başka bir şey değildir.²⁷⁸

Avrupa tarihi incelendiği zaman bugünkü Batı medeniyeti bilincini doğuran kaynağın Hristiyanlık inancı olduğu görülür. Hristiyanlık, Avrupa’nın medenileşme sürecinde en büyük tarihsel faktördür. Hristiyanlık mazlumun ve fakir halkın yanında durarak Roma’nın zulüm, haksızlık ve kibrinin yerine şefkat ve merhameti, hakkın gücünü, kibir yerine alçak gönüllülüğü, insanlara hizmet ve Allah’a ibadet ile erişilen huzur ve selâmeti sundu. Hristiyanlık başlangıçta fakir halk arasında gizliden yayıldı.

²⁷³ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, 158.

²⁷⁴ Rene Guenon, *Doğu ve Batı*, (Çev.: Fahrettin Arslan), Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1991, 7.

²⁷⁵ Rene Guenon, *Doğu Düşüncesi*, (Çev.: Fevzi Topaçoğlu), İz Yayıncılık, İstanbul 2013, 29-30.

²⁷⁶ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, 108.

²⁷⁷ Guenon, *Doğu ve Batı*, 8.

²⁷⁸ Guenon, *Doğu Düşüncesi*, 28-29.

Fakat Hz. İsa'nın doğumundan üç yüz yıl sonra bile Hristiyanlar takip ediliyor ve baskı altında tutuluyordu. Ancak 313 yılındaki Milano Fermanı ile imparator I. Konstantin, Hristiyanlığı serbestçe icra edilebilecek bir din olarak resmen tanıdı. Fakat halk, Hristiyanlığın ruhunu tam olarak anlayamadı. Kilise, halkı kendine çekebilmek ve biraz da göz boyayıp etkilemek için eski dinin birçok ayinlerini Hristiyanlığa soktu. Zaman içinde kilise, hiyerarşik bir örgüte dönüştü. Topladığı vergi ve bağışlarla denizaşırı ülkelere kadar uzanan araziler, ticarî haklar elde ederek iktisadî bir güç haline geldi. Kilise, ruhlar üzerindeki manevî hâkimiyetini, krallar üzerindeki siyasî nüfuz ve baskıya dönüştürerek görmezden gelinemeyecek bir güç oluşturdu. Kilise örgütünün cezalandırıcı gözetimi altında yayılan günah işleme ve dinden sapma korkusu, dünya yaşamını ve dünya nimetlerini hakir görmeye sevk eden hastalıklı bir ruhaniyet aşıladı. Aforoz edilme dehşeti, yaşamı çekilmez yapıyordu. Kilise doktrini serbest düşüncüyü boğdu.²⁷⁹

Nasr'a göre Batı'daki din hususunda Müslümanlar arasında iki zıt bakış açısı bulunmaktadır. Bazıları tüm batılıların Hristiyan olduğunu ve batı medeniyetinin yaşadığı inanç çağı denilen Ortaçağ'daki Batıymış gibi Hristiyanlar olduklarını düşünmektedirler. Başka Müslüman gruplar ise tam zıt bir görüşle bütün batılıların materyalist, agnostik ve şüpheci olduğuna ve aslında batılılar arasında hiç din bulunmadığına inanmaktadırlar. Nasr aslında bu iki görüşün de yanlış olduğunu vurgulayarak, Rönesans'tan itibaren dinin günlük hayattan dışlanmasıyla birlikte bugün batıda Hristiyanlık ve Yahudiliğin mirasçısı olmalarına rağmen artık Hristiyan ve Yahudi olmayan çok sayıda batılı mevcut olduğunu savunur. Öte yandan kendisi artık Hristiyan bir medeniyet kabul edilemeyecek bir medeniyet olan batı medeniyetinde Hristiyanlık ve Yahudiliği yaşayan önemli sayıda insan vardır. Nasr'a göre Müslümanların Batı'da dinin oynadığı rolü doğru anlaması oldukça önemlidir.²⁸⁰

Batı'da dinin anlamını ve yerini anlamının yolu din ile sekülerizm arasındaki mücadeleyi dikkate almaktır. Seküler ideoloji, Rönesans'tan günümüze kadar dinî otoriteye, onun geçerlilik ve meşruiyetine karşı sürekli meydan okumuştur. Bunun sonucu olarak ahlakın dinî temelini reddeden fikirler, Allah'ı, ahireti, vahyi ve kutsal kitapları inkâr eden düşünceler filizlenmiştir. Batı'da din ile sekülerizmin mücadelesi,

²⁷⁹ Özakpınar, 63-70.

²⁸⁰ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, 164

dinin inkâr edilip hayattan dışlanması ve sekülerizmin zaferiyle sonuçlanmıştır. Sekülerizm önce felsefeyi daha sonra bilim ve sanatı dinden kopararak Ortaçağ'da dinî önemleri olan çeşitli siyasî, iktisadî ve toplumsal düşünce ve kurumları dinî anlamlarından uzaklaştırmıştır.²⁸¹

Sekülerizm on dokuzuncu yüzyılda teolojii de hâkimiyeti altına alarak geleneksel teolojiye bırakılan tek saf dinî düşünce alanı da işgal edilmiştir. Hristiyanlıkta merkezî bir yere sahip olan teolojinin düşünce alanlarından çekilmesi dinin, Batılı insanın günlük hayatından ve düşüncesinden daha fazla uzaklaşması demektir. Hatta “Allah’ın öldüğü” ilan edilip liberal teoloji, evrim kuramı, Marksizm ve daha birçok seküler düşünce Hristiyan teolojisine sokulmuştur.²⁸²

Guenon’a göre bu zihniyetin oluşmasında Yunan ve Roma etkisi tartışılmazdır. Yunan etkisi daha çok bilimsel ve felsefî alanlarda kendini gösterirken Roma etkisi devlet, hukuk ve kurumlaşma anlayışlarında kendini göstermiştir.²⁸³

Guenon, Batılıların tüm uygarlıkların kökenini Yunanlılara ve Romalılara dayandırma tezini “klasik önyargı” deyimiyle açıklar. Batı tüm kadîm uygarlıkların aslında Yunanlılardan etkilendiğini ve alıntılar yaptığını savunacak kadar büyük bir önyargı içindedir.²⁸⁴ Yunan ve Roma uygarlıklarından farklı ve çok daha eski uygarlıkların var olduklarını kabul etmek onlar için zordur. Mutlak olarak tek bir “uygarlık”tan bahsetme alışkanlığı da bu önyargının sonuçlarındandır: Oysa tek veya mutlak olarak bir “uygarlık” yoktur, “uygarlıklar” vardır. Batı uygarlığı da kendine özgü niteliklerle gelişmiş hatta her alanda gelişme yerine Rönesans gibi entelektüel olarak gerilemeyi de içeren bir uygarlıktır.²⁸⁵

Batılılar Rönesans’la birlikte Eski Yunan ve Roma fikir geleneğine indiler ve çok etkilendiler. Kilisenin bedeni inkâr edip, duyulara set çekmesi ve aklı kullanmayı küfür sayması bedeni güzellikleri ön plana çıkaran, bunu resim, heykel ve felsefesinde gösteren Yunan ve Roma’ya yönleri çevirdi. Bütün bunların üstünde, insanın başka bir

²⁸¹ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, 171.

²⁸² Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, 172.

²⁸³ Guenon, *Doğu Düşüncesi*, 29.

²⁸⁴ Guenon, *Doğu Düşüncesi*, 32.

