

SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN DÜŞÜNCESİNDE

MODERNİZM VE ELEŞTİRİSİ

Celil ZENGİN

Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Prof. Dr. Kenan ÇAĞAN

AFYONKARAHİSAR 2015

T.C

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN DÜŞÜNCESİNDE
MODERNİZM VE ELEŞTİRİSİ**

Hazırlayan

Celil ZENGİN

Danışman

Prof. Dr. Kenan ÇAĞAN

AFYONKARAHİSAR 2015

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Seyyid Hüseyin Nasr’ın Düşüncesinde Modernizm ve Eleştirisi” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yaralandığım eserlerin Kaynakça’da gösterilen eserlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

17/09/2015

Celil ZENGİN

TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ ONAYI

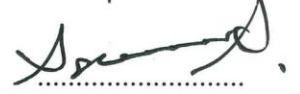
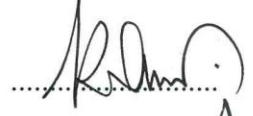
JÜRİ ÜYELERİ

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Kenan ÇAĞAN

Jüri Üyeleri : Prof. Dr. Köksal ALVER

: Yrd. Doç. Dr. Aslıhan AKKOÇ

İmza



Sosyoloji Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans öğrencisi Celil ZENGİN'in "**Seyyid Hüseyin Nasr Düşüncesinde Modernizm ve Eleştirisi**" başlıklı tezi, 14.09.2015 günü saat 13:30'da Afyon Kocatepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Sınav Yönetmeliği'nin ilgili maddeleri uyarınca yukarıda isim ve imzaları bulunan jüri üyeleri tarafından değerlendirilerek kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Ahmet YARAMIŞ
Sosyal Bilimler Enstitü Müdürü

ÖZET

SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN DÜŞÜNÇESİNDE MODERNİZM VE ELEŞTİRİSİ

Celil ZENGİN

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

Eylül 2015

Danışman: Prof. Dr. Kenan ÇAĞAN

Dünya tarihinin modern çağı, insanlık tarihi içerisindeki en profan çağı simgelemektedir. Modernizmin ortaya çıkmasıyla beraber insanlık tarihinin ana belirleyicisi olan dinler geri plana itilmiş ve dinin yerini modern öğretiler almıştır. Modernizm ile beraber ortaya çıkan bu durum birçok olumsuzluğu da beraberinde getirmiş ve bundan dolayı da birçok düşünür modernizme ciddi eleştiriler yapmıştır. Seyyid Hüseyin Nasr ve içinde olduğu Gelenekselci Ekol, son yüzyılda modern dünyanın ve modernizmin en kapsamlı eleştirmenleri arasında sayılmaktadır.

Seyyid Hüseyin Nasr, Gelenekselci Ekol'ün yaşayan en önemli ismidir. Bu çalışmada, Nasr'ın gelenekselci bir perspektifle modernizmi ve modern dünyayı nasıl ele aldığı ortaya konulmuştur. Nasr ve diğer gelenekselci düşünürler modernizmi ve onunla ilişkili olan diğer fikrî akımları “gelenek” olarak belirttikleri bir fikrî zemin üzerinden ele almışlardır. Nasr'ın genel manada belirttiği durum, modern dünyanın “kutsal”dan kopuk bir yapıda olduğudur. Çağımızda modernizmin neden olduğu tüm problemler ise “gelenek”in tekrar diriltilmesiyle telafi edilebilir.

Anahtar Kelimeler:Gelenek, Modernizm, İslam, Geleneksel insan, Kutsal bilim

ABSTRACT

IN THINKING OF SEYYED HOSSEIN NASR MODERNISM AND ITS CRITICISM

Celil ZENGİN

**AFYON KOCATEPE UNIVERSITY
THE INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT of SOCIOLOGY**

September 2015

Advisor: Prof. Dr. Kenan ÇAĞAN

The modern era of World has simplified the most profane era within human history. Together with emerging of Modernism as a main determinant of human history, religious have pushed behind and many modern doctrines have placed them instead. This situation, emerging with modernism, have brought many negatives and hence many philosopher have criticized modernism. Traditionalist School which also includes SeyyedHossein Nasr has been accepted the most comprehensive critics of modern World and modernism in this century.

SeyyedHossein Nasr is the most important alive representative of Traditionalist School. In this paper(work) it is exhibited how Nasr was handledmodernism and modern World with traditional perspective. Nasr and any other traditional philosophers have put modernism and other related intellectual movements forth on a intellectual ground which is defined as “tradition”. The general situation, Nasr specified is that modern World is disconnected with “sacred”. In our era, all problems resulted from modernism would compensate by reviving of “tradition”.

Key Words: Tradition, Modernism, Islam, Homo Islamicus, Scientia Sacra

ÖNSÖZ

Seyyid Hüseyin Nasr'ın İslam medeniyetinin bir düşünürü olması ve hem İslam dünyasında hem de Batı'da oldukça iyi eğitim alması neticesinde düşünce dünyası çok zengin bir düşünürdür. Onun düşünce dünyası dinden bilime, İslam'dan diğer dinlere, felsefeden tasavvufa, sanattan edebiyata, siyasetten eğitime kadar birçok düşünce yapısını içine alacak kadar geniş ve zengindir. Bu tezde Nasr'ın düşünce dünyasını oluşturan bu zenginlikten sadece modernizmle alakalı olanlar üzerinde durulsa da; çalışmada görüleceği üzere Nasr'ın düşünceleri oldukça fazla zengindir.

Nasr, perde arkasındaki bir arif gibi görünse de aynı zamanda bir İslam filozofu ve İslam bilim tarihçisidir. İslam'ın düşünce dünyasının ne kadar zengin olduğunu onun eserlerinde görmek mümkündür. Nasr'ın eserlerini okuyan bir kişinin İslam'ın ne kadar engin bir derya olduğunu keşfetmemesi mümkün değildir. Tezde İslam'ın bu yönü tamamen yansıtılmasa da, İslam'ın modernizmin tüm olumsuz yönlerine çözüm getirebilecek güç ve donanımda olduğu görülebilir. Sonuç olarak, insanlık modernizmin olumsuzluklarına karşı tedbir alabilecek donanıma sahiptirler.

Bu çalışmanın hazırlanma aşamasında doğrudan veya dolaylı olarak katkısı bulunanlara teşekkür etmek ve minnet belirtmek, tüm güzelliklerin Kaynak'ına şükürün bir ifadesidir. Öncelikle fitratlarındaki güzelliklerin yansımaları bana tattıran aileme zahmet çekmelerinden dolayı ve bana her daim desteklerini esirgemedikleri için teşekkür ettiğimi ve minnettar olduğumu belirteyim. Yıllarca öğrencisi olduğum tez danışman hocam Prof. Dr. Kenan Çağan'a teze yaptığı tüm katkılarından; sabır ve anlayışının büyüklüğünü bana yaşattığından ve kişiliğimin şekillenmesindeki olumlu katkısından dolayı müteşekkirim. Kendileri öğrencilerinin gözünde aynı zamanda bir ağabeydir. Ayrıca tez jürisinde yer alan ve olumlu eleştirilerinden faydalandığım Prof. Dr. Köksal Alver'e ve Yrd. Doç. Dr. Aslıhan Akkoç'a teşekkür ederim. Son olarak üzerimde emeğini hissettiğim, Nasr'ın geleneksel yanını anlamamda ciddi katkıları olan Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin Güneş'e de şükürün bir ifadesi olarak teşekkür ederim.

Celil Zengin

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	iii
TEZ JÜRİSİ KARARI VE ENSTİTÜ ONAYI.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vii
ÖNSÖZ.....	viii
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR DİZİNİ	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

SEYYİD HÜSEYİN NASR VE GELENEKSELÇİLİK

1.SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN HAYATI VE ESERLERİ.....	4
2.GELENEKSELÇİ EKOL VE TEMSİLCİLERİ.....	11
2.1.GELENEKSELÇİ EKOL'E GÖRE DİN.....	17
2.2.GELENEKSELÇİ EKOL'ÜN TEMSİLCİLERİ	21
2.2.1.Rene Guenon	21
2.2.2.Frithjof Schuon	24
2.2.3.Ananda K. Coomaraswamy	26
2.2.4.Martin Lings.....	28
3.GELENEKSELÇİ EKOL'ÜN MODERNLİĞE YAKLAŞIMI	30

İKİNCİ BÖLÜM

MODERNİZM VE İNSAN

1.MODERNİTE VE MODERN DÜNYANIN ÖZELLİKLERİ.....	41
2.SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN MODERNİZM TANIMI	50
3.SEYYİD HÜSEYİN NASR'A GÖRE MODERNLİK VE GELENEK BAĞLAMINDA İNSAN	52
3.1.GELENEKSEL İNSAN VE HOMOİSLAMİCUS.....	53
3.2.İNSAN-I KÂMİL.....	62
3.3.MODERN İNSAN	70

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN MODERNİZM ELEŞTİRİSİ VE MODERN
BUNALIMLARA ÇÖZÜMÜ

1.DİN, MODERNİZM VE MODERN DÜNYA	79
2.İSLAM, MODERNİZM VE MODERN DÜNYADA İSLAM	88
3.İSLAM FELSEFESİ VE MODERN DÜNYADA FELSEFE	97
4.GELENEKSEL BİLİM VE MODERN BİLİM	107
5.KOZMOLOJİ VE ÇEVRE KRİZİ	116
6.KUTSAL SANAT VE MODERNİZM	129
SONUÇ	137
KAYNAKÇA	141

KISALTMALAR DİZİNİ

Bkz : Bakınız

C : Cilt

Çev : Çeviren

Ed : Editör

Haz : Hazırlayan

Hz : Hazret-i

S : Sayı

S : Sayfa

vb : Ve Benzeri

vd : Ve Diğerleri

(a.s.) : Aleyhi ve Sellem

(s.a.v.) : Sallallahu Aleyhi ve Sellem

GİRİŞ

Modernite veya modernizm üzerine tüm dünyadaki sosyal bilimcilerce oldukça fazla araştırma yapılmış ve görüş bildirilmiştir. Bu araştırma ve yorumların en önemli merkezi, modernizmin içinde neşet ettiği Batı'dır. Yapılan bu yorum ve araştırmaların genel özelliği seküler bir perspektifle ortaya konulmasıdır. Fakat bunların dışında önemli modernizm yorum ve eleştirileri de mevcuttur. Buna örnek olarak gösterilebilecek en önemli modernizm yorum ve eleştirisi, Gelenekselci Ekol olarak bilinen düşünürler grubunun ortaya koyduğu düşüncelerdir.

“Seyyid Hüseyin Nasr'ın Düşüncesinde Modernizm ve Eleştirisi” adlı hazırlanan bu çalışma, yukarıda değinilen modernizme dair yapılan farklı görüşleri yansıtması açısından önemlidir. Nasr, Gelenekselci Ekol'ün yaşayan en önemli düşünürü olması hasebiyle; bu çalışmada onun perspektifiyle modernizme yapılan yorum ve eleştiriler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada görüleceği üzere, modernizmin yaygın olarak görülen seküler yorumlarının dışında daha kapsamlı ve daha bütüncül eleştiriler de mevcuttur. Bu eleştirilerin en önemli özelliği ise 'din'in merkeze alınarak yapılmasıdır. Yapılan bu tezin önemli bir amacı da, modernizme yapılan bu dinî eleştirinin ortaya konulmasıdır.

Özet niteliğinde tekrar belirtmek gerekirse; yapılan bu tezin genel olarak amacı, modernite veya modernizme dair yapılan eleştirilerin alışılmış kalıbından farklı özelliğe sahip, hem Doğu medeniyetinin büyük bir düşünürü kabul edilebilecek hem de Batı medeniyetinin köklerini çok iyi bilen Seyyid Hüseyin Nasr'ın modernite tanım ve eleştirisini ortaya koymaktır. Bu sayede ülkemiz düşünce dünyasında çokça tartışılan modernite ve ona dair eleştirilere bunlardan oldukça farklı bir yenisi eklenerek, düşünce dünyamızı zenginleştirecek ve ufuk açıcı yeni gelişmeler doğuracaktır. Ülkemizde bu konuda yapılan çalışmalar olsa da, bu çalışma ile konu daha iyi anlaşılacak veyahut diğer çalışmalardan farklı olarak konuya farklı perspektiften yaklaşılacaktır.

Seyyid Hüseyin Nasr ve diğer gelenekselci düşünürler, *gelenek* olarak tanımladıkları bir ezeli hikmetin varlığını savunmaktadırlar. Gelenekselci düşünürlerin üzerinde durduğu *gelenek*, sosyolojinin ve diğer sosyal disiplinlerin

üzerinde durduğu toplumsal manadaki ‘gelenek’ten farklıdır. Gelenekselci ekolün gelenek anlayışı, tamamen dinî olan bir hikmetin varlığına dayanır ve insanlık tarihinin başlangıcından bugüne kadar tüm dinî unsurların merkezini teşkil eder. Modernitenin veya modernizmin ortaya çıkmasıyla beraber bu gelenek, toplumsal alandaki etkisini yavaş yavaş kaybetmiş ve zamanla etkisi azalmıştır. Fakat gelenek İlahî bir temel olduğu için hiçbir zaman yok olmayacaktır. Bu açıdan modernizm, geleneğin sekteye uğratılmasıyla beraber ortaya çıkmıştır. Seyyid Hüseyin Nasr’ın modernizm üzerine durduğu konuların merkezinde de bu bakış açısı vardır. Bu nedenle birçok sosyal bilimcinin ayrı kavramlar olarak belirttiği modernite veya modernizm, Nasr’ın nazarında aynı şeyi ifade eder. Nitekim bu olgu tezin bölümlerinde de görülecektir.

Bu tezde görüleceği üzere Seyyid Hüseyin Nasr’ın modernizm ile ilişkili düşünce ve görüşleri araştırılmıştır. Bunu yaparken tezi üç bölüme ayırmayı uygun bulduk. Birinci bölüm Nasr’ın genel olarak tanıtılması ve mensubu olduğu Gelenekselci Ekol’ün incelenmesine ayrılmış bulunmaktadır. Gelenekselci ekol anlaşılmadan Nasr’ın tam olarak anlaşılması mümkün olmadığından bu ekolün başlıca şahsiyetlerine de değindik. İkinci bölümde modernizmin sosyal bilimlerde genel tanımlamasına ve modern dünyanın genel karakter ve özelliklerine değinilmiştir. Sosyal bilimlerde Nasr’ın modernizm tanımına modernite kavramı tekabül ettiği için bu kavram kullanılmıştır. Nasr ve Gelenekselci ekol modernizm tabirini kullandığı için biz de genel başlıkta ve tezin içeriğinde bu kavramı kullandık. İkinci bölümdeki diğer bir önemli konu Nasr’ın insan tanımlamalarıdır. Bu bölümdeki insan konusu oldukça önemlidir. Çünkü Nasr’ın modernizme dair düşüncelerinin merkezinde insana bakışı bulunmaktadır. Tezin üçüncü bölümü ise Nasr’ın modernizm ile ilişkili olarak serdettiği düşüncelerinden teşekküldür. Nasr’ın modernizme yapmış olduğu eleştirilerin ele alındığı bölüm de bu son bölümdür.