²⁸⁵ Guenon, *Doğu Düşüncesi*, 37-38.

otoriteye bağımlı olmayan aklı vardı. İnsan duyularıyla dış dünyayı algılayabilir ve kendi aklıyla hüküm verebilirdi.²⁸⁶

Batı medeniyeti sadece Grek ve Roma medeniyetinin bir devamı değildir, bunlardan önemli unsurlar taşımaya rağmen tamamen Hristiyan olan yeni bir medeniyet doğmuştur. Batı'daki Hristiyanlık, İslâm'ın gelişmesiyle küçük kiliselere dönüşen Doğu'nun aksine Katoliklikle özdeşleşmiş tek bir kurum ve teşkilata sahip bütüncül bir yapıya dönüşmüştür. Katoliklik Batı uygarlığının doğuş ve teşekkül döneminde tek Batılı Hristiyan kurumdur. Ortaçağ Katolikliğinin etkili olduğu Batı'nın en önemli kurumları ve düşünce tarzlarının teşekkül ettiği bir dönemdir. Nasr'a göre ortaçağ boyunca Batı, bazı dâhilî sebepler etkili olana kadar yoğun bir dinî bir hayat yaşamıştır. Bu dâhilî faktörler arasında Hristiyanlığın içsel öğretilerinin giderek kaybolması, Hristiyan dinî düşüncesinin yavaş yavaş rasyonelleştirilmesi ve ortaçağ nominalist teolojisindeki şüphecilik sayılabilir.²⁸⁷

Modern medeniyet, Rönesans'tan bu yana Batı'da geliştiği şekliyle başarısızlığa uğramış bir denemedir. Bu medeniyeti, temelinde yatan evren ve insanın doğasıyla ilgili tüm önyargılarıyla birlikte, başarısızlığa uğramış bir deneme olarak kabul etmek en akıllıca düşüncelerden biridir.²⁸⁸ Nasr'ın modern medeniyetten kastı ne çağdaş olandır, ne de muasır olandır. Ona göre “modern” demek aşkından, yani gerçekte her şeyi idare eden en genel anlamıyla vahiy ile insana bildirilen ilkelerden kopmuş olan şey demektir. Bu anlamda modernizm geleneğin zıddıdır. Gelenek yani din ilâhî olanı ve onun beşer düzeyindeki tezahür ve tecellilerini ima ederken modernizm, beşerî olanı hatta beşer-altı düzeye inmiş olanı yani ilâhî kaynak ile bağını kesmiş olanı ifade eder.²⁸⁹

Nasr, Batı medeniyetinin temelini oluşturan modern düşüncenin en temel özelliğinin insanın üzerinde herhangi yüksek bir ilke tanımayan bir düşünce şekli olan antropomorfik (insanbiçimci) düşünce olduğunu belirtir.²⁹⁰ Modern bilimin bize sunduğu evrende insanın ruh, akıl ve tin olarak bulunmadığı, insanî olanla alakasız

²⁸⁶ Özakpınar, 63-70.

²⁸⁷ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, 165 (Nominalizme göre genel kavramlar (tümeller), birtakım seslerden başka bir şey değildirlir ve bunlar insanların düşünce biçimlerine yakıştırdıkları birer addır, bunların hiçbir gerçeklikleri yoktur. On dokuzuncu yüzyılda Compregne papazı Roscelinus tarafından ortaya atılan bu düşünce, kiliseyi büyük bir ölçüde etkilemiştir. Çünkü bütün dinler temel kavramlar üzerine kuruludur ve bu düşünce dini gerçek saymamaktadır.)

²⁸⁸ Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkması*, 30-31.

²⁸⁹ Nasr, *Makaleler II*, 74; Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, 94.

²⁹⁰ Nasr, *Makaleler II*, 76; Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, 96.

olduğu, insan gerçeğinin evrenin genel yapısından soyutlanmış olduğu görünse de bu bilimi belirleyen merkezî konumda insan aklı ve duyuları olduğu unutulmamalıdır. İnsanın soyutlandığı bu dünyada bilimin ne olduğunu belirleyen şeyin bilginin öznelliği olduğu göz önünde bulundurulduğunda, antropomorfik bir özellik taşıdığı açığa çıkmaktadır.²⁹¹ Bunun tam zıddı olarak geleneksel ilimler için bilginin taşıyıcısı ve sahibi insan olmayıp İlâhî Akıl olduğundan temelde insan-merkezli olmamışlardır. Ortaçağ kozmologlarının insanı merkeze oturtma sebebi, Rönesans hümanizminde olduğu gibi fanî ve dünyevî insanın her şeyin ölçüsü olduğu fikri değil, varlık hiyerarşisinde en alt basmakta olduğu ve insanın yapacağı yolculukla aşacağı çeşitli makamlar olduğu fikridir.²⁹² Modern bilimde görülen insan-merkezci özellikler modern düşüncenin diğer kolları olan psikoloji, antropoloji, ve felsefede de ortaya çıkmıştır. Descartes, “düşünüyorum, o halde varım” demekle kendi sınırlı benliğinin bilincini varoluşun ölçüsü saymıştır. Descartes’ın sözündeki “ben” geleneksel öğretilerdeki ilâhî “ben” değildir. Descartes’a kadar beşerî varoluşu ve gerçekliğin değişik düzeylerini belirleyen saf varlık, yani Tanrı olmuştur. Fakat Descartes’çı akılcılık ile bireysel insan varlığı Batı düşüncesinin ana eğilimi olmuştur.²⁹³

Batı’da ortaçağdan sonra olan şey, üst gerçeklik katmanlarının hem nesnel hem de öznel alanlardan çıkarılarak insanda akıldan, nesnel dünyada da bu aklın anlayabileceği şeyden daha üst seviyede bir şey olamadığı fikrine ulaşmaktır. Thomas Aquinas’ın uygunluk prensibine göre bir şeyi bilmek için onun tabiatına uygun bilgi aracı bulunmalıdır. O halde modern insan kendi üstünde hiçbir ilke tanımadığı için, bu akıl ve düşünceden doğan her şey sadece antropomorfik olacaktır.²⁹⁴

Nasr’a göre antropomorfizmle yakından alakalı olan modernizmin ikinci özelliği, modern dünyayı karakterize eden ilkesizliktir. İnsan tabiatı bir şey için ilke olamayacak kadar değişken olduğu için beşerî düzeyi aşamayan antropomorfik bir düşünüş tarzı ilkeden yoksundur. Nasr, ilkelerin ancak bilimler söz konusu olduğunda var olabileceğini fakat modern bilimin metafiziksel anlamda ilkelerden yoksun olduğunu sadece matematiğin bazı ilkelerinin olduğunun söylenebileceğini savunur.²⁹⁵ Sadece

²⁹¹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, 96-97.

²⁹² Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, 97.

²⁹³ Nasr, *Makaleler II*, 78; Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, 97.

²⁹⁴ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, 98.

²⁹⁵ Nasr, *Makaleler II*, 79.

Platoncu bir bilim olan matematik yansıtmaya devam etmektedir. Bunun dışında kalan ne deneycilik, ne tümevarım ne de akıl tarafından onaylanmış duyu verileri bize metafizik anlamda ilkeler sağlar.²⁹⁶

2.8. BATI'DA BİLGİ

“Modern dünya kendi kökeni konusunda Yunan-Latin uygarlığını gösterirken ve kendisinin onun bir devamı olduğunu iddia ederken, büsbütün haksız değildir.” diyen Guenon bununla birlikte Batı’nın bu iddiasının dolaylı ve aldatıcı bir devam olduğunu çünkü antikitenin entelektüel ve ruhsal alandaki eşdeğerinin modernlerde bulunmadığını savunur. Antik dönemden sonra Batı’nın bunalımlı bir döneminin daha olduğunu bunun Greko-Latin uygarlığının son dönemiyle, Hristiyanlığın başlangıç ve yayılış dönemi olduğunu söyler. Bu dönemde birçok alanı salt “din dışı” felsefe kaplamış, eski kutsal öğretiler anlayışsızlık yüzünden “putperestlik” şekline dönüşmüş, derin anlamlarını yitirdiklerinden “batıl inançlar” haline gelmiştir. Artık Greko-Latin uygarlığı son bulmalı, canlanma başka yerden gelmeliydi. Bu değişimin tamamlayıcısı Hristiyanlık olmuştur.²⁹⁷

Guenon’a göre gerçek Ortaçağ, Charlemagne hâkimiyetinden 14.yüzyıl başlarına kadar olan dönemdir. Çağdaş bunalımın gerçek başlangıç noktası burasıdır. Ortaçağ Batı uygarlığıyla esas olarak özdeşleşen “Hristiyanlık”ın çöküşünün başlangıcı da bu tarihtir. O halde modern çağ, genellikle kabul gören tarihten farklı olarak iki yüzyıl kadar geriden başlar. Rönesans ve Reform birer sonuçtur ve yükseliş olmaktan çok derin düşüşlerdir. Çünkü biri bilim ve sanat alanında, öteki dinsel alanda olmak üzere geleneksel ruhla kesin olarak bağlarını koparmışlardır. Greko-Romen uygarlığına dönmek bahanesiyle bu uygarlığın sadece dış kabuğu alınmış eksik bir onarım yapılmıştır. Artık geriye sadece “din dışı” felsefe “din dışı” bilim, yani gerçek entelektüalitenin inkârı, bilginin en alt düzeyde sınırlandırılması, hiçbir ilkeye bağlı olmayan olayların empirik ve analitik incelenmesi, bir yığın anlamsız ve belirsiz ayrıntılar ve modern uygarlığın tek üstünlüğünü oluşturan pratik uygulamalar kalmıştır.²⁹⁸

²⁹⁶ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, 98-99.

²⁹⁷ Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 45-46.

²⁹⁸ Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 47-48.

Guenon, Rönesans ve Reformu bir çöküş olarak görürken, Nasr Rönesans dönemi boyunca Batı'da bilimin temelde geleneksel bir mahiyet arz ettiğini yavaş yavaş akılcılık ve hümanizme dayanan düşüncelerin egemen olmaya başladığını söyler. Bu da Descartes, Galileo ve sonunda Newton tarafından gerçekleştirilen bilimsel devrime zemin hazırlıyordu. Modern astronomi ve Galileo ya da Newton fiziği; zaten sekülerleşmiş bir evren görüşüne, tabiatın salt niceliğe indirgenmiş böylece matematiksel olarak ele alınmasına imkân veren ve Kartezyen ikiliğe dayanan bilen süje ile bilinen obje arasındaki kesin ayrımı savunan anlayışa dayanmış şimdiye kadar İslâm dünyasında görülmeyen bir değişim Batı'da yaşanmış yepyeni bir bilim doğmuştur.²⁹⁹ Semavî olana isyan etmiş olan modern insan, kalbi aklın değil de, duyuların verilerine dayanan insan aklının ürünü bir bilim yaratmıştır. Fakat bu bilimin kendi başarısı o kadar büyük olmuştur ki, felsefe ve sosyal bilimler dâhil tüm bilimler taklit yoluyla nicelikçi bir yapıya bürünerek kaba bir pozitivistliğe dönüşmüştür.³⁰⁰

Nasr, Hristiyanlık ve İslâm'ın aynı din ailesine ait olduklarının ve İslâm felsefe okullarının emsallerinin kısa sürede hem Batı Yahudiliğinde hem de Hristiyanlıkta ortaya çıktığının altını çizerek, bilimin Hristiyan Batı'da benzer bir "gelişme" çizgisi takip etmesini beklemenin doğal olduğunu söyler. Batı'nın Chartres, Albertus Magnus, Robert Grosseteste, Roger Bacon, Raymond Lull gibi bilim adamlarıyla İslâmî bilimin gelişmesine benzer bir yol izlediklerini fakat bunun 14. yüzyıla kadar sürdüğünü savunur.³⁰¹

Nasr, Batı bilimini ortaya koyarken bir Batı ve doğu bilimi ayrımı yapmanın eleştiri konusu olabileceğini çünkü Batı biliminin sadece Batı'nın malı olmayıp kaynağını büyük oranda İslâm, Yunan ve Hint bilimlerinden aldığını aynı zamanda Doğu kültürleri arasında onları tek bir grup olarak sınıflandıracak veya tek bir bakış açısını yansıtacak yeterli ahenk ve içerik uyumunun mevcut olmadığının iddia edilebileceğini söyler.³⁰² Dünya görüşleri, metodolojileri, gayeleri ve önemleri itibarıyla geleneksel bilimle modern bilim arasındaki farkı anlayabilmemizde hiçbir mukayese İslâmî bilimle Batılı bilimin mukayesesi kadar açıklayıcı olamaz. Geleneksel bilimin örneğin Mısır, Hint ve Çin gibi birçok formu vardır. Bunlar ya Avrupa'dan çok uzak

²⁹⁹ Nasr, *Makaleler II*, 112.

³⁰⁰ Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkması*, 19-20.

³⁰¹ Nasr, *Makaleler II*, 111-112.

³⁰² Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 100.

bölgelerde geliştirilmiş ve Batılı bilimin geçirdiği gelişim aşamalarından tamamen uzak kalmışlardır ya da Batı biliminden asırlarca önce dünya sahnesine çıkmış olduklarından daha çok Batılı bilimin tarihsel arka planı olarak kabul edilmişlerdir.³⁰³

Birçok başarısı ve öğretisinin dimdik ayakta kalışıyla geleneksel bilimin, geleneksel okulun en önemli okullarından biri olan İslâm bilimi, az çok Batı ile ortak bir antikite mirasını bir dinî ve felsefî evreni paylaşmasına rağmen Batı’da 17. yüzyıl boyunca meydana gelen gelişmelerin tersine geleneksel bakış açısına sadık kalmıştır.³⁰⁴

Nasr’a göre “... antik bilimlerin bütün kolları Hristiyan Batıya ulaşmamıştır. Aristo geleneğinin büyük kısmı, Hermetizm ve Pisagorculuk, Hristiyanlık çağının ikinci bin yıllık dönemine kadar Batı tarafından bilinmiyordu. Bu yüzden denilebilir ki Batılı bilim ile İslâm biliminin mirası aynı değildi. Ancak şu da var ki, bu her iki bilim aynı dünyaya ait bilimlerin varisleri olup haiz oldukları doğal düzen bilgisi, hukuk mefhumu, zılliyyet prensibi ve genel kozmoloji, aynı kaynaklardan çıkarılmış olmakla birlikte farklı şekillerde geliştirilmişlerdir. Üstelik devraldıkları miraslardaki farklılık kabul edilse dahi, Batı’nın kendisi sonradan İslâm’ın Toledo’da 11. yüzyılda başlayan ve İslâmî bilimi Latinceye kazandıran tercüme faaliyetlerinden önce devraldığı ve asırlar boyu geliştirdiği kaynaklara ulaşmıştır...”³⁰⁵

Nasr Batı biliminin tabii ki önce İslâm, sonrada Yunan- Makedon, Hint, Eski İran, Mezopotamya ve Mısır bilimleriyle ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğunu fakat Rönesans dönemi boyunca özellikle on yedinci yüzyıl bilim devriminde bu bilimsel mirasın içeriğine yeni ve yabancı bir form veya paradigma empoze edildiğini ve bunun sonucu olarak da antropomorfik ve akılcı düşüncenin Batı bilimini sardığını düşünür. Bu bilim tek bir gerçeklik düzeyiyle sınırlı kalmış tamamen dünyevî ve dışsaldır.³⁰⁶

Nasr’a göre bilimin İslâm’da başka Batı’da başka yönle kaymasının baş sorumlusu olan faktörlerden en önemlisi Ortaçağın sonlarına doğru İslâm’ın aksine Hristiyanlığın irfanî yönünü kaybetmesidir. Batı’yı hem İslâm’dan hem de diğer bütün geleneklerden ayıran hiçbir faktör Batı’nın irfanı yitirmesinden ve 13. yüzyıldan

³⁰³ Nasr, *Makaleler II*, 109.

³⁰⁴ Nasr, *Makaleler II*, 110.

³⁰⁵ Nasr, *Makaleler II*, 111.

³⁰⁶ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 101.

itibaren Hristiyanlığın metafiziksel boyutunun giderek sönmesinden daha ehemmiyetli olmamıştır.³⁰⁷

Nasr, 14. yüzyıldan itibaren Batı’da Hristiyan felsefesinin zayıflamasındaki diğer faktörü, nominalizmin teolojik çevrelerde güçlenmesi olarak gösterir.³⁰⁸ Platonik ideaların bilinme imkânını, tümellerin isimlerin ötesinde bir gerçekliğe sahip olduğunu reddeden nominalizm, sadece teolojiyi değil, felsefeyi de etkilemiştir.

Nasr bugün beşerî yaşam bütünlüğünün bozulduğunu, bilginin ve buna bağlı olarak insan zihninin giderek daha çok bölümlere ayrıldığını yani kutsal bilimim kaybedildiğini savunmaktadır. Geleneksel kültürlerde metafizik ve kozmolojik ilimler her zaman birlikte hakikatin bir ifadesi olmuştur. Muayyen bilgi daima bütünle ilişkilidir ve parçalarla bütün arasında bir ahenk vardır. Bütünlük düşüncesini yitirmek kutsallık düşüncesine karşı kör olmak ve bütün mizanı unutmaktır.³⁰⁹

Geleneksel düşüncenin önemli temsilcilerinden biri olan Guenon da, *Modern Dünyanın Bunalımı* kitabında modern çağın en göze çarpan özelliğinin çokluk içinde dağılma olduğunu öne sürerek bunun sebebinin gittikçe artan bir maddileşme olduğunu savunur. Çünkü madde özü itibariyle çokluk ve bölünme demektir. Maddeye ne kadar dalınırsa, bölünme ve karşıtlık o kadar çoğalır. Buna karşılık insan saf manevîyata doğru ne kadar yükselirse, ancak evrensel ilkelerin bilinciyle tam olarak gerçekleştirilebilen tevhide o kadar yaklaşır.³¹⁰

Schuon modern bilimin prensip itibariyle varlığını reddettiği duyu-ötesine ve gerçek aklî hikmete açık olan alanlarda sonuçlar bildirmeye kalkıştığı için eleştirilebileceğini söyler. Ona göre modern bilimin temelleri özne açısından, akıl ve vahyin yerine akıl ve deneyi koyma noktasında hatalıdır. Nesne açısından da yanlıştır. Zira evrensel cevherin yerine maddeyi koyar, bunu da ya evrensel prensibi inkâr ederek ya da bunu maddeye veya kendisinden tüm aşkınlığın giderildiği bir tür sözde Mutlak’a indirgeyerek yapar.³¹¹

³⁰⁷ Nasr, *Makaleler II*, 114-116.