Nasr’ın modernizme dair tanım ve eleştirilerini ortaya çıkarmak için incelememiz boyunca ona ait olan birincil kaynaklara müracaat etmeye çalıştık. Eserlerinin çevirmenlerinin farklı kişiler olması, kavramsal karışıklığa sebebiyet verse de, ekseriyetlerinin tecrübeli ve Gelenek konusunda yeterli bilgiye sahip olması dolayısıyla bu durum çok da problem yaratmamıştır. Bununla beraber Nasr’ın görüşlerinin anlaşılması için bağlı olduğu Gelenekselci ekolün başat isimlerine de

müracaat edip, yer yer onların görüşlerinden de faydalanmaya çalıştık. Aynı zamanda konuların daha net anlaşılması için bazı yerlerde iktibaslar yaptık. Konuların açıklanmasında kavram bütünlüğü olması için de kendi yorumlarımızda Nasr'ın kullandığı kavramları kullanmaya çalıştık. Son olarak tekrar belirtmekte fayda var; birkaç Batılı modernite eleştirmen ve yazarının yaptığı gibi modernizm kavramı ile modernite kavramı arasında Nasr'ın bir farklılık gördüğünü söyleyemedimiz için, iki kavram aynı düzlem üzerinde ele alındı ve bazı yerlerde birbirinin yerine kullanıldı.

Tezin anlaşılması için ikinci bölümdeki insan tanımlamalarının iyi idrak edilmesi gerekmektedir. Bununla beraber *gelenek* kavramı ile neyin ifade edildiğinin de anlaşılması zorunludur.

BİRİNCİ BÖLÜM

SEYYİD HÜSEYİN NASR VE GELENEKSELÇİLİK

1. SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN HAYATI VE ESERLERİ

1933 yılında, Tahran'ın meşhur âlim ve fizikçilerinin mensup olduğu bir ailede dünyaya geldi. Gerek anne tarafı gerekse baba tarafı; edebiyat, tıp, ilahiyat ve tasavvufta köklü bir geçmişe sahip ailelerdir. Edindiği ilk halk kültürü formu, Fars şiirinin ilk örneklerini öğrendiğini ifade ettiği büyükannesinden ve edebiyat ve folklor konularını ise tecrübe sahibi halalarından edindiğini ifade eder (Nasr, 2007:10). Seyyid Hüseyin Nasr'ın ebeveyni modernliği destekleyen bir kesime mensup olsa da bakış açıları ile gelenekçidirler (Chittick, 2012a:10). Babası Seyyid Veliyullah genç yaşta klasik İslamî ilimleri, Farsça ve İbni Sina'ya kadar uzanan tıp eğitimi alır. Bu alanlardan sonra felsefe ve edebiyata yönelir. Nasr, fikrî ve ahlakî dünyasını kuran ve onaran ilk kişi olarak; iyi bir eğitimci ve hekim olan babası olduğunu ifade eder ve bu etkileşimi şöyle anlatır: “Arapça ve Farsça dillerinde zamanının otoriteleri arasında sayılan babam, her birini mükemmel olarak konuştuğu Fransızca, Latince ve İngilizce de biliyordu. O, İslam geleneği konusunda engin bir bilgiye sahip olmasının yanı sıra; diğer dinler, Batı felsefesi ve ilmi gelenekleri konusunda da birikim sahibi idi. Derin bir Fars kültürü atmosferinde yetiştirilmeme rağmen, Batı düşüncesi ve diğer geleneklerin dinî ve entelektüel fikirlerine açık kalabilmiş olmamın belki de en iyi izahı budur” (Nasr, 2007:11).

Annesinin farklı bir çevreden geldiğini ifade ettikten sonra onun da tıpkı babası gibi dinî ve fikrî meselelerle son derece ilgili olduğunu dile getirir. İran'ın ilk modern eğitimli kadınları arasında olan annesi dinî birikimini, zamanın kadın hakları ve meseleleri gibi sosyal olgularla birleştirir. İran edebiyatı ile yakından ilgilenen annesi, sayısız Farsça ve Arapça şiiri ezbere bilir. İlk dini deneyimini annesinden öğrenen Nasr, bunu şöyle ifade eder: “Çocukken beni götürdüğü, Tahran yakınlarındaki Kum şehri ve Hazreti Abdülazim, hafızamda derin izler bırakmış ve bugüne dek varlığını sürdürmüş kutsal bir deneyimi mümkün kılıyordu. Annem,

babamın bana öğrettiklerinden daha fazlasını; İslamî kaideleri ve en önemlisi vakit namazlarını öğreten kişiydi” (Nasr, 2007:12).

Edebi ve ilmi manada yüksek bir aileye sahip olması evlerinde ilmi toplantıların gerçekleşmesine olanak sağlar. Henüz on yaşında olmasına rağmen zamanının büyük İranlı âlimleri görmesine; şüphe, gelenek, modernizm, bilime dayalı dünya görüşü, İslam kozmolojisi gibi konularla tanışıp aşına olmasına olanak sağlamıştır (Chittick, 2012a:10; Koltaş, 2013:87; Nasr, 2007:15).

İran’daki ilk eğitimini tamamladıktan sonra 1945 yılında Amerika’daki eğitim hayatı 8. sınıftan itibaren başlar. Sonraki dört buçuk yılını, Peddie adlı bir Protestan cemaat okulunda geçirir. Hıristiyanlık ile uzun yıllar diyalog halinde olmasının nedeni burada aldığı eğitimidir (Nasr, 2007:21). Bu okuldan başarıyla mezun olduktan sonra ‘Eşyanın Tabiatı’ hakkındaki ilgisinden dolayı yüksek prestij sahibi olan MIT’de (Massachusetts Institute of Technology) burslu olarak fizik eğitimi almaya başlar (Nasr, 2007:23).

Modern teknoloji ile daha yeni tanıştığı İran’daki hayatında bu alanla ilgili iken Amerika’ya gelmesiyle bu ilgi yerini tiksintiye bırakır. Buna karşın matematiğe, edebiyat, şiir ve müziğe ilgisi artmıştır. Batı’da çalıştığı yıllarda modern bilimlere bırakıp felsefe, metafizik ve bilim tarihiyle ilgilenmesinin altında bu yatmaktadır. Bu hassasiyetler, yaşamının ve entelektüel karakterinin yapı taşları olmayı sürdürür (Nasr, 2007:17). Bu devredeki durumunu şu sözleriyle ifade etmesi anlamlıdır:

Bir yandan katı mantığa, diğer yandan mistik illiminasyonun (aydınlanma) ışığı ve ilahî aşkın sıcaklığına ilgi gösterirken; kültürel dünyaların çeşitliliği ve modernizm ve onun yarattığı durumlar karşısında korunmasız kalmış kadim Doğu medeniyetinin düşünürleri için de evrende bir gerilim faktörü olan *gelenek-modernizm* arasındaki bariz gerilim gibi hususlara olan merakım artıyordu (Nasr, 2007:17).

“Herkes bireysel olarak hakikatin peşinde olmalı. Tıpkı nefes alıp vermek gibi birilerinin bizim adımıza yapamayacağı türden bir şey bu” diyen Nasr (Nasr, 2007:25), bu perspektif doğrultusunda beşeri bilimlere daha fazla ilgi gösterir. MIT yıllarında üzerinde büyük emeğinin olduğunu ifade ettiği hocası Giorgio de Santillana’nın etkisinde kalır. Rene Guenon’un kitapları ile tanışmasını sağlayan yine Santillana’dır. Bu zamanlarda ilgilendiği düşünce ise Hinduizm’dır. Bu alandaki çalışmaları onu Gelenekselci Ekol’ün (Tradisyonel) üçüncü büyük kuramcısı olan Ananda K. Coomaraswamy’yi tanıma fırsatı doğurur. Coomaraswamy’nin eşi

aracılığıyla; Nasr'a oldukça fazla katkısı olan onun eşsiz kütüphanesi ile tanışır. Nasr, eserleriyle ilk kez tanıştığı Rene Guenon, Frithjof Schuon ve Titus Burckhardt'ın İngilizce ve Fransızca olarak gelenek üzerine kaleme alınmış çalışmalarını bu kütüphanede bulur. Bu eserler yoluyla tanıdığı geleneksel metafizik ve ezeli hikmet iç dünyasında köklü değişikliklere yol açar (Nasr, 2007:29).

Nasr'ın ruhî manadaki değişimi, eğitim aldığı fizik alanından uzaklaşmasına neden olur. MIT yıllarında başlayan bu soğuma, 1954'te MIT'ten mezun olduktan sonra Harvard'da jeoloji ve jeofizik alanında çalışmalarıyla daha da artar (Sungur, 2014:16). Bu durum MIT'de bulunduğu dönem içinde entelektüel ve manevî bir kriz atlatmasına neden olur. Nihayet fizik alanında '*ontolojik gerçeklik*'e dair hiçbir imkân olmadığını ele alan Bertrand Russel'in bir dersini dinledikten sonra, fiziği tamamen bırakmaya karar verir (Chittick, 2012a:11). Bununla beraber çalışma yıllarında Darwinizm'in bilimsel bir teori olmaktan çok sözde bir din olduğunu fark etmesi de ve benzeri birtakım gerekçelerle fizik alanındaki ilgisini bilim tarihi ve felsefe alanlarına kaydırır (Nasr, 2007:33). Bu kararını vermesinde görüşünü benimsediği Geleneksel öğretilerin yeri yadsınamaz. Bu karar değişikliği ile alanını değiştirerek bilim ve felsefe tarihi dersleri almaya başlar. Harvard'da İslam tarihi ve düşüncesi konularında İngilizce konuşan ülkelerde yetişmiş en büyük İslam araştırmacısı olarak kabul ettiği (Nasr, 2007:33; Sungur, 2014:16) Hamilton A. R. Gibb, bilim tarihi konularında George Sarton, teoloji ve felsefe tarihi konusunda da Harry A. Wolfson gibi otoritelerden dersler alır. 1964 yılında Harvard Üniversitesi yayımları tarafından basılan "*İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*" adlı teziyle Harvard'daki doktorasını tamamlar.

Eğitim aldığı yıllarda birçok ülkeye entelektüel bağlantılı seyahatler gerçekleştirir. Bunların arasında Fransa, entelektüel bağının en sağlam olduğu ülkedir. Burada başta Henry Corbin olmak üzere birçok entelektüelle tanışmıştır. Fransa'da tanıştığı en önemli isim ise 1957'den 1998'deki ölümüne kadar görüşmelerini sürdürdüğü, Gelenek'in en büyük sözcüsü olan Frithjof Schuon'dur. Bunun yanında geleneksel kozmoloji ve sanat felsefesi başta olmak üzere pek çok alanda Nasr'ı etkileyen Titus Burckhardt ve geleneksel İslam ve tasavvufun batıdaki en büyük yorumcularından olan Martin Lings ve yine Nasr'ın üzerinde derin etkileri olan Rene Guenon ve Ananda K. Coomaraswamy diğer önemli isimlerdir (Nasr,

2007:39). Gelenekselci ekol temsilcileri ile doğrudan kurulan bu irtibat, onların eserlerinin ötesinde bir etki bırakmıştır.

Nasr'ın manevî ve entelektüel hayatındaki en köklü değişim ise 1957 ve 1958 yıllarının yazlarını geçirdiği Fas'da gerçekleşir. Uzun süren felsefî ve entelektüel istikameti burada Cezayir'li büyük âlim Şeyh Ahmet Alavî ve Şeyh İsa Nurettin Ahmet silsilesine maddi ve manevi bağlılığıyla şekillenmiş olur. Burada elde ettiği içsel aydınlanmayla sadece İslam geleneğini değil diğer dinleri de özümser. Bundan sonraki yıllarda İslam entelektüel geleneğini canlandırmak gibi yapacağı birçok çalışmanın yanında gelenek-modernizm ayrılığına felsefî ve entelektüel bir yaklaşım sergileyeceği de belirginleşir (Nasr, 2007:40).

Batı'da 13 yıl geçirdikten sonra gerek geleneksek yapısından gerekse vatanî hisleri barındırdığından dolayı İran'a geri döner. 1958 yılında tıpkı kendi ailesi gibi geleneksel değerlere bağlı bir ailenin kızı ile evlenir. Eşi Suzan Danişverî ile evliliğinden iki çocuğu dünyaya gelir. Oğlu Seyyid Veli Rıza, San Diego Üniversitesinde Siyaset Bilimi profesörü, kızı Leylî ise Washington Ulusal Sanat Galerisi'nde sanat tarihçisidir (Nasr, 2007:44-45).

İran'daki 1958'de Tahran Üniversitesinde Tarih profesörü olarak başlayan kariyeri İran Devrimi ile ülkeden ayrılmasına kadar sürer. Dünyanın başka önemli felsefî akımlarını dâhil de ederek, İran'daki felsefî aktivitelerin zenginleşmesinde oldukça fazla emek harcar ve nitekim de başarılı olur. Burada genellikle felsefî konular üzerinde çalışmalar yapar. Gerek teorik gerek pratik olan bu çalışmalar neticesinde, İran'daki canlı felsefenin artmasında da emeği büyüktür. Hatta Nasr, Molla Sadra ve felsefesini İngilizce konuşan dünyayla tanıştıran ilk kişi olduğunu ifade eder (Nasr, 2007:52).

Bu zaman zarfında gerek İran içinde ve gerek Pakistan başta olmak üzere dünyanın diğer ülkelerindeki eğitim çalışmalarıyla, uzun süre devam edecek bir etki bırakır. Bu çalışmalar konferanslar başta olmak üzere, lisansüstü programlar ve akademi kurumlarının kuruluşu gibi değişiklik arz eder. Bunlar arasında 1973 yılında kurmuş olduğu İran Felsefe Akademisi en önemli olanıdır. Bu kurumun öğretim üyelerinin başlıcaları şunlardır: Henry Corbin, Toshihiko Izutsu, Huston Smith, William Chittick, Murtaza Mutahharî, Celalettin Aştıyanî, Hairî Yezdî vd. (Nasr,

2007:71). Yine bu Akademi'nin çıkarmış olduğu Doğu ve Batı felsefelerinin yüzleştikleri dünyadaki yegâne forum olan *Sophia Perennis* dergisi kısa sürede dünyada tanınır ve önemli yayınlar arasına girer (Nasr, 2007:72). Bu akademi ve dergi bugün hala varlığını devam ettirse de, Nasr'ın başında olduğu dönemdeki önemini koruyamamıştır. Nasr'ın Amerika'ya yerleşmesiyle, bu dergi ile ortaya konan entelektüel hareket Amerika'ya taşınmıştır.

Nasr, İran'a döndükten sonra yaklaşık yirmi yıl devam ettiği ikinci felsefe eğitimini başlatır. Alacağı bu eğitim sadece geleneksel ustaların dizinin dibinde öğrenilebilen *sözlühikmet* geleneğidir. İran'da varlığını hala devam ettiren geleneksel İslam Felsefesi, Nasr'a bu imkânı sunar ve yaşayan en büyük *hikmet* ustalarını aramaya sevk eder ve nitekim bu konuda amacına ulaşır. Nasr'ın tabiriyle çağının en büyük entelektüel şahsiyeti olan Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabaî bunların başında gelir (Nasr, 2007:57). Bunun yanında Seyyid Ebul-Hasan Kazvinî, Mehdi İlahî Kumşei, Hâdi Hâ'irî ve Seyyid Muhammed Kazım Assar geleneksel üstatlarıdır (Sungur, 2014:16). İran'daki geleneksel eğitim alan yakın arkadaşlarının başlıcaları ise; Murtaza Mutahharî, Allame Tahranî ve Seyyid Celalettin Aştıyani'dir (Nasr, 2007:62, 2008:16). Yine Nasr'ın İran'da kaldığı süre içinde İranlı olmayan, adlarını zikretmemiz gereken iki şahsiyet ile de yakın felsefi ilişkileri olur. Bunların biri Toshihiko Izutsu, diğeri ise dostlukları 1978 deki vefatına kadar süren Henry Corbin'dir (Nasr, 2007:64).