³⁰⁸ Nasr, *Makaleler II*, 112.

³⁰⁹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 115.

³¹⁰ Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 73.

³¹¹ Frithjof Schuon, “Bir Mesaj”, *Kutsalın Peşinde*, 18.

Batı uygarlığında merkezin kaybedilmesi sadece çeşitli bilgi dallarının bölünmesini değil düşünce ve fiil ayrılığını da getirmiştir.³¹² Guenon bugünkü Doğu-Batı karşıtlığının, doğunun eylemden üstün tutulmasından, buna karşılık modern Batı'nın da eylemin düşünceye olan üstünlüğünü kabul etmesinden ibaret olduğunu savunur.³¹³ Doğuda devam eden ruh, her çağda devam eden ruhtur. Batı ise eylemi tek kaygı kaynağı yaparak düşüncenin bütün değerlerini inkâr edecek noktaya ulaşmıştır.³¹⁴ Ona göre “Varlığın sadece anlık bir değişiminden ibaret olan eylem, kendinde ilkesini ve yeterli sebebini bulunduramaz. Eğer eylem normal alanın ötesinde bulunan bir ilkeye bağlanmıyorsa, sadece saf bir yanılsama olacaktır.”³¹⁵

Nasr'a göre ise düşünce-eylem ayrılığı Batı'yı bilim ve ahlak ayırımına da götürmüştür.³¹⁶ Bilim ve ahlak ayırımı, zahiren oldukça farklı görünmelerine rağmen birbirlerine derinden bağlı olan iki problem ortaya çıkarmıştır; birincisi, bazı bilimlerin ve teknolojinin askerî amaçlar için ve sözde barışçıl amaçlar için kullanılmasının ahlâkî sonuçları; ikincisi de, “bilimsel” dünya görüşünün doğal sonuçları olan sekülerizm ve materyalizm tarafından şekillendirilmiş bir toplumda bulunan kadın ve erkeklerin ahlâkî davranışlarıdır. Birinci meselenin en güzel örneği, ikinci dünya savaşında yaşananların doğuda Mahatma Gandhi gibi birisini ortaya çıkarması ve onun modern teknolojinin insanlık dışı vasfına işaret etmesidir.³¹⁷ Bilim ve teknolojinin bilinçsiz ve sözde barışçıl uygulamaları ekolojik kriz, kaynakların tükenmesi, iklimin ısınması ve ayrıca nüfus patlaması, kıtlık, insan yaşamını tehdit eden bazı yeni hastalıklar gibi bir çok soruna yol açmıştır.³¹⁸ İkinci ahlâkî mesele ise bizzat Batılı toplumun ahlâkî davranışlarıdır. Nasr, Batı'nın bolluk ve refah içinde büyütülen nesillerinin, ahlâkî ilkelerdeki açık çelişkilerden dolayı kafalarının karıştığını ve yeni ahlâkî sistemler bulabilmek amacıyla çeşitli kaynaklara yöneldiklerini, ahlâkî ilkelerin günden güne çürüdüğünü savunmaktadır.³¹⁹

Nasr gelenek ve kutsal bilim açısından modern dünyanın büyük çıkmazlarından olan modernizmin sekülerleştirici ve kutsal olandan uzaklaştırıcı tarafının, bizzat

³¹² Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 116.

³¹³ Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 70.

³¹⁴ Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 71.

³¹⁵ Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 71-72.

³¹⁶ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 116.

³¹⁷ Nasr, *Bir kutsal bilim ihtiyacı*, 117.

³¹⁸ Nasr, *Bir kutsal bilim ihtiyacı*, 118.

³¹⁹ Nasr, *Bir kutsal bilim ihtiyacı*, 120.

Hristiyan teolojisinin içine işlediğinin göstergesi olan teolojik modernizmde Hans Küng'ün düşünceleri üzerinden eleştirir. Nasr, Küng'ün Katolik inancı çerçevesinde yaptığı yorumların herkesi etkileyeceğini çünkü belli bir dinî topluluğu ilgilendiren temel fikri sorunlara müdahale etmenin bütün dinlere mensup insanların karşılaştığı sorunlara eğilmek anlamına geldiğini savunur. Küng istikbale kalabilecek yegâne teolojinin iki unsuru yani “kaynaklara dönüşü” ve “derin sulara dalışı” birleştiren bir teoloji olacağını düşünmektedir. Nasr, Allah'ın aynı anda hem kaynak ve merkez, hem de başlangıç ve şimdi olduğu konusunda Küng ile aynı fikirde olduğunu söyler. Din aynı zamanda bir gelenek ve kökleri semada olan fakat kendi gövde, dal ve büyüme kurallarına sahip bir ağaçtır. Tıpkı yaşayan bir ağaç gibi, yaşayan bir din de her zaman yeniden canlandırılıp diriltilebilir. Fakat her “köklere dönüş” hareketi bir bütün olarak ağacı zayıflatır; çünkü bu hadise gövde ve dalları ile köklere veya kaynağa dönmek isteyen fert ve topluluğu bağlayan uzun geleneği yok saymaktır.³²⁰

“Derin sulara” gelince; Batı dünyasının sınır tanımayan sekülerizminin bir sonucu olarak, su, ilk önce dinî olmayan güçler tarafından bulandırılmış; sonra da dine, sekülerleştirilmiş kâinatın haritasını alıp bu sulara seyretmesi söylenmiştir. Nasr asıl yol göstericinin din olduğunu, dinin kendine istikbalde bir yaşam garantisi bulmak ümidiyle sekülerleştirilmiş disiplinleri takip etmemesi gerektiğini belirtir.³²¹

Küng'ün “bilimsel teoloji” meydana getirmek üzere gerekli gördüğü iki kaynaktan biri Yahudi-Hristiyan hareketinin geleneksel deneyimi, diğeri Hristiyanların ve Hristiyan olmayanların günümüzdeki beşerî deneyimleridir. Nasr, Küng'ün bu ayrımını isabetli bulmamakta Hristiyan olmayanlar içerisine ateist, agnostik vs. gibi grupların da dâhil olduğunu asıl hesaba katılması gereken iki değil üç zümre olduğunu bunların; Yahudi-Hristiyan gelenek, diğer dinler ve modern sekülerizm diye ayrılabilceğini söyler. Fakat Küng'ün yaptığı gibi seküler ve modern bilim deneyiminin teolojinin bir “kaynağı” olabileceğine inanmadığını, tam tersine moden bilimin metafiziksel ve teolojik bir bakış açısından eleştirilmesi ve buluşların bu ışık altında değerlendirilmesi gerektiğini savunur.³²²

³²⁰ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 211-215.

³²¹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 216.

³²² Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 216-217.

2.9. MADDÎ İLERLEME-ZİHNÎ GERİLEME

Modern Batı medeniyeti, tamamen maddî yönde gelişmiş tek medeniyet olmakla birlikte Rönesans ile başlayan canavarca gelişme zihnî bir gerilemeyi beraberinde getirmiştir. Bu gerileme o kadar ilerlemiştir ki batılılar saf zihnin ne olduğunu veya böyle bir şeyin var olabileceğine dahi inanmaz noktaya gelmişlerdir.³²³ Batı insanının son beş asırlık tarihi gerek doğu ve gerek batıda insan ırkının uzun tarihi içinde bir anomalidir, sapmadır.³²⁴

Rene Guenon, modern Batı uygarlığının sadece maddî bir uygarlık olduğunu düşünen doğuluları haklı bulur. Guenon “materyalizm” kelimesinin Berkeley tarafından icat edilip 17. yüzyıldan itibaren kullanılmasını manidar bulur. Hatta Berkeley tarafından maddenin gerçek varlığını belirten her kuramı belirtmek için kullanıldığını düşünür.³²⁵ Materyalizm kelimesinin daha sonraları sınırlı bir anlam kazandığını ve bu kavrama göre madde ve maddeden doğan şeylerden başka hiçbir şey mevcut değildir anlayışının hâkim olduğunu öne sürer. O bu kelimenin, az ya da çok bilinçli olarak maddî alana ait şeylere ve onunla ilgili zihinsel uğraşlara üstünlük vermekten ibaret bir kafa yapısı olduğunu düşünür.³²⁶ Modernler duyularla hissedilenler dışında hiçbir şeyin var olmadığını hatta bunlar dışındaki şeylerin bilinmeyen değil bilinemez olduğunu ilan ederler. Kant gibi filozoflar tasarıma elverişli olmayan her şeye kavranamaz veya düşünülemez diyecek kadar ileri gittiği için “spiritüalizm” ya da “idealizm” çoğu zaman konum değiştirmiş maddecilikten başka bir şey değildir.³²⁷

Nasr, “Ne Yunanca *byle*, Sanskritçe *prakrti*, Arapça *madde*, ne de Latince *materia* modern anlamda madde demektir. Bugün kullanılan anlamıyla bir şeyin ‘maddî’ olmasını ve materyalizm fikrini mümkün kılan, Kartezyenizm’le irtibatlandıran felsefî değişiklikler ile on yedinci yüzyıl bilim devrimidir” diyerek aslında Batı’nın maddî uygarlığa dönüşmesini sağlayan sürecin Descartes’ın öncülüğünde başladığını belirtmiştir.³²⁸ Kartezyen düalizminin iki yarısı olan ruhçuluk ve maddecilik bir tür karşıtlığa dönüştürülmüş, bütün felsefe bu iki terim arasında gidip gelmiştir. Modernler

³²³ Guenon, *Doğu ve Batı*, 19.

³²⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 101.

³²⁵ Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 129; Guenon, *Doğu ve Batı*, 24.

³²⁶ Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 130.

³²⁷ Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 132.

³²⁸ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 206

genellikle ölçülen hesaplanan maddî şeyleri kapsayan, niceliksel görüş açısına bağlı şeyleri ancak kavrayabilirler. Niceliksel ilişkileri açıklayan bilimsel yasalar dışında başka yasa olmadığına inanırlar. Bu her şeyi maddileştirerek nitelik niceliğe indirgenmiştir.³²⁹

Guenon'a göre birbiriyle sıkı bir ilişki içinde olan “medeniyet” ve “ilerleme” fikirleri 18. asrın ikinci yarısında yani materyalizmin doğuşuyla birlikte ortaya çıkmıştır. 19. asrın başlarında sosyalistler tarafından yayılmış ve popüler hale getirilmiştir.³³⁰ İnsanlığı hep var olan ve durmadan öğrenen bir ve aynı insanla kıyasladığı ve eskilerin aslında her şeyde yeni olduklarını söylemesi açısından bu fikrin ilk belirtisi Pascal'da görülebilir. Ancak bunu ilk söyleyen Pascal değil Francis Bacon'dur. Bacon'un şuursuz bir sofizm olarak görülebilecek anlayışı insanlığın bir bütün olarak kesintisiz ve tek yönde bir gelişme gösterdiğini düşünen son derece basitçi bir görüştür. Gerçekte tarih göstermektedir ki aynı yönde ilerleyen birbirinden bağımsız medeniyetler olduğu gibi, gerileyenler ani olarak yok olanlar da vardır; yeni medeniyetler her zaman eskilerin mirasına konamamaktadır.³³¹

Guenon'a göre Pascal, içinde bulunduğu dönemin sınırları içinde bir zihnî ilerleme düşünüyordu ancak 18. asrın sonlarına doğru Turgot ve Condorcet ile birlikte bütün faaliyet dallarına yayılan ilerleme fikri evrimle sadece insanlığa değil canlı varlıklara uygulanmaya başlanmıştır.³³²

Guenon Batı'da medeniyet kavramının maddî ve ahlâkî ilerleme olarak algılandığını, bazılarının ise zihni ilerlemeden söz ettiğini ancak zihnî ilerlemenin ilmî ilerlemeyle aynı görüldüğünü savunur. Çünkü çağdaş Batılılar zekâyı, Descartes'ın anladığı manadaki akla bile değil de, bu aklın en önemsiz parçasına, faaliyetlerin tek ve kesin alanı yaptıkları hissedilir dünyaya indirgemektedirler. Zihnî ilerleme ile saf zihnîlik birbirine taban tabana zıttır.³³³

Guenon'a göre Batı'da “ahlâkî ilerleme” kavramı, modern zihniyetin baskın ögesi olan duygululuğu temsil eder. Pragmatistler, zekâyı ayrılmaz bir şekilde maddeye bağlayarak, hakikati kaldırıp onun yerine hem maddî hem ahlâkî görünüm arz eden

³²⁹ Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 133-134.

³³⁰ Guenon, *Doğu ve Batı*, 23.

³³¹ Guenon, *Doğu ve Batı*, 26-27.

³³² Guenon, *Doğu ve Batı*, 28.

³³³ Guenon, *Doğu ve Batı*, 30-31.

fayda kavramını getirmişlerdir. Zihnîlik ne kadar aza indirgenirse maddî olana çok yakın olan duygululuk o kadar ön plana çıkar. Batı'nın ahlakçılığı maddeciliğinin zarurî bir tamamlayıcısıdır.³³⁴ Pragmatizm modern felsefenin ulaştığı en son sonuçtur. Hemen hemen içgüdüsel olan bu faydacılık maddeci eğilimden hiç ayrılmaz. Sağduyu dünyevî olanı aşamamaktan ve pratik yarar sağlamayacak şeylerle uğraşmamaktan ibarettir ve bu manasıyla “pragmatizm” hakikat konusunda tam bir bilgisizliktir.³³⁵

Guenon Nasr'a göre daha acımasız bir dil kullanır. Maddî ve hissî sahanın abartılmasının Batı medeniyetini adeta bir canavara dönüştürdüğünü onların medeniyet dediğine pekâlâ barbarlık denilebileceğini savunur. Batı'nın ahlâkçı bir örtüye sardığı fetih zihniyeti, dünyayı hürriyet adına kendilerini taklide zorlamaktan başka bir şey değildir.³³⁶

Nasr Batı'yı eleştirirken, Guenon daha yapıcı bir dil kullanır. Nasr'ın Batı eleştirisinin ilk yönünü maddî tekâmül yoluyla ilerleme mefhumu oluşturur. Ona göre bu, modern dünyada kutsal bilimin yitirilmesinin bir sonucudur.³³⁷ Maddî ilerleme fikrinin gelişmesine yol açan en büyük etken, insanın Rönesans'la birlikte tamamen beşerî olana indirgenmesidir. Geleneksel Hristiyanlığın aksine Rönesans hümanizmi, insanı dünyevî düzeye bağlayıp, onun mükemmellik isteklerini bu dünya ile sınırlamıştır.³³⁸ Yeni Dünya, Afrika ve Asya'nın fethedilmesi Avrupa'ya büyük zenginliğin taşınmasını sağlamış, maddî anlamda kalkınmaya götüren bir tüccar grubu ortaya çıkmıştır. Avrupalının dünyayı fethedip onu yeniden biçimlendirme noktasında elde ettiği bu yeni güven ile insan ruhunun yukarıya doğru tekâmül düşüncesini bu dünyaya çevirmenin alt yapısını oluşturmuştur.³³⁹ Rönesans yeniden doğuş değil entelektüel açıdan birçok şey için ölüm olmuştur.³⁴⁰

Nasr'a göre maddî tekâmül yoluyla ilerleme fikrinin yükselmesine katkı sağlayan diğer unsurlar, Hristiyanlığın enkarnasyon öğretisi ve doğrusal tarih anlayışıdır. İsa'yı sadece tarihî bir kişilik olarak değil de aynı zamanda ezeli bir logos olarak gören Hristiyan geleneği canlı kaldığı müddetçe dirilme öğretisi çarpıtmadan uzak tutulmuş,

³³⁴ Guenon, *Doğu ve Batı*, 32-33.

³³⁵ Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, 136.

³³⁶ Guenon, *Doğu ve Batı*, 36-37

³³⁷ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 197.

³³⁸ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 199.

³³⁹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 200.