İran'daki yaşamı ve faaliyetleri 1979 yılına kadar devam etmiştir. Nasr, 1979'da İran'da gerçekleşen devrimin akabinde ailesi ile birlikte İran'dan ayrılır ve önce İngiltere'ye, oradan da ABD'ye geçer (Koltaş, 2013:89). Aslında 1979 Ocak ayında iki hafta sonra dönmek niyetiyle İran'dan ayrılmış, İran'daki olaylar aniden değişince ailesiyle birlikte Londra'da kalmak zorunda kalır. Bunun akabinde acil olarak ayarlanan Utah Üniversitesi'ndeki misafir öğretim görevliliği onu Amerika'ya getirmiş, bunu Temple Üniversitesi'ne atanması ve 1984'ten itibaren George Washington Üniversitesi'nde profesör olarak görev alışı takip etmiştir (Chittick, 2012a:13). Halen George Washington Üniversitesi'nde İslamî Çalışmalar Kürsüsü'nün başındadır. Dünyanın birçok ülkesinden gelen çok sayıda öğrenciyi yetiştiren Nasr, İslam ve modernizm mukayeseleriyle ilişkili genel felsefi meselelerle ve İslam bilimi alanında çalışmalarına devam etmektedir.

Eserleri

Tasavvuf-İrfan kelimeleri her eserinde açık bir şekilde geçmese de, Nasr'ın bütün eserlerinde etkisini görmek mümkündür (Sungur, 2014:19). Zira Nasr, gerek yazılarında olsun gerek şiirlerinde kendinden önceki birçok sufînin geleneksel ana motifini mükemmel bir şekilde yeniden sözcüklere dökmüştür (Baralt, 2003:13). Kitap ve monografi sayısı 50'nin üzerinde olmasının yanında, 500'ün üzerindeki makaleleri genellikle iki alanın etrafında, *İslamî ilimler* ve *Ezelî Hikmet(Philosophia Perennis)* alanları çerçevesinde şekillenmiştir. Amerika'ya yerleşmesinden bu yana, gayretinin büyük bölümünü İslam felsefesinin zenginliklerini gün yüzüne çıkarmaya çalışarak, hem İslamî hem de geleneksel çalışmalarda verimli çalışmalarına devam etmiştir. Bununla birlikte yazıları ve fiilleriyle gelenekselci yaklaşım ile şekillenmiş görüşlerini daha geniş bir kitleyle tanıştırma hususunda bir eğilim söz konusudur (Chittick, 2012a:15, Koltaş, 2013:89).

Nasr'ın eserleri arasında, kendisinin de en önemli felsefî eseri olarak belirttiği ve yine yakın dostlarından gelenekselci Huston Smith' in tabiriyle 20. yüzyılın en önemli eserlerinden biri olan *Bilgi ve Kutsal* ismiyle yayınlanan eseri, onun felsefî konumunun en anlaşılır beyanıdır (Chittick, 2012a:13). 22'den fazla dile çevrilen eserlerinin tamamını burada zikretmemiz mümkün olmasa da, Türkçe'ye tercüme edilmiş eserleri şöyledir:

1. Batı Felsefeleri ve İslam, (Çev. Selahaddin Ayaz), Bir Yayıncılık, İstanbul 1985
2. Bilgi ve Kutsal, (Çev. Yusuf Yazar), İz Yayınları, İstanbul 2012
3. Bir Kutsal Bilim İhtiyacı, (Çev. Şahabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995
4. Ebedi Hikmetin Peşinde, (Çev. Harun Tan), İnsan Yayınları, İstanbul 2007 (otobiyografi)
5. Felsefe, Edebiyat ve Güzel Sanatlar, (Çev. Hayriye Yıldız), Akabe Yayınları, İstanbul 1989
6. Genç Müslüman Modern Dünya Rehberi, (Çev. Şahabeddin Yalçın), İz Yayınları, İstanbul 2013

7. Gülşen-i Hakikat-Tasavvuf Geleneğinin Vizyonu ve Vadettikleri, (Çev. Nurullah Koltaş), İnsan Yayınları, İstanbul 2015
8. İnsan ve Tabiat, (Çev. Nabi Avcı), Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1982; Ağaç Yayınları, İstanbul 1991
9. İslam'da Bilim ve Medeniyet, (Çev. Nabi Avcı-Kasım Turhan-Ahmet Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul 2011
10. İslam'da Düşünce ve Hayat, (Çev. Fatih Tatlılıoğlu), İnsan Yayınları, İstanbul 1988
11. İslam Felsefesi Tarihi, (Çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu), Açılım Kitap, İstanbul 2011 (Oliver Leaman ile editör)
12. İslam, İdealler ve Gerçekler, (Çev. Ahmet Özel), İz Yayınları, İstanbul 2009
13. İslam ve İlim, (Çev. İlhan Kutluer), İnsan Yayınları, İstanbul 1989
14. İslam'ın Kalbi, (Çev. Ahmet Demirhan), Gelenek Yayınları, İstanbul 2002
15. İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş, (Çev. Nazife Şişman), İnsan Yayınları, İstanbul 1985
16. İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı, (Çev. Ali Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul 2013
17. İslam Sanatı ve Maneviyatı, (Çev. Ahmet Demirhan), İnsan Yayınları, İstanbul 1992
18. Kutsalın Peşinde, (Çev. Süleyman Erol Gündüz), İnsan Yayınları, İstanbul 1995 (Katherine O'Brien ile editör)
19. Makaleler I, (Çev. Şahabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 2007
20. Makaleler II, (Çev. Şahabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1997
21. Modern Dünyada Geleneksel İslam, (Çev. S.Şafak Barkçın-Hüsametdin Arslan), İnsan Yayınları, İstanbul 2012
22. Molla Sadra ve İlahî Hikmet, (Çev. Mustafa Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul 2009
23. Söyleşiler, İnsan Yayınları, İstanbul 1996
24. Tabiat Düzeni ve Din, (Çev. Latif Boyacı), İnsan Yayınları, İstanbul 2002
25. Tasavvufî Makaleler, (Çev. Sadık Kılıç), İnsan Yayınları, İstanbul 2007
26. Üç Müslüman Bilge, (Çev. Ali Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul 2009
27. Yol Şiirleri, (Çev. Nurullah Koltaş), İnsan Yayınları, İstanbul 2003

Bu eserler arasına hazırlayanın William Chittick olduğu, içeriğinin ise Nasr'a ait makalelerin teşekkül ettiği, *S. Hüseyin Nasr'ın Temel Düşünceleri*, (Çev. Nurullah Koltaş), İnsan Yayınları, İstanbul 2012 adlı eser de sayılmalıdır. Nasr'ın tüm bu eserlerinin yanında birçok makalesi ve röportajları da muhtelif kitap ve dergilerde yayınlanmıştır ve hala da yayınlanmaya devam etmektedir.

2. GELENEKSELÇİ EKOL VE TEMSİLCİLERİ

Modernlik denilen düşünce yapısı insanlık tarihine dâhil olduğundan günümüze kadar dinî olan ne varsa ya yok sayılmasına ya da ikinci plana atılmasına neden olmuştur. Dinin yerine geçen modern bilim, insanlığı içinden çıkılması güç keşmekeş bir duruma sokmuş ve insanlık tarihinde görülmeyen bunalımlara sebebiyet vermiştir. Elbette modernlik eleştirisi altında tarihte birçok ideoloji ve ekol olagelmıştır. Fakat hiçbirisi Gelenekselci Ekol'ün ortaya koymak istediği düşünceye sahip değildir. Gelenekselci Ekol'e göre insanlığa asırlarca ışık tutan dini geleneklerin özünde var olan *Ezeli Hikmet* ya da *Philosophia Perennis*, başta Batı insanına olmak üzere modernizmin özünden uzaklaştırdığı tüm insanlara gerekli reçeteyi sunmaktadır.

Gelenekselci (Traditionalist) bir adla ortaya çıkan bu oluşumun temellerini Rene Guenon atmıştır (Nasr, 2012b:15; 1997:25; Stoddart, 1997:7). Fransız düşünür Rene Guenon, Doğu Düşüncesi ismiyle yayınlanan doktora tezinde Hint metafiziğini araştırarak o gün pek bilinmeyen yeni bir düşünceye ulaşır. Bu düşünceye göre insanlık tarih boyunca ilahî vahiy ve ilahî ışık ile aydınlanmıştır. İşte bu ilahî hikmet insanlık tarihi boyunca var olmuş olan gelenekte kendini göstermiştir ve orada her daim mündemictir (Aslan, 2007:34). İnsanlık tarihi boyunca var olan bu gelenek modernizmin ortaya çıkması ile sekteye uğratılmış, modernizm bu geleneği toplumlardan bertaraf etmeye çalışmıştır. Bu anlamda modernizm geleneğin devamı konusunda bir sapmadır. Bu sapma da ancak ve ancak gelenek ile belirtilen bu ilahî hikmet ile giderilebilir ve günümüz insanlığının bunalımına da yegâne çözüm işte bu gelenektir.

Son yüzyılda Rene Guenon ileekolleşmiş bu felsefeye *Ezelî Hikmet* ya da *Philosophia Perennis* denilmektedir. Ezelî Hikmet'in ekolleşmesi yakın tarihte gerçekleşmişse de düşüncenin kökleri oldukça eskidir. Köklü dinî geleneklerin metafizik boyutlarıyla ilişkili olan bu düşünce özellikle mistik damardan beslenmektedir (Kılıç, 2012:51). Nasr'ın ifadesiyle (1995:92) bu ekolün ele aldığı konulara yaklaşımı metafiziksel mahiyettedir. Guenon'dan sonra bu ekolün en büyük temsilcisi Frithjof Schuon'dur. Guenon ve Schuon ile beraber diğer önemli gelenekselciler şunlardır: Ananda Kentish Coomaraswamy, Martin Lings, Seyyid Hüseyin Nasr, Titus Burckhardt. Bu isimler kadar önemli olmasalar da Huston Smith, Marco Pallis, William Chittick vs. diğer birçok gelenekselci perspektife sahip düşünür de eklenebilir (Nasr, 2012:112-126).

Philosophia Perennis mensuplarının din alanı içerisinde ele aldığı konular oldukça geniştir. Bu okulun yaptığı çalışmalar, Hıristiyanlığın en ince yönlerinden Joho-Shin Budizm'ine, eski Mısır dininden İslam'a kadar birçok alan ve konuyu kapsamaktadır. Bununla beraber Tibet Budizm'i ve İbni Arabî'nin tasavvuf ekolu gibi büyük dinî konular, Batı'da ilk kez gelenekselciler tarafından ele alınmıştır. Yine Doğu'nun kutsal sanatını ilk olarak A. K. Coomaraswamy Batı'ya tanışmıştır ve dikkatleri bu alana çekmiştir. Yine Schuon tarafından İslam ve Hıristiyan ruhaniliğın (maneviyatının) çok yönlü uyumu, başka hiç kimsenin ortaya koyamadığı eserlerle incelenmiştir. Genel olarak belirtmek gerekirse, gelenekselci ekol tarafından irdelenen dinî konular, metafizik ve kozmolojiden bu alanlarla derin ilişkisi olan kutsal sanata, geleneksel psikoloji ve antropolojiden etik (ahlakbilim) ve toplumsal yapıya kadar uzanır (Nasr, 1995:91).

Gelenekselci ekol modern dünyanın olumsuz taraflarına dikkat çekerek, bu olumsuzluklara kökten çözümler sunmaya kendini adanmıştır. Modernizme yapılan bu eleştirilerin temeli metafizik içeriklidir. Bu gerçekleştirilir iken modernizmin dâhil olduğu tüm alanlar göz ününde bulundurulmaktadır. Sanattan mimariye, bilimden felsefeye, dinden edebiyata kadar her şeyi gelenek perspektifinden analize tabi tutmaya çalışırlar. Tüm bu meydan okumaları ise modernizmin kalbi olan Batı'da yapmaya özel bir önem vererek yapmaya çalışırlar. Geleneğin modern dünyaya sunduğu çözümlerin temelinde ise metafizik, İslamî ilim ile tasavvuf yer alır. Bunu gerçekleştirirken de yukarıda belirttiğimiz gibi Batı'yı merkez alırlar. Bu açıdan

bakıldığında Nasr'ın sözü daha da açıklık kazanmaktadır: “Guenon’un başlattığı gelenekselci ya da *perennialist* ekol, hem teori hem de uygulama bağlamında gerçek tasavvufun Batı’da sunulması açısından azamî önem taşır” (Nasr, 2012b:15).

Gelenekselci ekolun gelenek kelimesini kullanması, bu kelimenin açıklanmasını zorunlu kılar. Eğer gelenek kelimesi yeteri kadar iyi anlaşılırsa bu ekolun anlaşılması da sağlanmış olacaktır. Gelenekselci Ekol’ün sürekli atıfta buldukları gelenek kelimesinin fazlaca umumî bir özellik taşıması birçok *gelenek* tanımlamasının yapılmasına neden olmuştur. Burada Gelenekselci Ekol’e mensup düşünürlerin tanımlamalarının açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

Gelenekselcilerden olan Huston Smith’e göre Gelenek (*tradition*) kelimesi Batı’da, Hıristiyan öğretilerini bir nesilden diğerine devretme ve aktarma işi için kullanılır ve Latince “devretme” anlamına gelen *traditio* kökünden türemiştir (Aslan, 2007:38). Guenon ve Oldmeadow’a göre de Gelenek (*tradition*) kelimesinin etimolojik anlamı ‘nakledilen/aktarılan şey’dir (Guenon, 2013:75, Oldmeadow, 2013:21). Nasr’a göre de gelenek kelimesi etimolojik olarak nakletme ile alakalıdır. Lakin bu nakil, bilginin, uygulamanın, tekniklerin, hukukların, şekillerin ve sözlü ve yazılı birçok diğer özelliğin naklini kapsar (Nasr, 2012a:78). Bu nedenle modernistler tarafından “gelenek” ile “adet” sıkça karıştırılıp birbirinin yerine kullanılmıştır. Lakin “gelenek” beşer-üstü bir özelliğe, “adet” ise tamamen beşerî bir niteliğe sahiptir (Guenon, 1997:29-30). Gelenek kelimesi bu sınırlı anlam ile kabul edilmemektedir (Guenon, 2013:75). Gelenek tabiri yukarıdaki anlamları kapsamakla beraber ilahî nurun yansıdığı sanat, felsefe, mimari, tasavvuf gibi alanları da içine alır. Nitekim asıl gelenekselci düşünürlerin üzerinde durduğu gelenek de işte budur. Çünkü Gelenekselci ekol, modern paradigma veya ideolojilerden farklı olarak tamamiyle dini bir zemine göndermede bulunur. Açıkça belirtmek gerekirse geleneğin temeli ve çıkış noktası semavî dinlerdir. Nitekim *gelenek*’in “vahyedilen hakikatler bütünü” olarak ifade edilmesi (Aslan, 2007:40), dinin temeli olan ve ebedî mutluluğun kaynağı olan *Kutsal*’a dayandığını gösterir. Diğer bir deyişle Gelenekselci ekol temsilcilerinden Lord Northbourne’nin tabiriyle (Northbourne, 2003:35, Koltaş, 2013:24, Oldmeadow 2013:21), gerçek anlamıyla *gelenek*, medeniyeti vahye bağlayan zincirdir. Gelenek, şekilsiz ve değişmez bir Hakikat ile değil; ilâhî bir vahiy aracılığı ile herhangi bir dinî kültürün akidelerinde,

ibadetlerinde, sembollerinde ve diğer tezahürlerinde şekli ifadesini bulmuş bir Hakikat ile eşdeğer görülebilir (Oldmeadow 2013:21). Schuon'a göre gelenek ise, kendi katmanları içinde İlahî Tecelli'nin tüm farklı halleri ve biçimlerini kuşatır (Chittick, 2012:42¹).