³⁴⁰ Guenon, *Doğu Düşüncesi*, 34.

duyu-üstü varlık düzeyi gerçekliğini kaybedince yalın bir tarihî olaya bağımlı kalmıştır. Zaman ve tarih içinde değişme yoluyla ilerleme inancı diriliş öğretisinin yerini almıştır.³⁴¹ Nasr’a göre Hristiyanlıktaki doğrusal zaman anlayışında tarih bir doğrultu yönünde hareket eden ok misali hedefe doğru yol almaktadır. Çoğu doğu dininde yer alan çevrimsel bir anlayış veya İslâm’da gördüğümüz bir peygamberlik çevriminden de bahsedilmez. Ona göre bu anlayış sürekli doğrusal ilerleme fikrine ve onun ötesinde “her şey her gün daha iyi olmalı” şeklinde popülerleşerek sekülerleşmiştir. Bir anlamda tarihselcilik ve ilerleme fikri, sekülerizasyonun ve Hristiyan tarih görüşünün saptırılmasının bir sonucudur.³⁴²

Nasr Rönesans’ı Batı’daki birçok değişimin dönüm noktası olarak görmektedir. Maddî tekâmül fikrinin de Rönesans’la başlayıp 17. yüzyıl bilim devrimiyle zirveye ulaştığını düşünmektedir. Bu bilim Galileo, Newton ve Kepler’in geliştirdiği mekanistik bir kâinat anlayışına dayanan bir felsefedir. Ona göre Avrupa zihniyetinin bu yeni dönüşümü bugün modern insanın anladığı biçimde “madde” kavramının doğuşundan sorumludur.³⁴³

Batı zihniyetinin bu dönüşümünün sonucu olarak “İmanın gölgelenmesi, sekülerizmin yayılması, fikrî sezginin kaybolması, kutsal bilimin unutulması ve kâinatın mekanikleşmesi hep birlikte evrensel varoluş hiyerarşisinin gerçek dışı olarak görünmesini sağlamışlardır”³⁴⁴

Nasr’ın düşünce sisteminde varlık anlayışı önemli bir yer işgal eder. Modern bilimin arka planında yatan felsefeye göre fiziksel dünyanın yani mekân, zaman, madde, hareket ve enerjinin kaynağı yüksek varlık düzeylerinden bağımsız olup matematik ve niceliğin hâkim olduğu bir alandır.³⁴⁵ Nasr, Batı’daki değişimin sonucu olarak dikey olan büyük varlık zincirinin yatay ve zamansal hale geldiğini, bunun da evrim düşüncesini netice verdiğini düşünür. Ona göre Wallace ve Darwin evrim kuramına sadece gözlem yaparak ulaşmamışlardır. Tanrı’nın inkâr edildiği, irfanî hikmetin

³⁴¹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 201-202.

³⁴² Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 203.

³⁴³ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 205-206.

³⁴⁴ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 207.

³⁴⁵ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, 217.

ulaşılamaz bir konuma itildiği 17. yüzyıl dünyasında evrim kuramı kısa sürede bir dogmaya dönüşmüş, ruhun Allah'ı unutması için bir koltuk değneği olmuştur.³⁴⁶

“İlerleme düşüncesi, materyalizm ve evrim, hep birlikte maddî tekâmül yoluyla ilerleme adı altında 19. yüzyıl Avrupa düşüncesinin potasında erimişlerdir.”³⁴⁷ Evrim fikri Allah'ın bir yaratıcı ve koruyucu olarak canlı formlar içindeki sürekli var olduğu düşüncesinin kaybedilmesini sağlamış, Allah'ın el-Hayy ve el-Muhyi olarak mahlukatı üzerindeki tasarrufunu yok saymıştır.³⁴⁸

Nasr'a göre hiçbir modern kuram veya fikir evrim kuramı kadar dine zararlı olmamıştır. Evrim kuramı bir biyolojik, zoolojik veya paleontolojik bir hipotez olarak görülmemiş, doğrulanmış bilimsel bir gerçek olarak kabul görmüştür.³⁴⁹ Bunun sebebi evrimciliğin modern dünya görüşünün sacayaklarından biri olmasıdır. Eğer evrimcilik reddedilirse modern dünyanın dayandığı temeller tümüyle çökecek hikmetle yaratılma fikri kabul görecektir.³⁵⁰ Nasr evrim fikrini amansızca eleştirirken bunu bilimsel olarak ispat etme veya çürütme yoluna gitmemektedir. Daha çok evrimi ontolojik açıdan hiyerarşik varlık anlayışına ters olduğu noktasında ve Batı'da modern düşünce modası olması noktasında eleştirmektedir. Batı'da evrimi reddeden bilim adamlarının olduğunu ve bunun Müslümanlar tarafından da felsefe, bilim, mantık ve din alanları açısından çürütülmesi gerektiğine inanmaktadır.

Modern bilimin felsefî temelleriyle birleşen evrimcilik, tüm fiziksel gerçekliği atomların hareketleriyle açıklayan, bilimsel indirgemeciliğe kapı açmıştır. İnsan bedenini bir makine olarak gören Descartes gibi insanlar tarafından genişletilen ve evrim kuramıyla desteklenen indirgemecilik fikri ruhun nefse, nefsin biyolojik faaliyete, canlılığın cansız maddeye ve cansız maddenin de ölçülebilen saf niceliksel parçalara veya enerjiye indirgenmesi olarak tanımlanabilir.³⁵¹ İndirgemeciliğin Müslümanlar üzerindeki etkisi İslâm'ı sadece şariat boyutuna indirgeyerek onu modern düşüncenin saldırılarına karşı fikrî silahlardan uzak tutmak olmuştur. Nasr'a göre şariat İslâm geleneğinin temelidir fakat evrimcilik, rasyonalizm, varoluşçuluk, bilinemezlik gibi

³⁴⁶ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 207.

³⁴⁷ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 208.

³⁴⁸ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, 220.

³⁴⁹ Nasr, *Makaleler II*, 85.

³⁵⁰ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, 221.

³⁵¹ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, 221.

Batı'nın meydan okumaları zihnî alanda karşılanmalıdır. Bunun yolu modernizmi bütün kökleri ve dallarıyla birlikte kavrayarak, İslâm'a bulaştırdığı problemleri yine İslâm'ın bütün geleneği kullanılarak çözülebilir.³⁵²

Sadece niceliğin egemen olduğu ve evrim düşüncesiyle şekillenen modern bilimin neticesi teknolojinin gelişmesi, sanayi devrimi ve modern makinaların icadı olmuştur. Nasr'a göre bunun sonuçları; zenginliğin yanında fakirlik, tıbbî buluşların yanında nüfus patlaması, gündelik hayatın kolaylaşmasının yanında tabiatın feci şekilde tahribatına neden olmuştur.³⁵³

Nasr, evrimcilik düşüncesiyle alakalı olan diğer iki terimin ilerleme ve ütopyacılık olarak belirlemektedir. Ona göre bunlar son iki yüzyılda Batı dünyasını kökten sarsmışlardır. “Ütopyacılık *Oxford English Dictionary*'de şu şekilde tarif edilmiştir: “Gerçekleşme imkânı olmayan ideal toplumsal reform projeleri.” Bu terimin kaynağı, Sir Thomas More'un 1516'da Latince yazdığı meşhur *Utopia* eserine kadar gitse de bugün kullanıldığı anlamda ütopyacılık terimi, 16. yüzyılda sahip olduğu çağrışımlara sahiptir.” Nasr evrim düşüncesiyle şekillenen ütopyacılığın salt beşerî vasıtalar kullanarak mükemmel bir toplumsal düzen kurmak istediğini, teolojik olarak kötülükleri göz ardı ettiğini, Allahsız bir iyilik hedeflediğini savunur.³⁵⁴ İslâm'da da Fârâbî, Sühreverdî gibi düşünürler tarafından mükemmel toplum tasvirleri yapılsa da bunlar hiçbir zaman İslâm vahyinden uzaklaştıkça mükemmellikten uzaklaşılacağı anlayışına ters düşmemiştir. Bu bakış açısı, ütopyacılığın Batı düşüncesinde geliştiği şekliyle İslâm düşüncesinde filizlenmesini önlemiştir.³⁵⁵

Nasr, İslâm dünyasının Batı uygarlığını bu şekliyle körü körüne taklit etmesinin sonucunun insanın halifelik vazifesine ihanet etmek olacağını, çağdaş uygarlık seviyesine çıkma eyleminin İslâm toplumu ve tüm insanlığın yok olması anlamına geleceğini savunur. Eğer yeryüzünde insan yaşamı devam edecekse mevcut haliyle modern uygarlık son bulmalıdır, çünkü tabîî dünya onu artık taşıyamamaktadır.³⁵⁶

³⁵² Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, 108.

³⁵³ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, 225.

³⁵⁴ Nasr, *Makaleler II*, 87-88; Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, 106.

³⁵⁵ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, 107.

³⁵⁶ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, 227.

SONUÇ

1700'lü yıllarda kibarlık, naziklik, davranışlarda incelme anlamına gelen medeniyet, Batı'nın maddî olarak ilerlemesiyle birlikte zaman içinde evrilerek Batı dışındaki toplumların geri ve barbar oldukları noktasına ulaşmış, onlara medeniyet taşıma misyonunun merkez kavramı olmuştur. Aslında Batı maddi olarak ilerlerken zihnî ve manevî olarak gerilemiş, Reform ve Rönesans'ın etkileriyle insan ve madde her şeyin merkezine yerleştirilmiş, din insan hayatından uzaklaştırılarak sadece ahlâka indirgenmiş, insan kutsala ve yaratıcına savaş açar konuma gelmiştir.

Tooynee'ye göre medeniyetlerin oluşumunda en büyük etki ne ırktır, ne de çevredir. Medeniyetler ilk ortaya çıktıkları aşamada büyük bir meydan okumayla karşılaşır ve güçlü bir direnç gösterebilirlerse büyük bir atılım gerçekleştirirler. İslâm medeniyeti ise modern Batı'nın meydan okumalarına maruz kalarak, belli bir müddet akıl tutulması yaşadktan sonra çeşitli cevaplar üretmeye başlamışlardır. Ancak bu cevaplar kimi zaman düşmanın silahıyla silahlanmak kimi zaman, geleneksel savunma yöntemlerine dönmek şeklinde olmuştur. En güçlü cevaplardan biri geleneksel okulun önemli temsilcilerinden Nasr tarafından verilmektedir.

Nasr öncelikle bir anomali olarak gördüğü Batı'yı keskin bir şekilde eleştirir. Bunu yaparken kaynağı vahiy ve akıl olan geleneksel bakış açısına ve gelenekle aynileşmiş ed-din dediği din anlayışıyla yolunu çizmektedir. Gelenek alışılâgelen anlamda adet, görenek, alışkanlık değildir. Gelenek ilâhî kökenli ve insanlık tarihinin bütün dönemleri boyunca ilâhî vahiy aracılığıyla sürekli yenilenen hakikati ifade eder. Günümüzde değerlerimizde meydana gelen erozyonu engellemenin en iyi yolu kökleri mazide dalları atide olan geleneksel, öz değerlerimizin bilincine varıp vizyonumuzu ona göre oluşturmaktır. Nasr'ın gelenek ve ezelî hikmet öğretisi yolumuzu aydınlatılabilir özelliktedir.

Nasr'ın en ilgi çekici görüşü dinî çoğulculuk meselesidir. Dinlerin aşkın birliği teziyle bu alandaki tartışmalara farklı bir soluk getirmiştir. Dinler aynı hakikati ifade eden farklı form ve tezahürlerdir. Bizim güneş sistemimizde güneşimiz mutlaklır ancak diğer galaksiler açısından bakıldığında birçok güneşten sadece biridir. Yani bizim dini galaksimiz içinde kendi dinimiz mutlaklır ama bu diğer galaksilerin, dinlerin varlığını inkâr etmemizi gerektirmez. Nasr, bu anolojiyle bütün güneş sistemlerinin yani dinlerin

var edicisinin aynı kaynak olduğunu diğer dinlerin kaynağa farklı yollardan ulaşmasının bizimkinin varlığını gölgelemediğini anlatmak istemektedir. Mutlak-izafî mutlak ayrımı çözüm önerisi olarak sunulmaktadır. Ancak mutlak mutlaktır, onu tezahürleri izafî mutlaktır. Nasr, çatışan hakikat iddiaları noktasında uzlaştırmacı bir tavır sergilese de aslında o da bu işin çok zor olduğunu farkındadır. Ancak dinî inancın olmadığı bir dünyadansa herhangi bir dine inananların olduğu bir dünyayı tercih edeceğini söylemektedir. Nasr bir dini bütün yönleriyle yaşamının tüm dinleri yaşamak anlamına geldiğini iddia etmektedir. Bu dinlerin aşkın birliği tezinin normal sonucudur. Genel olarak dinlerin ilâhî olanlar ve olmayanlar ayrımı Nasr düşüncesinde yer almaz. Ona göre Hinduizm de Budizm de geleneksel dinlerdir. Zaten çoğu kez karşılaştırmalı olarak Nasr tarafından incelenir. Nasr'ın dinî çoğulculuk anlayışı çok tartışmalı bir içeriğe sahip olsa da günümüzde gelişen iletişim imkânlarıyla birlikte çok kültürlü bir ortamda yaşama tecrübesi, diğer din mensuplarını anlama ve hoşgörüyle yaklaşma açısından önemli ipuçları barındırmaktadır.

Nasr düşüncesinde İslâm, insanı, evreni ve eşyanın tabiatını içine alan genel bir kavramdır. Allah'ın vahyettiği ilk din de son din de İslâm'dır. Nasr'a göre, Allah her peygamber gönderişinde farklı gerçekler değil, temel gerçek olan tevhidin farklı ifade ve biçimlerini indirmiştir. Tevhid, inananın hayatında din dışı hiçbir alan bırakmaması anlamına gelmektedir. İnsan, aynı zamanda Allah'ın sıfatları olan akıl, irade ve kelâm ona emanet olarak verilen teomorfik bir varlıktır. Tasavvuf geleneğinin meşhur üçlemesi şariat, tarikat, hakikat Nasr düşüncesinde de yer almaktadır. Tasavvuf ve tarikat Nasr düşüncesinde önemli bir yere sahip olmakla birlikte konunun genişliği ve bu çalışmanın sınırlandırılması açısından çok fazla değinilmemiştir.

Asıl itibarıyla medeniyetlerin dünya görüşü varlık anlayışlarıyla şekillenmektedir. Nasr'ın düşünce dünyasının temelini varlık anlayışı oluşturmaktadır. Varlığın nasıl anlaşıldığına bağlı olarak, gelenek, medeniyet, bilgi, kutsal kavramlarının birbiriyle ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Nasr'ın dünya görüşünün oluşmasında İbn Arabî ve Molla Sadra'nın varlık anlayışının etkileri görülmektedir. Nasr, varlığın kendi dışında tanımlanamaz olduğu çünkü “dış” diye bir şey olmadığı ve her şeyin varoluş ve nitelikleriyle mutlak gerçeklik olan İlâhî Zat'a bağlı olduğu sonucuna ulaşır. Nasr Batı'da varlığın manevî görünüşü giderek kaybolduğunu sadece dışsal tecrübeye, kişisel varoluşa dönüştüğünü düşünmektedir. Bunun en büyük kanıtı Descartes'ın meşhur

“düşünüyorum o halde varım” sözüdür. Descartes böyle demekle kendi sınırlı benliğinin bilincini varoluşun ölçüsü saymıştır. Aslında beşerî varoluşu ve gerçekliğin değişik düzeylerini belirleyen saf varlık Allah’tır. Fakat Deckartes’çı akılcılık ile bireysel insan varlığı Batı düşüncesinin özü olmuştur.

Medeniyetleri oluşturan en önemli varlık olarak insan, hiyerarşik bir varlık yapısı içerisinde sürekli olgunlaşması gereken, aynı zamanda yeryüzünde Allah’ın halifesi olan bir varlıktır. Nasr, insanı iki gruba ayırır: *Homo Islamicus* ve *prometeyen* insan. Yunan mitolojisinde tanrıdan ateşi çalıp insanı harekete geçiren kahraman olan *prometheus*, Nasr için tanrıya isyan eden din dışı bilim ateşini yakan insanı, aslında modern Batı’yı temsil eder. Batı için ise *prometheus* insanın bilgi ve merak ateşini yakarak insanı harekete geçirmiş, medeniyet atılımı gerçekleştirmesine yardım etmiştir. *Homo Islamicus* tanrının yeryüzündeki temsilcisi ve mahlukatın sorumlusu olarak tabiata ve evrene sürekli sömürülecek varlıklar olarak bakmaz. Batı’nın insan anlayışı bugün yaşadığımız ekolojik problemlerin ve çevre kirliliğinin en büyük sebebidir.

Medeniyetleri oluşturan unsurlar olarak varlık, bilgi ve değer alanları, biri diğerini anlamlı kılan bir bütünlüğe sahiptir. Nasr’ın bilgi anlayışı da varlıktan ve kutsaldan ayrı düşünülemez. Aydınlanma felsefesiyle birlikte bilgi ve değer arasındaki irtibat kopmuş Batı’nın bilgi anlayışı nicelikçi, ilkesiz, parçalı sadece pragmatizmi ölçü alan bir epistemolojiye dönüşmüştür.