Gelenekselci ekolün gelenekten kastını tam olarak açıklayabilmek için Nasr'ın bu konu üzerine yapmış olduğu açıklamayı olduğu gibi iktibas etmemizde yarar bulunmaktadır:

Gelenek ile bir nesilden diğerine alışkanlıkları, görenekleri ya da fikir ve saiklerin otomatik olarak aktarımını kastetmiyoruz. Daha ziyade, Allah'tan inmiş ve belli bir insan grubu için farklı şartlar ve farklı zaman dilimlerinde söz konusu ilkelerin tatbiki ve konuşlanmasıyla kökenlerinde İlahî olanın belli bir tecellisiyle özdeş olan ilkeler dizisini kastediyoruz. Bu sebeple gelenek kendi içinde kutsaldır ve *kutsal gelenek* terimi bir anlamda yalnızca vurgu amacıyla kullandığımız bir söz uzatımıdır. Ayrıca gelenek kendisinde Nihaî Hakikat ilmini, bu ilmin farklı zaman ve yerlerdeki idrak ve icra vasıtalarını içeren hem değişmez hem de canlı bir sürekliliktir. Schuon'dan iktibasta bulunmak gerekirse 'gelenek, çocukça ve demode bir mitoloji olmayıp büyük ölçüde gerçek olan bir bilimdir.' Gelenek, hakikatin tabiatından neş'et eden ve insanı hemencecik kuşatıp onun en içteki varlığında parlayan hakikate ulaşmanın yegâne vasıtası olan bir *scientia sacra*, bir kutsal bilimdir. İnsanın çemberden merkeze dönmesine imkân verebilecek yegâne merkezin çağrısıdır (Nasr, 2012c:201).

Gelenek'in her daim var olup, zamanı aşan bir *hikmeti* ifade etmesinden dolayı birçok farklı isimle ifade edilmiştir: *Philosophia Perennis*, *Lex Aeterna*, *Hagia Sophia*, ed-Dinu'l Hakk, *Akalika Dhamma* ve *Sanatana Dharma* vs. bunların başlıcalarıdır (Oldmeadow, 2013:20, Koltaş, 2013:24). İslam'da ise el-hikmet el-halide veya el-hikmet el-lâduniyye'dir (Nasr, 2013d:7). Gelenekselciler arasında tek bir ortak kavram kullanımı hâkim değildir. Guenon, gelenek veya aslî gelenek (*Primordial Tradition*) kavramını *Philosophia Perennis* kavramlarının müteradifi olarak kullanırken; Schuon, *Religio Perennis* kavramına ek olarak *Religio Cordis* tabirini de kullanır (Kılıç, 2012:55-56).

Philosophia Perennis (Ezelî Hikmet) terimi Nasr'a göre Batı'da ilk olarak Augustinus Steuchus tarafından 1540 yılında bir çalışmasına başlık olarak kullanılır. Fakat bu kelimeyi 1715'de ünlendirip yaygınlaştıran Leibnitz'dir. Fakat modern dindışı algı onun uzun bir süre ikinci plana atılmasına sebep olmuştur. Geleneğin

¹ Bu eser Nasr'ın makalelerinin orijinal haliyle bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. Chittick sadece hazırlayan konumundadır. Bu esere Chittick ile atıf yapılsa da asıl müellif Nasr'ın kendisidir. Bu bilgi göz önünde bulundurularak bu çalışma okunmalıdır.

kalbinde yatan saf metafiziksel bilgi sayesinde yirminci asırda Batı'da tekrar ön-plana çıkmasını vesile olmuştur. Ona en derin ve en hakiki anlamı veren de Schuon olmuştur (Nasr, 2013d:7).

Philosophia Perennis Okulu, Sema ile Arzın henüz 'bir' olduğu bir zamanda doğrudan vahiy yolu ile alınan, insanın ilk ve aslî manevî-fikrî mirasını oluşturmuş olan bir Aslî Gelenek'in olduğuna inanır. Bu Aslî Gelenek sonraki diğer tüm geleneklere yansıtılmıştır; lakin sonraki gelenekler bu ilk geleneğin birebir devamı niteliğinde değildirler. Her Gelenek kendini kaynaktan gelen yeni dikey bir nüzûl ile şekillendirir. Dolayısıyla söz konusu gelenek kendisine ait manevî dehaya, taze bir canlılığa ve dinin ibadet ve amellerini faal hale getiren bir rahmete yani bir vahye sahiptir ve bu özellikleri kendinde belli etmektedir. Nitekim onun mesajının kutsal sanatının ve dirayetinin kaynağı da budur. Bu özellikler nedeniyle her gelenek zahiren birbirinden farklı görünür. Fakat Nasr'a göre, Kaynak bir olduğundan ve de aralarındaki önemli ırkî, kavmî ve kültürel farklılığa karşın beşer topluluğundaki derin birlikten dolayı, tüm gelenekler bir birlik arzeder (Nasr, 1995:83, Oldmeadow, 2013:20-21). Bu açıdan bakıldığında Gelenekselci okulun bahsetmiş olduğu temel öğretilerden olan geleneklerin ve dinlerin *ezelî* oluşu ve aralarındaki *aşkın birlik* doktrinleri daha net anlaşılacaktır.

Philosophia Perennis, her zaman varolmuş ve varolmaya da devam edecek evrensel bir bilgidir. Bu evrensel bilgi, farklı çağ ve iklimde yaşayan insanlar arasında her zaman varolarak, evrensel ilkelerin anlaşılmasında önemli bir niteliğe sahiptir. Aklın ulaşmasının mümkün olduğu bu bilgi, tüm dinlerin veya geleneklerin kalbindeki bilgidir. Bu bilginin fark edilip elde edilmesi, dinler veya gelenekler aracılığı ile mümkündür. Daha da açık bahsetmek gerekirse; her geleneği hâsıl eden Semavî veya İlahî mesaj tarafından kudsîleştirilmiş yöntem, ibadet, sembol, imaj ve diğer araçlarla elde edilebilir (Nasr, 1995:76). *Philosophia Perennis*'in yansıdığı birçok alan vardır ki kozmoloji antropoloji, sanat ve diğer disiplinler bunlar arasındadır. Tüm bu alanların veya *Philosophia Perennis*'in kalbinde yani tam ortasında saf metafizik yer almaktadır. Bu saf metafizik ise Nihâî Gerçeklik İlmi yani Kutsal Bilim (Scientia Sacra) olarak anlaşılabilir. Bu aynı zamanda tek geleneksel metafiziktir ve kutsallaştıran ve aydınlatan bir bilgi olmasının yanında gerçek manada o bir irfandır (Nasr, 1995:77). *Philosophia Perennis*'a dair açıklamaların

Nasr'ın şu cümlesini iktibas yaparak özetlemek yararlı olacaktır: “O, dinin kalbinde yer alan, dinî ibadetleri, öğretileri ve sembolleri aydınlatan ve aynı zamanda dinlerin önemini düşürmeden diğer dinleri inceleyen, kendimizin dinî evrenimizle olan bağımızı zayıflatmadan dinlerin çokluğundaki zorunluluğu ve diğer dinî evrenlere nüfuz etmenin yolunu anlamanın anahtarını veren bir bilgidir” (Nasr, 1995:78). Tekrar belirtmek gerekirse; gelenekselcilere göre *Philosophia Perennis*, tüm geleneklerin kalbinde yer alan ezeli ve ebedi bir hakikati ifade eder (Nasr, 2013d:7). Bununla beraber, İlahî kaynaklı ilkelerin ve bu ilkelerin geleneksel medeniyetlerde asırlar boyu metafizikten şiire, müzikten siyasete kadar birçok alanda görülen uygulamaları demektir (Nasr, 1997:25).

Gelenekselci ekolün en önemli düşünürlerinden olan F.Schuon, *Philosophia Perennis*'i tanımlarken (Schuon, 2012a:92) önce felsefeden bahseder. Ona göre felsefe, düşünceye ait her şeyi içine alır ve ruhî ve bedenî olarak iki kısma ayırır. Ruha göre felsefe *kutsal* olanı temele alan salt akla dayanır. Buna mukabil bedensel felsefe ise yeterli veri ve herhangi bir tabiatüstü sezginin olmayışından dolayı bireysel muhakemeye dayanır. İşte kutsalı referans alan salt aklî felsefe yani ruhî felsefe *Philosophia Perennis*'dir, diğeri ise modern rasyonalist düşüncesinin de temeli olan Protagorizm'dir. Buna göre *Philosophia Perennis*, ruhî bir özellik taşıyor ve tabiatüstü bir özelliğe sahiptir.

Schuon'un da belirttiği gibi modern düşünce sistemi ruhî olanı yok saymış ve yerine bedenî olanı (kutsala ait olmayanı) geçirmiştir. Bu mana da ruhî yönden yoksun olan modernite, insanlık için kutsal olan *Ezeli Hikmet*'i içerisinde barındırmaz. Bunu telafi etmekte yine geleneğe geri dönüş ile gerçekleşebilir. Nasr'ın tabiriyle (Nasr, 2013:11), gelenek karşıtı olan ve çok yoğun şekilde İslam âlemini gark eden modern ve postmodern fikirler tufanına karşı koymak için zorunlu entelektüel vasıtalar sağlayabilecek şey Gelenek'tir. Schuon'un da (2013:38) belirttiği gibi; “Gelenek dışında kesinlikle bazı nisbi hakikatler veya kısmî gerçekliklere ilişkin görüşler bulunabilir. Ancak gelenek dışında Mutlak Hakikat'i kolaylaştıran ve külli Gerçeklik'e dair kurtarıcı fikirleri aktaran bir öğreti yoktur”.

Schuon'a göre gelenek her insana anlayabileceği dili konuşur. Fakat bunun gerçekleşmesi için insanın geleneği dinlemeye istekli olması gerekir. Schuon bunun

çok önemli bir şart olduğunu belirterek, geleneğin asla iflas edemeyeceğini dile getirir. İflas eden ancak insan olabilir, çünkü tabiatüstü olana dair bütün sezgisini ve kutsal duygusunu kaybeden insandır (Schuon, 2013:31). Gelenek tabiatüstü âlemden olduğu için insanın gerçek üstünlüğünü ortaya çıkarma özelliğine sahiptir. *Hümanizm* kelimesinin olumlu anlamı sadece geleneğe vardır. Gelenek karşıtı olan bir kültür ise Mutlak ve hakikat duygularından mahrum olduğundan insana bu hakikati bahşedemez ve sadece modern insancılığın hiçbir mantıkî temellendirilmede bulunmaksızın nisbet ettiği tartışılmaz hakları bağışlayabilir (Schuon, 2013:33).

Geleneğin bu konudaki önemini anlaşılması için aşağıdaki alıntılara dikkat edilmesi gerekmektedir:

Philosophia Perennis daima var olmuştur. Bu okul mensuplarının yaptığı şey ise bugün modern insanın yolunu kapatmış olan kapıları açmak amacıyla onun kalıcı olan cevherinden birtakım anahtarlar meydana getirmektir. Modern seküler dünya bağlamında dinin incelenmesinden ve dinlerin birbirleriyle olan ilişkileri açısından ele alınmalarından ortaya çıkmış olan sorunlara bunların önerdikleri çözümler, günümüzün dinî çalışmalarının dinsel önemiyle ilgilenen herkes tarafından ciddiyle ele alınmaya layıktırlar. Onların görüşleri, ruhun beşer âleminde çokluk olarak yansımasına ve gerçek cevherleri dinin ezelden beri ilgilendiği gerçeklerden – bu gerçekler vardır ve insanoğlu yeryüzünde yaşadığı ve nefes aldığı müddetçe de varolacaktır- biçimlenen varlıklar olarak kadın ve erkeklerin mahiyet ve kaderine ilgi duyan herkes için önemlidir (Nasr, 1995:94).

Gelenekselci ekolün üzerinde durduğu öğretilerin kökeni tamamen dinî bir içeriğe sahiptir. Çünkü gelenekselciler insanı dünyevî ve ruhî özellikleri açısından iki kısma ayırır. Bu ayırım ile onların ilgilenmek istedikleri yön insanın ruhî yanıdır. Bu nedenle gelenekselciler, insanın ruhî yapısına seslenmektedirler. Bunun gerçekleşmesi ise yukarıda da bahsettiğimiz gibi dinî içerikle mümkündür. Bu açıdan gelenekselci ekolün din anlayışları ve dinlere bakışlarının açıklığa kavuşturulması elzemdir.

2.1. GELENEKSELÇİ EKOL'E GÖRE DİN

Modern dünyada, modernizmin etkisiyle başta semavî dinler olmak üzere tüm dinî akımlara karşı çıkmaktadır. Modernizmin getirdiği bu olgu, Gelenekselciliğin ortaya çıkmasının asıl nedenidir. Gelenekselci Ekol, modernizmin getirmiş olduğu dinî bunalıma köklü cevaplar vermeye kendini adanmıştır. Bunu gerçekleştirmeğe çalışırken vahye dayanan tüm semavî dinleri tek çatı altında toplamaya çalışır.

Nasr'ın ifadesiyle (Chittick, 2012:31): “Gelenekselci Ekol, hakikati ve her birinin tabiatında olan ortodoksiyi yok etmeksizin tüm vahyedilmiş dinlerin hakikatini kabul etmenin hem mümkün hem gerekli olduğunu beyan eden ekoldür.” Schuon’a göre de bütün dinlerin hakikat olması zorunludur:

Bütün devirlerde ve bütün insanlar arasında dinin bir mutlak ve aşkın Gerçekliği ve bizim fazilet veya bilgimize –yahut faziletsizliğimize veya bilgisizliğimize- göre bizi kabul eden bir öteyi tasdik ettiği görüldüğüne göre, her dinin doğru olduğu sonucunu çıkarmanın bir temeli ve gerekçesi vardır. Buna yeryüzünde yaşamış ve yürümüş en büyük insanların manevî hakîkatlere şahitlik etmeleri daha da güçlü bir delildir (Schuon, 2013:35).

Schuon’a göre din, izleri ruhun derinliklerinde taşındığı sürece, tabiatı nasıl ise öylece kabul edildiği sürece; tüm beşeri soruları cevaplama ve her türlü gerçek soruna çözüm getirme gücüne sahiptir. Bununla beraber, insanoğlunun dūçar olduğu musibetlerin nedeni de, dinden yani İlahî ilkeden uzaklaşmasından kaynaklanmaktadır (Schuon, 2012a:38). Dine yüklenen bu mana ve işlev açıkça göstermektedir ki, modernitenin tüm olumsuzlukları *dinden* uzaklaşmakta yatmaktadır. Yine modernitenin olumsuz getirilerinin yegâne çözümü de sahih İlahî ilkelerde yatmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Batı’da modernite ile beraber dinî duygunun tahrifinin gerçekleşmesi, var olan tüm olumsuzlukların kaynağı olmuştur.

Nasr’a göre Gelenekselci ekol, Hakikati fizikî veya tarihî bir gerçekliğe indirgeyen bilimsel bakış açısına sahip modern teolog, felsefeci veya din âlimlerinin aksine, dinin varlığını sadece dünyevî alana indirgememiştir ve bu hakikati geçici bir şey olarak da görmemektedir. Din, sadece dinî mesajı alan topluluğun amel ve davranışları olmamasının yanında bu dine inanan insanların inançlarıyla da sınırlı değildir. Din, bunlardan daha büyük bir hakikati temsil eder: din, İlahî olan bir Hakikattir. Bu açıdan din; bu dünyada varlığını kaybederse, dünyadaki geçerliliğini de kaybetmesi manasını taşımaz. Eğer din dünyadaki varlığını kaybederse, onun temsil ettiği arketipsel hakikat devam edecektir (Chittick, 2012:40). Bu açıdan bakıldığında, gelenekselci ekolün Ezeli Hikmet olarak bahsettiği gerçeklik ortaya da çıkmış olacaktır. Zira gelenekselci ekole göre Ezeli Hikmet her daim vardı ve yine her daim var olacaktır.

Yeri gelmişken hemen belirtelim ki, Gelenekselci ekolün gelenek olarak belirttiği Hakîkat, din ile tamamen özdeştir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Gelenek,

medeniyeti vahye bağlayan zincir olarak görülür. Oldmeadow'un (2013:21) ifadesiyle; "Bu bağlamda Gelenek, aşağı yukarı 'din' ile ama sahih ve ortodoks dinler ile eşanlamlıdır." Gelenekselcilerden olan Lord Northbourne'ye göre ise Gelenek, dini de içine alarak bir medeniyeti meydana getiren tüm ayırıcı nitelikleri kapsar. Çünkü Geleneğin temelleri varlığımızın gerçek kökeninde yatmaktadır (Northbourne, 2003:13, 35).

Gelenekselci ekole göre din, İlahî Norm ile bu İlahî Norm'un tesirini alması takdir olunan insanlar arasındaki bir birleşmeden neşet eder. İlahî olan ile insanlar arasındaki bu birleşmeden, insanlar arasındaki farklı dinler ortaya çıkmış olur. İnsan topluluklarının farklılık arzemesi neticesinde ise dinler de farklılık arzeder (Chittick, 2012:40). Northbourne'nin tabiriyle (2003: 36) vahiyler gönderildikleri insanlara ve gönderildikleri zamanın şartlarına uydurulmuştur. "Dinler"e inanan insanların zaman içinde değişmesi veya yok olması, o dinlerin hakikat olmalarına bir olumsuzluk getirmez ve dinlerin gerçeklikleri yine de devam eder. Bu konuda Schuon şunları söylemektedir:

Dinlerin çeşitliliği tabiatüstü olan ile ilgili bütün inançların yanlış olduğunu göstermek bir yana, tam aksine vahyin şekil-üstü/*supra-formal* yapısını ve sıradan beşerî anlayışın şekli yapısını gösterir. Vahyin –yahut aydınlanmanın- özü birdir, fakat insan tabiatı çeşitliliği gerektirir. Dogmalar veya diğer semboller zâhiren birbirleri ile çelişirler, ama derûnda örtüşürler (Schuon, 2013:35).

Gelenekselci ekol tüm dinlerin tek bir kaynaktan geldiğini savunmaktadırlar. Schuon'un Dinlerin Aşkın Birliği olarak formüle ettiği bu görüş, insanlık tarihindeki tüm İlahî (Semavî) dinlerin tek bir Gelenek'ten neşet ettiğini belirtir. Dinlerin bu aşkın birliğinin semavî dinleri kapsadığının altını çizmekte fayda var. Bu özellikten dolayı bazı gelenekçiler bu birliğe, "semavî dinlerin aşkın birliği" dediği gibi bazıları da "Allah'ın aşkın birliği" tabirini de kullanmıştır (Rakipoğlu, 2011:71, Kılıç, 2012:73). Burada şunu da eklemekte fayda var: dinlerin aşkın birliği fikri her ne kadar gelenekselciler tarafından formüle edilmişse de, bu fikrin kökenini İbni Arabî, Mevlana Celaleddin Rumî, Hallac-ı Mansur gibi İslam tarihindeki büyük şahsiyetler de görmek mümkündür (Kılıç, 2012:76, 73-79).

Her dinin temel amacı ilk olarak Gerçek ve gerçek olmayanı temyiz etmek ve sonrasında da Gerçek üzerinde yoğunlaşmak (Schuon, 2013:40) olmasının yanında, her dinin kendine özgü manevi farklılığı vardır. Dinlerdeki bu farklılık da, dinlerin

sudur ettiği İlahî ilkeden kaynaklanmaktadır. Bu farklılıklar aynı zamanda bu dinlerin İlahî düzlemde bir hakikate sahip olduğunun da kanıtıdır. Tek bir hakikatten ortaya çıkmaları, dinlerin hakikatlerinde bir birliktelik olduğunun göstergesidir. Gelenekselcilerin üzerinde durduğu dinlerin bu aşkın birliği, biçimlerin ve haricî tezahürlerin üzerinde ve ötesinde aşkın bir birliktir (Chittick, 2012:44). Kopmaz bir gelenek zinciriyle vahye bağlı olan dinler aynı zirveye götüren yollardır. Bu manada tek bir zirveye götüren yollar olan dinler, dağın eteklerinde birbirinden ayrı ve uzak görünseler de zirveye yakınlaştıkça aynı zamanda birbirine yakınlaşmaktadırlar (Northbourne, 2003:12). Dinlerin aşkın birliğinin daha iyi anlaşılması gerekmektedir. Zira gelenekselcilerin gelenek olarak bahsettikleri Ezeli Hikmet, dinlerin bu aşkın birliğini ifade eder. Bunun açıklanması için Nasr'ın ifadelerine başvurmak önemli ve gerekli olacaktır. Nasr'ın ifadesiyle gelenekselci Ekol, her dinî geleneğin nihaî olarak Sema'dan geldiğini kabul eder ve kutsalın her parçasına ve her tecellisine saygılı davranılmasını savunur. Gelenekselciler, her dinin kendisine ait olan manevî dehasının ve onların biricikliğinin farkındadırlar ve bu özelliklerin her dinin aşkın kaynağının ve onların İlahî Akıl'daki numunelerinin ispatı olduğunu belirtir. Bu açıdan gelenekçilerin kastettiği bu aşkın birlik, formların ve zahirî yansımaların üstünde ve ötesindedir (Nasr, 1995:86). Bu açıdan İlahî dinler bu aşkın birliğin içerisinde yer alır. Nasr'ın tabiriyle: “Philosophia Perennis okulunun din anlayışı öyle kapsamlıdır ki, asıl olsun tarihsel olsun, Yahudi olsun Hindu olsun, efsanevî olsun soyut olsun, bütün din çeşitlerini kapsar. Schuon gibi bu okulun üstadlarının anladığı şekliyle gelenek, İlahî tecellinin tüm farklı biçim ve çeşitlerini içine alır” (Nasr, 1995:83).Nitekim büyük dinlerin Doğu'da neşet etmelerinden olsa gerek Guenon'a göre geleneğin karakter ve özellikleri bugün sadece Doğu uygarlıklarında vardır. Ona göre Doğu uygarlıkları bütün olarak alındığında geleneksel uygarlıklardır (Guenon, 2013:76; 1999:49). Dinlerin İlahî tecelli olan tek merkezden çıkmaları onların aşkın surette vahdetlerini gerektirir. Bu ise dinlerin aşkın birliğidir. Gelenekselcilerin bahsettiği dinlerin aşkın birliğinin daha net anlaşılması için Nasr'ın bu konudaki açıklamalarını olduğu gibi aktaralım:

Gelenekçiler dışsal form (suret) ile o formun yansıttığı öz veya form ile cevher ayrımına giderler. Böylelikle bir dinin dışsal formları, onun *arazları* olarak kabul edilir. Bu arazlar onlardan bağımsız olan bir cevherden doğar ve tekrar ona dönerler. Dinlerin nihaî birliği ancak Logos'un da ötesinde olan Yüksek Öz veya Töz (Cevher) düzeyinde bulunabilir. Bu düzey melekler âleminde belli bir dinin

faaliyette olabildiği fiziksel âleme kadar bütün kozmik alanların üzerindedir. Sufilerin “Birlik (Tevhid) tektir (Vahid)” demesi gibi biz de dinlerdeki çeşitliliğin temelinde yatan aşkın birliğin Tek ve Bir olduğunu söyleyebiliriz. Bu düzeyin altında her din, gözardı edilemeyecek ve yabana atılamayacak farklı nitelik ve özelliklere sahiptir (Nasr, 1995:87).

Burada belirtmemiz gereken bir şey daha var ki, o da Gelenekselci ekolün modern din algısına şiddetle karşı çıkmalarıdır. Çünkü modern din algısı, dinleri İlahî olan temellerinden tamamen uzaklaştırmıştır. Dinlerin İlahî bir temele sahip olmadığını ve tamamen toplumsal tezahürden kaynaklandığını savunan modernizm, bu açıdan Gelenekselci ekolün din anlayışının zıt konumunda bir perspektife sahiptir. Modern dünyada özellikle sekülerizmin ortaya çıkması, dinlerin İlahî kökenden uzaklaşmalarının göstergesidir. Modern dünyada birçok sosyolog ve bilim adamının dinlerin kaynağını beşere indirgelemeleri, dinlerin İlahî temellerini görmezlikten gelmelerinin nedenidir ve Gelenekselci ekol bunu açıktan şiddetle eleştirmektedir. Gelenekselci ekol dinlerin toplumsal ve psikolojik yanlarını reddetmeyerek, dinlerin İlahî olana bağlı olduğunun altını çizmektedir. Nasr’ın (1995:82)ifadesiyle, “Geleneksel ekol, dinin toplumsal ve psikolojik veçhelerini göz ardı etmez; onun reddettiği, dinin toplumsal ve psikolojik tezahürlere indirgenmesidir. Din, İlahî Norm ile kaderi o Norm’a uymak ulan beşerî bir topluluk arasındaki ilişkiden gelmiştir.” Şunu da belirtelim ki; insanın diğer tüm mahluklardan üstün olması vahyedilmiş dinin, mes’ul muhafızı olabilmesi dolayısıyladır (Northbourne, 2003:13).

Gelenekselci ekol hakkında yukarıda yaptığımız açıklamaların yanında Gelenekselci ekolü daha iyi anlayabilmek için kurucularına ve önemli temsilcilerine kısa da olsa değinip bilgi vermemiz gerekmektedir.

2.2. GELENEKSELÇİ EKOL’ÜN TEMSİLCİLERİ

2.2.1.Rene Guenon

Martin Lings’in bize aktardığına göre, Guenon’un hayatının ilk dönemlerine dair yeteri kadar net bilgi bulunmamakla birlikte maalesef onun hayatına dair kaleme alınan eserlerde de yanlış ve eksik bilgi görülmektedir (Lings, 2004:7). Yine de şu bilinmektedir ki; Guenon 15 Kasım 1886’da Fransa’nın Blois kentinde mimar bir babanın oğlu olarak dünyaya geldi, 7 Ocak 1951’de Kahire’de öldü (Kanık, 1999:7,

Koltaş, 2013:33). Geleneksel Katolik bir çevrede büyümüş ve felsefe ve matematik eğitimi almıştır. Eğitim aldığı gençlik yıllarında Paris'teki Hindulardan Şivai maneviyatını öğrenir ve bu çizgiye dâhil olur (Lings, 2004:7). Bu dönemden sonra İslam'a meyleder ve hayatının sonuna kadar manevî evi olacak bir Sufî tarikatına dâhil olur. İslam'a girip Müslüman olması 1912 yılında gerçekleşir. Daha sonra da şeyh Abdurrahman Aliş el-Kebîr'e intisap eder, ondan feyz ve bereket alır (Guenon, 1989:15). Guenon Müslüman olup tasavvuf yoluna girmesiyle Şeyh Abdul Vahid Yahya adını alır. Müslüman olduktan sonra 1930'da araştırma yapmak için Mısır'a gider. Şeyh'e intisap etmesi ve adının değişmesi burada gerçekleşir. Guenon, Mısır'da kaldığı süre içinde kendini Fransa'daki halinden tamamen soyutlayarak Mısır'da tam bir geleneksel Müslüman gibi yaşar. Burada hiçbir Avrupalı ile temasa geçmeyerek kendi adresini bile saklama gereği duyar. Guenon Mısır'da yaşamadan önce Fransa'da bir evlilik yapar. Daha sonra karısı vefat eder ve Mısır'da ikinci bir evlilik yapar. Bir Şeyh'in kızı ile evlenen Guenon'un 4 çocuğu olur.

Guenon'un yaşadığı tam da bu dönemde başta Fransa olmak üzere dünyadaki diğer merkezlerde din geri planda bırakılmaya; buna mukabil, akıl ve evrim teorisi yükseltilmeye başlanmıştır. Lings'in tabiriyle Guenon, yaşadığı dönemdeki bu bunalımlara cevap olarak dinî maneviyatları görür. En sahih öğretisi olarak gördüğü İslam'ın öğretilerinin kabul edilmeyeceğini düşünerek Hindu doktrinlerin manevi hakikatlerini eserlerine yansıtır ve modern bunalımlara böylece cevap verir (Lings, 2004:9). Hemen belirtelim ki, Guenon Hindu olmayan birisine hiçbir zaman Hindu olmasını da tavsiye etmemiştir (Lings, 2004:13). Buradan da anlaşıldığı üzere, şu söylenebilir ki, Guenon'un yaptığı insanların kendi yolunu bulmaları için onları hazırlamak ve bu nedenle de modern eğitimin boş bıraktığı yerleri doldurmaktır. Bu nedenle olsa gerek hiçbir zaman akademik bir neden de gütmemiştir.

Lings'in ifadesiyle açıklamak gerekirse, "Guenon, her ne kadar İslamî tasavvufta manevî bir yol bulduysa da özellikle kişisel düşünceden kaçarak, açıklamalarına başka tek tanrılı dinlerden, daha fazlasıyla Hıristiyanlıktan uzak bir temel seçmiştir. Yine de bu onun sık sık İbrahimî karakterli üç geleneğe başvurmasını önlememiştir" (Lings, 2002:67).

Guenon'un savunduğu en büyük öğretilerinden biri şudur ki; gelenekler ve ülkeler veya adlar farklı olup değişiklik gösterse de; içsel düşünce, ezoterizm her zaman ve her yerde aynıdır. Bununla beraber ilahî hakikate giden yollar, farklı yöntemlerin kullanılmasından dolayı farklılık arz eder. Bu da hakikate giden yolların çeşitli olmasına neden olur. Ama yine de hepsi de insanı tek bir amaca götüren çeşitli yollardır (Maridot,1989:7). Eğer bu yöntemler ve yollar sahih kaynaklı ise insanı ilahî hakikate ulaştırır.