Nasr, Batı’yı ilerlemecilik ve evrim konusunda da şiddetli bir şekilde eleştirir. Evrim konusu günümüzde hala derin tartışmalara sebep olarak, Müslümanlar tarafından kimi zaman uzlaştırıcı kimi zaman tamamen reddeden görüşler ortaya atılmaktadır. ffNasr evrim fikrini amansızca eleştirse de kendisi pozitif bilimlerle ilgili bir uzman olarak somut bilimsel deliller sunmaz. Nasr, Batı’yı evrim teorisini bir ideolojiye dönüştürdükleri için daha çok felsefî ve varoluşsal olarak reddederek, evrimi ontolojik açıdan hiyerarşik varlık anlayışına ters olduğu noktasında ve Batı’da modern düşünce modası olmasından dolayı eleştirmektedir. Batı’da evrimi reddeden bilim adamlarının olduğunu ve bunun Müslümanlar tarafından da felsefe, bilim, mantık ve din alanları açısından çürütülmesi gerektiğine inanmaktadır.

Müslümanların en büyük hatası İslâm’ı sadece şariat boyutuna indirgeyerek onu modern düşüncenin saldırılarına karşı fikrî silahlardan uzak tutmak olmuştur. Nasr’a

göre şariat İslâm geleneğinin temelidir fakat evrimcilik, rasyonalizm, varoluşçuluk, bilinemezcilik gibi Batı'nın meydan okumaları zihnî alanda karşılanmalıdır. Bunun yolu modernizmi bütün kökleri ve dallarıyla birlikte kavrayarak, İslâm'a bulaştırdığı problemleri yine İslâm'ın bütün geleneğini kullanarak çözmektir.



KAYNAKÇA

- Adivar, Abdülhak Adnan, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2012.
- Aristoteles, *Politika*, (Çev.: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2017.
- Aslan, Adnan, “Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr’la Bir Mülakat,” *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı 1, 1997, 175-188.
- Aslan, Adnan, *Dini Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, İsam Yayınları, İstanbul 2010.
- Atay, Hüseyin, “Allah’ın Halifesi İnsan”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(1), 1970, 1-22.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 2012.
- Bayrakdar, Mehmet, *Din Felsefesine Giriş*, Eski Yeni Yayınları, Ankara 2013.
- Begoviç, Aliya İzzet, *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, Yarı Yayınları, İstanbul 2011.
- Braudel, Fernand, *Uygarlıkların Grameri*, (Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara 1996.
- Danner, Victor, “Din ve Gelenek”, Seyyid Hüseyin Nasr, Katherine O’Brien (Ed.), *Kutsalın Peşinde*, (Çev.: Süleyman Erol Gündüz), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Durkheim, Emile, “Sosyal Bir Fenomen Olarak Din”, *Din Felsefesi Seçme Metinler*, (Ed. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger), (Çev.: Rahim Acar, Nebi Mehdiyeve, Hümeysra Özturan, Osman Baş), Küre Yayınları, İstanbul 2013.
- Davutoğlu, Ahmet, “Medeniyetlerin Ben İdraki”, *Divan*, 1997/1.
- Eaton, Gai, “Gelenek ve İnsan Toplumu”, Seyyid Hüseyin Nasr, Katherine O’Brien (Ed.), *Kutsalın Peşinde*, (Çev.: Süleyman Erol Gündüz), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Elias, Noerbert, *Uygarlık Süreci Cilt: I*, (Çev.: Ender Ateşman), İletişim Yayınları, İstanbul 2004.

- Fârâbî, *Medinetü'l-Fazıla*, (Çev.: Nafiz Danışman), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.
- Görgün, Tahsin, “Medeniyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28, Ankara 2003.
- Guenon, Rene, *Doğu Düşüncesi*, (Çev.: Fevzi Topaçoğlu), İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Guenon, Rene, *Doğu ve Batı*, (Çev.: Fahrettin Arslan), Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1991.
- Guenon, Rene, *Modern Dünyanın Bunalımı*, (Çev.: Mahmut Kanık), Hece Yayınları, Ankara 2014.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Din Felsefesi Dersleri*, (Çev.: Doğan Naci Kadioğlu), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah-İnsan*, (Çev.: Süleyman Ateş), Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2009.
- İbn Haldun, *Mukaddime I*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2007.
- İmamoğlu, Tuncay, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefî Temelleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Kalın, İbrahim, “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 15(29), 2010/2, 1-61.
- Kalın, İbrahim, *Varlık ve İdrak*, (Çev.: Nurullah Koltas), Klasik Yayınları, İstanbul 2015.
- Kılıç, Recep, *Dini Anlamak Üzerine*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2004.
- Kutluer, İlhan, “Medeniyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2003, cilt: 28.
- Kutluer, İlhan, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Küçük, Abdurrahman, Tümer, Günay, Küçük, M. Alparslan, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2012.

Meriç, Cemil, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yayınları, İstanbul 2006.

Mevlânâ, *Divan-ı Kebir*, VI, İstanbul 1995.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, (Çev.: Yusuf Yazar), İz Yayıncılık, İstanbul 2001.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, (Çev.: Şehabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, (Çev.: Şehabeddin Yalçın), İz Yayıncılık, İstanbul 2012.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Gülşen-i Hakikat*, (Çev.: Nurullah Koltaş), İnsan Yayınları, İstanbul 2015.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, (Çev.: Nabi Avcı, Kasım Turan, Ahmet Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul 2015.

Nasr Seyyid Hüseyin, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, (Çev.: Fatih Tatlılıoğlu), İnsan Yayınları , İstanbul 1988.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, (Çev.: Ahmet Özel), İz Yayıncılık, İstanbul 2003.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, (Çev.: Ali Ünal-Sara Büyükduru), İnsan Yayınları, İstanbul 2015.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Makaleler I*, (Çev.: Şehabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Makaleler II*, (Çev.: Şehabeddin Yalçın), İstanbul 1997.

Nasr, Seyyid Hüseyin *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, (Çev.: Sara Büyükduru), İnsan Yayınları, İstanbul 2004.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Molla Sadra ve İlâhî Hikmet*, İnsan Yayınları, İstanbul 2009.

Nasr Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, (Çev.: Ali Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul 2013.

Özakpınar, Yılmaz, “Genel Bilim Metodu Yaklaşımıyla Bir Kültür ve Medeniyet Teorisi”, *Medeniyet Araştırmaları Dergisi*, Ocak 2014, 63-70.

Özel, İsmet, *Üç Mesele*, Tam İstiklal Yayıncılık, İstanbul 2013.

Peterson, Michael, Hasker, William, Reichenbach, Bruce, Basinger, David (Ed.), *Din Felsefesi Seçme Metinler*, (Çev.: Rahim Acar, Nebi Mehdiyev, Hümeysra Özturan, Osman Baş), Küre Yayınları, İstanbul 2013.

Schuon, Frithjof, *İslâm ve Ezelî Hikmet*, (Çev.: Şehabeddin Yalçın), İz Yayıncılık, İstanbul 2013.

Schuon, Frithjof, “Bir Mesaj”, Seyyid Hüseyin Nasr, Katherine O’Brien (Ed.), *Kutsalın Peşinde*, (Çev.: Süleyman Erol Gündüz), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Topaloğlu, Bekir, Hayreddin Karaman, *Arapça-Türkçe Yeni Kamus*, Nesil Yayınları, İstanbul 1989.

Toynbee, Arnold, *Medeniyet Yargılanıyor*, (Çev.: Ufuk Uyan), İşaret Yayınları, İstanbul 1988.

Toynbee, Arnold, *Tarih Bilinci*, (Çev.: Murat Belge), Bates Yayınları, İstanbul 1978.

Uludağ, Süleyman, “Din ve Medeniyet”, *Köprü*, Sayı: 81, İstanbul 2003, 22-30.

Yazoğlu, Ruhattin, *Dini Çoğulculuk Sorunu, John Hick Üzerine Bir Araştırma*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.

Yazoğlu, Ruhattin, “Hümanizm ve Mevlana”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sayı: 20, Erzurum 2002, 67-83.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Arzu TACER
Doğum Yeri ve Tarihi	ERZURUM-1977
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği
Y. Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Pasinler 13 Mart Ortaokulu Erzurum Yahya Kemal Ortaokulu
İletişim	
E-Posta Adresi	arzutacer25@hotmail.com