Rene Guenon'a göre modern Batı, tabii yaşamın ötesine yükselen metafiziksel bilgiye, bu akıl üstü alana girme noktasında yolunu kaybetmiştir. Çünkü batı felsefesinin yöntemleri olan modern bilimsel yöntemler, insan tabiatının alanını aşmayan bir düşünsel alıştırmadır (Kanık, 1999:15). Oysa insan maddî olanın da ötesinde varlıktır ve bu yönü aşkın olana yükselmelidir. Bunu sağlayan metafiziksel bilgide Batı'da kaybolmuştur lakin Doğu'da bu bilgi hala canlılığını korumaktadır. Bu açıdan bakıldığında Guenon'un kaleme aldığı eserlerin muhtevası daha iyi anlaşılabilir. Neden başta Hıristiyanlık olmak üzere bildiği diğer dinlere girmeyip sadece İslam'a girdiğini daha iyi açıklamaktadır. Nitekim bunu şu ifadesi yeteri kadar desteklemektedir: "Bütün geleneksel öğretiler içinde, İslam öğretisi, zahirî ve batınî diyebileceğimiz, biri ötekinin tamamlayıcısı olan iki öge arasındaki farkın en net biçimde belirtildiği tek öğretilerdir" (Guenon, akt. Kanık, 1999:17).

Guenon'un eserleri kendisinin ifadesiyle, onun özgün düşüncelerini yansıtmaz; eserleri sadece geleneksel verilerin bir açıklamasıdır (Kanık, 1999:19). Yine birçok dinin olduğu ve hepsinin de saygıyla ele alınması gerektiği, çünkü onların farklılıklarının nedeni farklı insanlara gönderilmiş olmaları hakikati Guenon'un eserlerinde rastladığımız diğer bir özelliktir (Lings, 2004:14). O, eserlerinde evrensel metafiziğin ve geleneksel ortadoksinin değişmez ilkelerini ortaya koymuştur (Stoddart, 1997:8). Guenon'un, genel manada geleneksel bir çizgiyi diğerine tercih etmemesinin altında yatan neden; 'Hak her şeyi fetheder'dir, aynı şekilde 'arayın bulacaksınız'dır ve 'çalın size açılacak'tır (Lings, 2002:69).

Lings'e göre Guenon'un eserlerinin tamamındaki amacı, okuyucuya manevî bir yol izleme imkânı sunmak ve buna hazırlamaktır (Lings, 2002:68). Okuyucu bu

eserlerle, Allah'ın lutfunu görebilir ve manevî yolları aramaya yönelerek, onlardan birini seçebilecektir.

Guenon'un büyüklüğünün bir göstergesi de modern yirminci yüzyılı çok iyi bir şekilde anlaması ve modern insanın anlayışındaki hayatî açıklara parmak basma kabiliyetidir (Lings, 2002:69). Modern dünyayı anlamasındaki bu kabiliyeti sayesinde, modern dünyanın yanlışlarını anlattığı eserler kaleme almış ve bu olumsuzlukların çözümünde tasavvufu hep ön plana sürmüştür. Bu tarz eserlerin arka planındaki tasavvuf, her zaman için gerekli tek şey, dünyayı bir sapma olan modernitenin olumsuzluklarından kurtarıp tekrar eski rayına oturtmada vazgeçilmez bir yere sahiptir (Lings, 2002:71).

2.2.2. Frithjof Schuon

Schuon, 1907 yılında İsviçre'nin Basel şehrinde Alman bir ailede dünyaya geldi. Babasının vefatına kadar burada eğitim alan Schuon, babasının vefatıyla beraber annesi ile Fransa'nın Mulhouse şehrine taşınır ve eğitimini burada Fransızca olarak devam ettirir. On altı yaşına geldiğinde ailesinin geçim masrafları için eğitime ara verip tekstil atölyesinde tasarımcı olarak çalışmaya başlar. Farklı dilleri iyi bilmesi ve çalıştığı mesleğin resim ve renk algısına katkısından dolayı, Schuon'da sanatçı bir kimliğin oluşmasında büyük yarar sağlamıştır (Koltaş, 2013:59). Schuon'un bu sanatçı kimliği onun tüm yazı ve eserlerine yansımıştır. Bununla beraber Schuon, hem iyi bir yazar hem iyi bir şair ve hem de iyi bir ressamdır.

Schuon'da 1930 yıllarında İslam'a karşı bir ilgi uyanır ve Arapça eğitimi almaya başlar. Bu eğilim ve eğitimden sonra 1932 yılında geleneksel unsurların hala canlı olduğu Cezayir'e seyahate çıkar. İslam ile doğrudan ilk karşılaşması olan bu seyahatte Şeyh Ahmed el-Alavî ile tanışır ve bu tanışma neticesiyle manevî durumunda değişiklikler ortaya çıkar. Schuon Müslüman olduktan sonra İsa Nureddin Ahmed adını alır. Schuon'un manevî olarak değişmesi neticesinde doğuya yaptığı seyahatleri artar. Cezayir'e 1935 yılında tekrar gider ve bu seyahatine Fas'ı da katar. Bu zaman içerisinde Guenon ile de mektuplaşmaktadır. Üçüncü seyahati 1938'de gerçekleşir ve bu seyahatine Guenon ile görüşmek için Mısır'ı da katar. Bir yıl sonra yani 1939 yılında Mısır'a tekrar uğrayarak, buradan Hindistan'a gider.

Fakat buraya gelişinin üzerinden birkaç ay geçtikten sonra İkinci Dünya Savaşı başlar ve Fransa ordusunda zorunlu görev için geri döner. Bu savaşta Almanlara esir düşer fakat Alman asıllı olması ile serbest bırakılır. Alman ordusuna katılmasına karar verilmesi ile buradan İsviçre'ye kaçmak zorunda kalır. Burada Alman asıllı İsviçreli ressam, bayan Catherine Schuon ile evlenir. Kırk yıl boyunca 1981 yılında Amerika'ya yerleşmeden önce burada yaşar. Bu zaman zarfında başta Amerika olmak üzere, içinde Türkiye'nin bulunduğu birçok ülkeye ziyarette bulunur. Amerika'ya yaptığı seyahatler neticesinde burada Kızılderili kabilelerle yakınlık kurar ve 1981'den başlayarak eşi ile beraber, vefat yılı olan 1998'e kadar çalışmalarını ve hayatını burada sürdürür (Koltaş, 2013:59, Kanık,2008:7).

Schuon'un sanatsal yönünün eserlerine yansımaları neticesinde, Guenon'un eserlerinde olmayan bu yön giderilmiş olur ve gelenek daha da önemli hale gelerek açıklık kazanır.

Schuon'un yazıları geleneğe aşina olmayan kişilere anlaşılması zor gelse de; Nasr, Schuon'un yazılarını değerlendirirken şu ifadeleri kullanır (Nasr, 2013d:8, Koltaş, 2013:61): “Onun otoriter tonu, ifadelerinin anlaşılabilirliği ve en bilge hakikatleri sunması için insan dilini değiştiren ‘simyası’, sophia perennis'in eşsiz bir ifadesi yapmaktadır.” Huston Smith de Schuon'un yazılarını tarifi imkânsız güzellikte bir üslupla kaleme aldığını ne var ki bu yazıların anlaşılmasının güç olduğunu da belirtir (Smith, 2012:7). Yine de Schuon'un eserlerinin tamamını kapsayan ana ve öz tema anlaşıldığında; hem Schuon'un mesajı net olarak algılanacak hem de bu mesajı anlamadaki zorluklarda ortadan kalkacaktır. Schuon'un eserlerinin tamamını kuşatan ana fikri Lings şöyle tanımlar: “Tüm hakikatlerin tek mutlak olanda birleşmesi, sonsuz kemâl ve kemâlatın bir aynası olan insanın ifsâdı ve ancak İlahî kaynağa, yani özüne dönüşle mümkün olan ıslahı gibi konular, Schuon'un eserlerinin çerçevesidir” (Lings, 2012:14).

Rene Guenon gibi Schuon da modernizme karşı olarak geleneksel öğretilerin yeniden ele alınarak canlanmasında çaba harcamıştır. Fakat bunu yaparken Guenon gibi sadece batın ile kendini sınırlamamıştır; aksine zahir ve batın ayrımı yaparak, bunun üzerinde durmuş zahir olmadan batının eksik kalacağını dile getirmiştir (Koltaş, 2013:67).

Din alanında gelenekselci ekolün en büyük ismi Schuon'dur. Onun çalışmalarında geleneksel Hıristiyan ilahiyatı, şiirsel duyarlılık ve çok iyi metafiziksel vukufiyet hâkimdir. Bunların yanında nesnel hakikat kaygısı da görülmektedir. Gelenekselci yazarlar arasında *Philosophia Perennis* anlayışıyla dinin izahını en geniş ve kapsamlı yapan yine Schuon'dur (Nasr, 1995:92).

Schuon hakkında yapılan inceleme ve yorumların en önemli ismi olan Seyyid Hüseyin Nasr, bize onun hakkında yeteri kadar bilgi ve yorum sunmaktadır. Onlardan bir kısmını burada nakletmemiz Schuon'u daha iyi anlamak için yerinde olacaktır:

Frithjof Schuon'un eserleri, yirminci yüzyılda metafizik, din ve ezeli hikmet üzerine yazılan eserler arasında özel bir yer işgal eder. Onun yetkin tarzı, ifade açıklığı ve beşerî dilin en derin hakikatleri ifade etmesine imkân veren bir dil simyası onun eserlerini *philosophia perennis*'in eşsiz bir ifadesi haline getirir. Aynı zamanda *sophia perennis* de olan onun kitapları, modern dünyanın bugün içinde bulunduğu cehalet labirentinden insanların kurtulmasına matuftur. Dahası onun eserleri, kelime ve fikirlerin ardında bulunan canlı bir maneviyatı netice veren canlı bir bereket kanalıdır. Schuon daha önce hiçbir kitapta yer almamış hakikatleri ifade etmiştir. Bunun sebebi de onun deyimiyile 'bir anominin diğerini gerektirmesidir'. Schuon'un bakış açısı değişik İlahî geleneklerin insanoğluna açıkladığı evrensel metafizik ya da kendi deyimiyile *religio perennis* veya *religio cordis* bakış açısıdır. Eşsiz bir metafiziksel anlayışı geniş bir dinler bilgisi –öğretisel, etik ve sanatsal yanları itibariyle- ile birleştiren Schuon, bir yanda farklı geleneklerin kalbine nüfuz etmiş diğer yanda Gelenek'in ezeli ve ebedî hakikatleri ışığında modern uygarlığı ve onun çeşitli veçhelerini eleştiriye tabi tutmuştur (Nasr, 2013d:8).

Schuon'un eserlerindeki gelenekselin hem zahirî hem de batınî yönünün yansımaları; Gelenekçilik ekolünün yıldızının parlamasını sağlamıştır (Stoddart, 1997:8). Ömrünün büyük çoğunluğunu yazarak geçiren F. Schuon, 45'i aşkın kitabıyla, 175'den fazla makalesiyile *gelenek'in* yayılıp yaygınlaşmasında önemli bir yere sahiptir.

2.2.3. Ananda K. Coomaraswamy

Nasr'ın ifadesiyile, Guenon'un geleneksel bakış açısını canlandırma çalışması, dikkate değer gördüğü dirayetli bir metafizikçi olan Ananda K. Coomaraswamy tarafından tamamlanmıştır (Nasr, 2012a:118). Yine Lings'e göre, Coomaraswamy ile Guenon birçok açıdan aynı zemine basmaktadırlar. Çünkü her ikisinin yazıları da

metafizik üzerine temellendirilmiştir ve bu temel üzerinden modern dünya algısına dair önemli eleştiriler geliştirmişlerdir (Lings, 2002:71).

Coomaraswamy, 22 Ağustos 1877'de Seylan'da (Sri Lanka) doğmuştur. Babası Seylan'lı kadim bir aileden olmasına karşın annesi aristokratik bir İngiliz ailesindedir. Tabii ki bu yapı doğu ile batının kendisinde birleşmesini sağlamıştır. Memleketi Seylan'dan eğitim için Gloucestershire'a gider ve orada yatılı olarak eğitimini sürdürür. Buradaki eğitiminden arta kalan vaktinde ve ilerleyen süreçte Yunanca, Latince ve Fransızca gibi dilleri öğrenerek tıpkı diğer başat gelenekselciler gibi klasik ve modern birçok dile hâkim olur. Eğitimini Londra Üniversitesi'nde Botanik ve Jeoloji eğitimi alarak tamamlar. Bu süreçten sonra tekrar Seylan'a geri döner.

Coomaraswamy, Seylan'a geri döndükten sonra, geleneksel sanata yönelir ve bu alanlardaki eserleri inceleme işine girişir. Daha sonraki süreçte bu Doğu sanatını – özellikle Hindistan, Sri Lanka ve Endonezya sanatı- Batıya tanıtmıştır. İngiltere'deki olgunluk yıllarında ve ömrünün yaklaşık son otuz yılını geçirdiği Amerika'da bunu kayda değer bir şekilde yapmıştır. Bu nedenle Doğu sanatından büyük oranda bihaber olan Batı'ya bu sanatın önemini tanıtmakta önemli bir rol oynar. Tabii ki 1917'de geldiği Amerika'da, Boston Güzel Sanatlar Müzesi'nin Doğu Sanatları müdürü olmasının da önemli bir katkısı olmuştur(Nasr, 2012a:119).

Coomaraswamy'nin hayatından biraz daha bahsetmemiz gerekirse, İngiltere'deki eğitiminden sonra Sri Lanka'ya geri dönmüştür. 1906 yılında Seylan Sosyal Reform Topluluğu'nu kurar ve bu kurumun başkanlığını yürütür. Bu kurumun kurulma amacı, geleneksel sanatların ve elişlerinin korunmasının sağlanmasının yanında, bu sanatları yaratan gelenek ve adetlerin de korunup gelişmesini sağlamaktır. Coomaraswamy bu dönem içinde geleneksel sanatları araştırıp korumasının yanında bunlara dair eserler de kaleme almıştır. Hindistan, İngiltere ve Seylan'da ciddi ve yoğun olarak makale kaleme almış ve dersler vermiştir. 1917'de Amerika'ya yerleşerek Boston Güzel Sanatlar Müzesi'nin Doğu Sanatları biriminin müdürlüğünü ömrünün sonuna kadar yürütmüştür. Bu süre zarfı içinde sayıları 341 olan kitap ve makale kaleme almıştır. Son olarak 9 Eylül 1947 yılında Massachusetts'te vefat etmiştir (Koltaş, 2013:51).

Coomaraswamy'nin, Formların anlamı konusunda dikkate değer ilgisinden dolayı tanımlayıcı bir bilim olan jeolojiye yönelmesi, onu bu alanda gerçektende kayda değer otorite sahibi yapar. Guenon'da eksik olan sanatsal formlara ait ilgi, Coomaraswamy'de oldukça fazladır ve derin bir şekilde sanatın şekilleri üzerine geleneksel yorumlarda bulunur. Guenon gibi Coomaraswamy de, sanayileşmenin tıpkı Doğu'da yaptığı gibi, Batı'daki hayat tarzını ve geleneksel sanatları da tahrip ettiğini güçlü bir şekilde dile getirir. Modernizme yönelttiği bu eleştirilerini, Guenon'dan daha fazla vurgulayıcı bir şekilde yazmıştır (Nasr, 2012a:119).

Coomaraswamy, modern dünyaya yaptığı eleştirileri sadece geleneksel yapıya sahip olan anlayışların kabul edeceği argümanlarla yapmamıştır. Modern dünyanın (sözde) aydınlarına açıktan meydan okurken, onların kabul edeceği düzlemde de eleştirilerini yapabilecek kadar donanımlı ve cesaretlidir. Modern aydınların saygı duydukları tek alan olan *nesnel bilimsellik* alanda onlara meydan okuyarak eleştiri ve cevaplar verir. Bu meydan okumalarda din açısından önemli olan temaları ele alarak, hiçbir çağdaş bilim otoritesinin inkar edemeyeceği şekilde açıklamada bulunur (Lings, 2002:73). Coomaraswamy, yaptığı açıklamaları genellikle Hinduizm'in kutsal kitaplarına dayandırarak yapar. Fakat yine de Budist, Amerikalı yerliler, Yahudi, Pisagorcu, Hermetik, Platonik, Neo-Platonik, Hıristiyan ve İslamî kaynakların yanı sıra, çok eski geleneklerden gelen folklorlara da gönderme bulunur (Lings, 2002:72). Eflatun, Plotinus, Dionysius, Dante, Erigena, Erchart ve Boehme ile Batı irfanî geleneğinin diğer temsilcilerinden de yararlanarak çok sayıda makale ve kitap yazmıştır (Nasr, 2012a:119).

2.2.4 Martin Lings

Müslüman olduktan sonra Ebu Bekir Sirâceddîn ismini alan Martin Lings, 1909 yılında İngiltere Lancashire'de Protestan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Burada Clifton Koleji'nde başlayan eğitim hayatını, İngiliz Edebiyatı eğitimi almak için 1928'de Oxford Üniversitesi'ne gitmesiyle devam ettirir (Cum'a, 2012:93). Buradan mezun olduktan sonra belirli bir süre Polonya ve Litvanya'da İngiliz Edebiyatı üzerine eğitim vermeye başlar. Daha sonra 1940-1951 yılları arasında ise Mısır Kahire'de yine İngiliz edebiyatı üzerine eğitim verir. Kahire'deki

milliyetçiliğin tırmandığı siyasi gelişmeler ve Guenon'un vefatı neticesinde İngiltere'ye geri döner ve 1959'da Londra Üniversitesi'nde doktorasını tamamlar. Bu süreçten sonra 1973 yılına kadar da British Museum'un yazma eserler bölümünün başkanlığını yürütür (Koltaş, 2013:83). Birçok İslam ülkesinde İslam ile alakalı eserleri ile tanınsa da; ezoterizm ve sanat üzerine de birçok eser kaleme almıştır. Lings'in İngiliz Edebiyatının önemli isimlerinden olan Shakespeare üzerindeki vukufiyeti dünyaca kabul edilmektedir. Lings, bereketli ve maneviyatla dolu geçen uzunca bir ömürden sonra 12 Mayıs 2005'te 96 yaşında İngiltere'de vefat eder ve kendi elleriyle şekillendirdiği, çiçeklerle dolu evinin bahçesinde defnedilmiştir (Koltaş, 2013:85).

Lings'in hayatını şekillendiren etmen ve nedenleri etraflıca ele almamız mümkün olmasa da aşağıdaki bilgileri sunmamız bunu bir nebze olsun telafi edecektir: Çocukluğundan beri içinde yaşadığı ortamın getirdiği manevî buhranlar, onu geleneksel olarak ifade edilebilecek olan geçmişe özlem duymasına neden olur. Dinlerle çok içli dışlı değildir. Oxford'da eğitim aldığı yıllardaki ara sıra ettiği duaların dışında pekte dinle alakası yoktur. Dinlerin doldurabileceği bu açığı, sadece tabiat ve sanat merkezli bir güzellikte bulur. Buna rağmen 20'li yaşlarda ilk kez Rene Guenon'un eserleriyle tanışması ile kendini dinlere (kendi ifadesiyle hakikate) yakın hissetmeye de başlar. Belli bir süre sonra Guenon'un onda bıraktığı derin etkiler sayesinde kendisini bir dinî öğretiyeye yöneltmesi gerektiğine kat'î surette inanır. Bu nedenle en kolay ve çabuk ulaşabileceği din olan Hıristiyanlığı kabul eder ve ibadete yönelir. Yine bu dönem içinde, yine Guenon'dan etkilenerek Hinduizm'e ilgi duyar ve Sanskritçe öğrenmeye koyulur. Tüm bunlara rağmen ruhu hala manevî olarak tatmin olmamıştır. Zira Guenon'dan bir mürşide bağlanılmadığı sürece gerçek hidayetin sağlanamayacağını öğrenmiştir. Bu zamanlarda yaptığı ibadet ve dualarda bu yönde bir istek hep var olmuştur. Yıl 1937 olduğunda bir mürşide bağlanma isteği, somut imkânlara kavuşması ile Cezayir'li Şeyh Ahmet el-Alavî'yi tanımak için çaba harcar fakat Şeyh 3 yıl önce vefat etmiştir. Buna rağmen F. Schuon'un bu Şeyh'ten sonra mürşit olduğunu ve Avrupa'da ikamet ettiğini öğrenir. Belli bir araştırmadan sonra Schuon'un başında olduğu tarikatın İsviçre'deki adresini edinir ve onunla tanışmak ve ona intisâb etmek için İsviçre'ye gider. Tarih 11 Ocak 1938'i gösterdiğinde İsviçre'dedir ve burada Schuon'a bağlı diğer bir gelenekselci olan

Titus Burckhardt ile tanışır. Schuon, Lings'in tarikata dâhil olabilmesi için Müslüman olmasını ister ve böylece Lings Müslüman olur. Lings birkaç ay tarikat üyeleriyle aynı ortamda vakit geçirir ve nihayetinde intisabı kabul edilir. Ömrünün sonuna kadar sürecek bundan sonraki hayatını, bu tarikata bağlı kalarak geçirir (Lings, 2012:14-18). Tüm bu süreci şekillendiren, bu tarikatı ve bu manevî ortama dâhil olmasını şöyle ifadelendirir: “Modern hayatla tüm ilişkisini kesmiş, geleneksel değerlerin hâkim olduğu, garabetin değil, güzelliğin norm olduğu bu dünya, benim koruyucu kabuğum, manevî sığınağım olacaktı bundan böyle” (Lings, 2012:17). Schuon'un Lings üzerindeki etkisi çok çok fazladır. Lings bunu şöyle belirtir: “Mütevazı ilmî birikimimi ve benimsediğim ‘öncelikler hiyerarşisi’ prensibini kime borçlu olduğum sorulursa, tereddütsüz Frithjof Schuon yanıtını verirdim” (Lings, 2012:11).

Lings, diğer gelenekselci düşünörlere paralel olarak her dinin aynı hakikatin farklı tezahürleri olduğuna inanır. Bu açıdan bakıldığında farklı dinlerin birbiri ile çatışması Lings'e göre mümkün değildir (Lings, 2012:33). Bu açıklaması ise şöyledir: Ezeli ve Ebedi Mutlak Hakikat olan Allah, her kavme bir peygamber ile kendilerine uygun bir din göndermiştir. Bu Kur'an-ı Kerim'in ayetinde (Yunus, 47) dahi ifade edilmiştir. Her kavmin yapısı ve yaşadığı mekân ve zaman farklı olduğundan dinler de farklı bir yapıya sahiptir. Gelenekselci yazarların eserlerinde müşahede edildiği gibi bu farklı dinler, öz olarak birbirlerinin aynısı veya yakını ve süre olarak da birbirlerinin devamıdır.

Geleneksel Ekol'ün burada belirttiğimiz başat isimlerinin yanında ekole mensup şahsiyetler burada teker teker bahsedemeyeceğimiz kadar fazladır. Yine de belirtelim ki, burada isimlerini mevzu bahis ettiğimiz şahsiyetler, Gelenekselci Ekol ile bütünleşmiş ve adları ekol ile özdeşleşmiş şahsiyetlerdir. Bu nedenle, bu şahsiyetlerin fikir ve açıklamaları anlaşıldığında Gelenekselci Ekol'ün anlaşıldığını da belirtelim.

3. GELENEKSELÇİ EKOL'ÜN MODERNLİĞE YAKLAŞIMI

Gelenekselciler gelenek ve modernizmin birbirine tam anlamıyla zıt olduğunda ısrar ederek; modernizmin, tabiatı gereği dinî ve metafizik alanlarda

hakikatin yerine yarı hakikatleri ikame ettiğininve geleneğin temsil ettiği bütünlükten vazgeçerek bulanık bir görüntü sergilediğini ifade ederler (Nasr, 2012:16). Modern uygarlığı oluşturan bu yapıda değişmez mutlak Varlık'tan gelen hiçbir gerçek ilke yoktur (Schuon, 2008:45).

Gelenekselci kole göre *modernite* bahsedilen ezeli hikmetten tamamıyla bir sapmadır ve bu nedenle insanlık tarihinin aslı değil arızı bir dönemidir (Aslan, 2007:40). Guenon'un (1999:34)ifadesiyle "Bu dönem alışılmış ya da daha doğrusu dindışı tarihin anladığı tek dönemdir". İnsanlık tarihinin hiçbir evresinde din, bugün görüldüğü kadar gerçek dışı görülmemiştir. Modernizmden önce din alanında suistimler, anlayışsızlıklar, hurafeler olsa da hiçbir zaman dinî öğelerin ana sütunların gerçekliği sorgulanmamıştır (Northbourne, 2003:19). Modern düşünce öz itibarıyla dine karşıt; yani geleneğe karşıt bir yapıdadır. Bu ise onun temel özelliğidir (Guenon, 1999:142). Din tamamen geleneğin bir şekli olduğu için gelenek karşıtı bir anlayış ancak dine karşıt bir anlayış olabilir. Bu nedenle modernizm işe dinin özünü değiştirmekle başlar ve sonunda dini tamamen ortadan kaldırır (Guenon, 1999:99). Bu nedenle dinsel düşünce ile modern düşünce arasında sadece çatışma ve uyuşmazlık vardır. Modern düşüncenin dine olan karşıtlığının ortadan kalkması mümkün olmamakla birlikte insanlığın fevkinde bir gerçeklik yansıtan her şeyin tamamen yıkımını da istemektedir (Guenon, 1999:142).

Modern eğilimlerin tamamı gelenek karşıtı olmasının (Guenon, 1999:35) yanında bu olgunun tamamıyla yeni olduğu da söylenemez. Bu durum önceki çağlarda da az ya da çok belirgindir;lakin daima sınırlı ve akla uymayan tezahürleri olmuştur. Fakat yine de hiçbir zaman bu tezahürler bu son yüzyıllarda Batıda olduğu gibi bir uygarlığın bütününe yayılmamışlardır. Bir uygarlığın tamamen olumsuz bir şey üzerine, bir ilke yokluğu denilebilecek bir durum üzerine kurulmuş olması, Geleneğin zıddı bir bakış açısının ortaya çıkması modern çağa özgüdür. Modern dünyaya anormal bir niteliği de işte bu kazandırmaktadır (Northbourne, 2003:19, Guenon, 1999:90).

Geleneğin bütün anlamlarının karşısında modernite ve modernite dünyasının temelini teşkil eden promethean felsefe² durmaktadır. Modernizm kelimesi, Batı'nın baskın dünya görüşünün isimleşmiş halidir. 20. yüzyılın başlarında bazı sanat ve edebiyat akımlarını ifade eden modernizm kelimesi ile karıştırılmamalıdır. Gelenekselcilerin ele aldığı anlamıyla modernizm, yakın Avrupa tarihinin en kapsamlı fikrî ve ahlakî etkileri tarafından şekillendirilen bir dünya görüşünü ve zamanın ruhu (Zeitgeist) ile uyumlu bir bakış tarzının yaygın kabullerini, değerlerini ve tutumlarını ifade eder. Gelenekselciler tarafından modernizmin kurucu unsurları geniş bir şekilde ifade edilmiştir. Bunlar; gelenek karşıtı, ilerlemeci, hümanist, akılcı, maddeci, deneyci, bireyci, eşitlikçi, özgür düşünen ve şiddetli biçimde duygusal gibi unsurlarla belirtilebileceği gibi; insanbiçimcilik (ve bunun bir uzantısı olarak sekülerizm/dünyevîlik), evrimci ilerlemecilik, kutsal duygusunun yokluğu, metafizik ilkeler hakkında zır câhillik gibi dört genel unsurla da ifade edilebilir (Oldmeadow, 2013:22).

Gelenekselci ekole göre geleneğin terk edildiği (Schuon, 2013:37) modern uygarlığın başlangıcı Rönesans ve Reform değildir. Guenon'a göre bunlar birer sonuçtur ve yine bunlar iki yüz yıl önce başlayan gelenekselden kopmanın sonuçlarıdır. Bu açıdan Rönesans ve Reform bir yükselişi değil; bir çöküşü ifade ederler. Çünkü biri bilim ve sanat alanında, öteki dinî alanda olmak üzere geleneksel ruhla bağlarını kesin kesin koparmışlardır (Guenon, 1999:41). Bununla beraber Guenon'a göre modern dünyanın kaynaklarından bazılarını Yunan-Latin uygarlığında aramak gerekir. Lakin tamamen modernizmin kaynağı olarak gösterilemez; çünkü bu devirde entelektüel ve ruhsal alanda eşdeğerini modernlerde göremeyecek çok şey mevcuttur (Guenon, 1999:39). Yine de modern düşünce tamamen Batı'ya ait bir şeydir (Guenon, 1999:145). Ne kadar gelişme gösterirse gösterebilir, ne kadar fazla yayılırsa yayılsın ve bütün dünya üzerinde etkili olsa da, asıl kaynağı itibarıyla tamamen Batı'ya aittir. Modernizm Batı'da doğmuştur ve uzun zaman tek alanı Batı olmuştur. Başta Doğu'daki etkisi olmak üzere diğer bölgelerdeki etkisi ise, 'batılılaştırma'dan başka bir şey değildir (Guenon, 2012:20). Bu nedenle Gelenekselcilerin Batı düşüncesi demesinden de anlaşılması gereken

² Promethean felsefe, insanın beşerî veya maddî yönünü gerçeklik olarak merkeze alan ve onun bu yönünü aşan ulvî hakikatleri reddeden felsefedir.

yalnızca modern düşüncedir (Guenon, 1999:50, Oldmeadow, 2013:22). Ve bu düşüncenin oluşturduğu Batı uygarlığı gelenek karşıtı (antitraditionnel) olan bir uygarlıktır (Guenon, 1999:48). Tabii ki ilkçağ ve ortaçağ zamanında Batı’da geleneğin özü olan metafizik vardır; fakat daha sonra kendi gelenekleriyle tüm bağlarını koparmıştır (Guenon, 1989:23). Geleneksel yapıdan genel manada kopulması sonucunda bu yeniçağ, yani modern çağ başlamıştır. Burada tekrar belirtmek gerekirse; bu yeniçağın getirdiği yeni düzende geleneğe ait olan ne varsa karşı kutupta yer alır. Modernizm var olan herşeye sirayet edemese de; yaşanan modern çağın yegâne belirleyici olmuştur. Her şeye nüfuz edememesinin nedeni de yaşayan bir geleneğin hala var olmasıdır (Rakipoğlu, 2011:100).

Modernizmin kökeni nereye dayandırılırsa dayandırılışın şu çok belirgindir ki; tüm insanlığa yayılan modernizm Avrupaî bir düşüncedir ve Rönesans ve Reform da bunun ilk yansımalarıdır:

Modernizm, bütün dünyada bir veba gibi yayılmaya devam eden ve geleneksel kültürleri buldukları her yerde yok eden manevî bir hastalıktır. Tarihsel kökleri Avrupa olmakla birlikte, modernizm artık belli bir bölge veya medeniyete bağlı ve onunla sınırlı değildir. Modernizm hastalığının belirtileri geniş bir birbiriyle ilişkili ‘zihin yapıları’ ve ‘-izimler/-cılıklar’ tasnifiyle teşhis edilebilir. Bu ‘-izimler/-cılıklar’ bazen birbirleriyle dayanışma içinde var olurlar, kimi zaman birbirleriyle zahiren kavgaya tutuşurlar; ancak her zaman aynı temel kabullerde ve faraziyelerde birleşirler. Bilimcilik, akılcılık, görecilik, maddecilik, pozitivism, deneycilik, evrimcilik, psikolojizm, bireysellik, hümanizm, varoluşçuluk... Bunlar modern düşüncenin başta gelen deli saçmalarından birkaçıdır. Bu fikirler ailesinin soyağacı, Avrupa tarihindeki bir dizi fikrî ve kültürel kargaşalara ve yine Hıristiyan âleminde var olan ve Hıristiyan âlemini kutsal olmayan bir bilimin yıkımlarına açık hale getiren bazı kırılmalara ve korunmasızlıklara vardırılabilir. Rönesans, Bilimsel Devrim ve sözde Aydınlanma ilk önce Avrupa’yı kasıp kavuran ve akabinde bulaşıcı bir mikrop gibi bütün dünyaya yayılan fikirlerin, değerlerin doğup geliştiği ortamlarıdır (Oldmeadow, 2013:22).

Modern düşünce akıl üstü olanı ve o alana ait her şeyi inkar etmektedir (Guenon, 1999:39). Bu açıdan onun varoluşu bilgisizliğin ve sınırlı olan her şeyin var oluşu gibi olumsuzdur. O ancak geleneksel ve insanüstü hakikati inkâr ederek var olabilir (Guenon, 1999:160). Bu nedenle modern uygarlık gerçekten niceliksel bir uygarlıktır. Bu da onun maddî bir uygarlık olduğunu söylemenin bir başka biçimidir (Guenon, 1999:132). Maddî bir uygarlığın diğer uygarlıklara karşı tek üstünlüğü de pratik uygulamalardır (Guenon, 1999:42). Guenon’a göre böyle bir uygarlığın yani modernitenin hâkim olduğu bir uygarlığın medeniyet olarak kabul edilmesi ise mümkün değildir. Çünkü İlahî (manevî) olanın gerçekleştiği ölçüde *medeniyetten* söz

etmek mümkündür. Modern dünya ve ona ait her şey medeniyetten uzaktır. Geleneğe karşı olan modern dünyanın, medeniyet olması bir yana hatta ona tamamen karşıttır (Kanık, 1999:18).

Gelenekselci ekol açısından modernizmin geleneğin tamamen karşısında olmasının birçok nedeni vardır. Çünkü modernizm kendi başına birçok olumsuzluk barındırır. Bunların en başında Guenon'a göre (1999:96) her geleneksel uygarlığın ilkesinde bulunan entelektüel sezgi ve metafiziksel öğretilerden yoksun olmasıdır. Bununla yanında her alanda bir düzensizlik ve bir bunalım hüküm sürmektedir (Guenon, 1999:44). Modern dünyada hiçbir şey ve hiçbir kimse normal olarak olması gereken yerde değildir. Bu çağda insanlar manevî alanda hiçbir gerçek yetki, maddi alanda ise hiçbir yasal güç tanımıyorlar. İnsanlar artık rahat rahat kutsal şeyleri tartışmakta, onların niteliğine hatta varoluşuna bile itiraz etmektedirler (Northbourne, 2003:10, Guenon, 1999:106). Guenon'un (1999:106) ifadeleriyle "Bu, astın üstü yargılaması, bilgisizliğin bilgelik önüne engeller koyması, yanlışın hakikate üstün gelmesi, beşerî olanın İlahî olanın yerini alması, yerin göğü yenmesi, bireyin kendisini her şeyin ölçüsü yapması ve tamamen kendi nisbî ve yanılabilir aklından çıkardığı yasaları evrene zorla benimsetmeye kalkışmasıdır".

Schuon'a göre günümüz modern dünyasında eksik olan şey eşyanın hakîkatine dair derin bir bilgidir (Schuon, 2013:30). Bu nedenle olsa gerek modern dünya, maddi uygarlığıyla tabiatı gereği her yerde sadece kavga ve bölünmeye yol açmaktadır (Guenon, 1999:140). Modern dünyanın olumsuzluklarının tamamının dile getirilmesi mümkün gözükmemekle birlikte en çok göze çarpan özelliklerinden bir kaç; ardı arkası kesilmeyen bir telaş, sürekli değişim ve bizzat olayların kendisiyle birlikte sürüklendiği, durmadan artan hız gereksinimidir. Bu çokluk içinde dağılmayı beraberinde getirerek, hiçbir üstün ilke bilinciyle de birleşemez. Böylece bu da bilimsel kavramlarda olduğu gibi, günlük hayatta da aşırılığa vardırılan bir çözümlenme, sınırsız bir parçalanma ve insanî etkinliğin, hâlâ çalışabileceği tüm alanlarda, gerçek bir ufalanışı da sebebiyet verir. Bunlar ise gittikçe artan bir maddileşmenin doğal ve kaçınılmaz sonuçlarıdır. Çünkü madde özü itibarıyla çokluk ve bölünme demektir. Maddeye ne kadar meyledilirse bölünme ve karşıtlık da o kadar çok çoğalır ve yaygınlaşır(Guenon, 1999:68).

Modern düşünce üzerine biraz eğilmemiz gerekirse; Schuon, modern düşünceyi öznel ve şüphecilik ile itham eder ve hakikati bulma noktasından uzaklaştığını dile getirir. Modern düşünce, soyut olandan ne kadar uzaklaşırsa somut olana o kadar çok sarılmakta ve delalete de o kadar fazla dâçar olmaktadır. Bunun nedeni ise modernitenin tefekkürün öncülleri olarak; kişisel (keyfî), deneysel ve öznel unsurları kabul etmesinde yatar. Dolayısıyla modern felsefe, zaafların yasalaştırılmasından başka bir şey olamaz. Bu nedenden dolayı modern düşüncenin öncülleri, Sokrates, Platon ve Aristo değil, başlarında Protagoras'ın bulunduğu sofistlerdir (Schuon, 2012a:12).

Modern düşünceye hâkim olan bireycilik (individualisme), Guenon'a göre (Guenon, 1999:90), bireylikten (individualite) üstün her ilkenin inkâr edilmesi ve bu yüzden uygarlığın her alanda tamamen sadece insanî ögelere indirgenmesidir ki bu 'hümanizm' adı altında, Rönesans çağında belirtilen şeyin de aynısıdır. Bireyciliğin kabul edilmesi zorunlu olarak bireyden üstün bir otoriteyi ve bireysel akıldan üstün bir anlama yeteneğini reddedilmesidir. Bu açıdan modern düşünce kaynağını insanüstü (supra humain) düzeyden alan; her tür manevî otoriteyi ve büründüğü şekli ne olursa olsun özü itibariyle böyle bir otorite üzerine temellenen her tür geleneksel teşkilatı dışlamak zorundadır (Guenon, 1999:97). Nitekim 'akılcılık' da 'bireycilik'e sıkı sıkıya bağlıdır ve birey-üstü nitelikteki her tür melekenin inkârından başka bir şey de değildir. Bunun neticesinde ise akıl her şeyin üzerine konulmaktadır. Gerçek kurucusu Descartes olan 'akılcılık'ın/rasyonalizm'in esası da budur (Guenon, 1999:72,93). Nitekim rasyonalist düşünce, bir şeyin doğru olduğu için değil ispatlanabildiği için geçerli kabul eder. Bu da rasyonalizm açısından diyalektiğin, teoride değilse bile uygulamada doğruluğun kendisinden daha değerli olduğunu gösterir (Schuon, 2012b:12). Bireyciliğin anlaşılmasındaki önemden dolayı Guenon'un açıklamalarını olduğu gibi aktarmak gerekir:

Batının bugünkü çöküşünün başlıca nedeni, daha önce tanımladığımız gibi bireyciliktir. İnsanlığın sadece en aşağı güçlerinin, en alttaki imkânlarının gelişmesinde bir çeşit motor görevi gören muharrik güç de buradan ileri gelmektedir. Bu alt güçlerin yayılması insanüstü hiçbir unsurun müdahalesini gerektirmediği gibi, üstelik böyle bir unsurun yokluğunda ancak bütünüyle yayılabilmektedir; çünkü bunlar her tür maneviyatın ve her tür gerçek entelektüelitenin tam tersinde bulunurlar. Bireycilik her şeyden önce entelektüel sezginin inkârı anlamına gelmektedir; çünkü entelektüel sezgi özü itibariyle bireyüstü (supra-individuelle) bir

melekedir. Ayrıca bu sezginin öz alanı olan bilgi düzeyinin, yani en gerçek anlamıyla metafiziğin inkarı anlamına gelir (Guenon, 1999:91).

Modern düşüncenin diğer bir parametresi olan hümanizm hakkında kısa bir açıklamada bulunmamız konunun gidişatı için elzemdir. Hümanizm, Rönesans'la birlikte ün kazanmasının yanında modern uygarlığın tüm programını özetleyen bir kelimedir. Hümanizm ile beraber her şey insancıl boyutlara indirgenmiş ve bu sayede üst düzey ilkeler hesaba katılmamıştır. Bu açıdan hümanizm, çağdaş 'laisizm'in ilk şeklidir. Hümanizm ile beraber insanın kendisi amaç kabul edilmiş ve her şey insanın ölçüleri seviyesine indirgenmiştir. Böylece sadece insan tabiatının maddî yanına ait ihtiyaçlar tatmin edilmiştir (Guenon, 1999:43). Hümanizm, tüm yüksek ilkeyi dışlayarak, insanı kendisinden başka bir ilkeye bağımlı kılmaz. İnsanı sadece kendisine nisbet eder ve insanî olmayan her şeyi dışarıda bırakır. İnsanı sadece beşerî yönüyle ele alarak, bunu her şeyin dayanağı yapmak hümanizm ve Aydınlanma'ya aittir (Rakipoğlu, 2011:106, 108).

Modernizmin bu düşünceleri ile maddî olan dünya, insanlık tarihinde hiç olmadığı kadar yüceltmeye maruz kalmıştır. İnsan bile Rönesans'tan bu yana sadece dünyevî özellikleri ile tanıtılmaya başlanmıştır. İnsanın dünyanın ötesindeki bir ayağı da artık yeryüzüne basmış; neticede yarı-melek özelliği de ortadan kaldırılarak tamamen yeryüzüne ait bir özellik kazandırılmıştır. Bu doğrultuda da dünya, daha güzel son derece zengin ve yeni keşiflere hazır bir yerdir artık (Lings, 2012:24). Bu nitelikte bir dünyanın meşruiyetini kabul eden sadece modern Batı medeniyeti olmuştur. Neticede de insan etkinliğinin büyük bir bölümünü dünyevî bir alan içine sokmayı bir "ilerleme" olarak değerlendirmektedir (Kanık, 1999:21). Bu doğrultuda insanların daha az çalışmayı ve yaşamak için az şeyle yetinmeyi tercih etmelerini hoş karşılamamaktadır. Hareket etmeyenlerin ve maddi olarak bir şeyler üretmeyenlerin ancak 'tembel' oldukları kabul edilmektedir (Guenon, 1999:138). Bunun gerçekleşmesi ise sunî ihtiyaçların ortaya çıkmasına bağlıdır. Bu nedenle modern uygarlık sunî ihtiyaçların çoğaltılmasını amaçlar. Daha önce insanların akıllarına bile gelmeyen bu ihtiyaçları karşılamak için bütün imkânlarıyla, bu maddi ihtiyaçların tümünü sağlayacak şeyleri edinmeye çalışmaktadırlar. Bu doğrultuda sadece 'para kazanmak' söz konusu olmaktadır, çünkü eşya edinmek sadece parayla mümkündür. İnsan ne kadar çok paraya sahip olursa, o kadar çok eşya edinmek

istemektedir, çünkü durmadan kendine yeni ihtiyaçlar bulur. Böylece bu ihtiras bütün hayatın biricik gayesi olur (Guenon, 1999:139). Bu tabi ki modernizmin materyalizm eğiliminden kaynaklanmaktadır.

Modern düşüncenin en önemli özelliği olan materyalizm, Guenon'a göre 18. yüzyılda filozof Berkeley tarafından icat edilmiş ve kullanılmaya başlanmıştır. Materyalizm/maddecilik kelimesi, maddenin gerçek varlığını kabul eden her kuramı belirtmek için kullanılmıştır. Bu kavrama göre, madde ve maddeden doğan şeylerin dışında hiçbir şey yoktur. Bu açıdan bu kavram yenidir ve özü itibariyle modern düşünüşün bir ürünüdür. Dolayısıyla modern düşünüşe özgü eğilimlerin en azından bir kısmına tekabül eder (Guenon, 1999:124).

Modern dünyanın gelenekten kopması, gelenek (tradisyon) ile âdeti (coutume) birbiriyle karıştırılmasına neden olmuştur. Bu modern dünyanın bir diğer özelliğidir. Gelenek ile adet birbirinin yerine kullanılamayacak kadar farklıdır olmasının yanında; gelenek, beşer-üstü bir özelliğe sahiptir, adet ise beşerî özellikleri yansıtır. “Gelenek” yerine “âdet”in alması, modern dünyanın en belirgin özelliğidir. Bu durum, modern dünyada gerçeğin yerini taklitlerin/sahtelerin almasını doğurmuştur (Guenon, 1997:29-30).

Gelenekselci perspektiften modernizmin bilim anlayışını da açıklamak yararlı olacaktır. Guenon'a göre modern bilimler 'ladinî' bilimlerdir ve bu bilimler sadece duyulabilen dünyanın incelenmesidir. Bu inceleme ise salt bu dünyayı kapsamaktadır ve yöntemleri de sadece bu alana uygulanabilmektedir. Bu yöntemlerin dışındaki tüm yöntemleri dışlayarak sadece bu yöntemler 'bilimsel' olarak kabul edilmektedir; bu da maddi şeylerle ilgili olmayan her bilimi inkâr etmek anlamına gelmektedir (Guenon, 1999:125). Modern bilim profan³ bakış açısının bir ürünüdür. Modern bilimin dünya görüşü gözlenebilen, tasvir edilebilen ve doğanın izin verdiği kadarıyla ölçülebilen ile sınırlıdır. Modern bilimin iki amacı vardır: Tabiatı daha anlaşılır kılmak için evrenin gözlemlenmesi ve elde edilen bilgiyle insanın doğa üzerinde hâkimiyetini arttırmak için kullanma. Bu uğurda daha fazla ekonomi ile daha fazla ürün ortaya koymaya çalışır. Bunu yaparken de gözlem ve deney yolunu

³ Latince kaynaklı dillerde *profan*(profane), 'din dışı' anlamına gelir. Hayatın gündelik akışından kutsalın uzaklaştırılıp ona yer verilmemesi manasını barındırır. (bkz. Demirhan, Ahmet, **Modernlik**, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s.11-16)

kullanır (Northbourne, 2003:44). Modern bilimleri aşan her şey inkâr edilerek ‘bilinemez’ ilan edilir ve böylece bilimlerin bağımsız kılındığı iddia edilir (Guenon, 1999:77,127).

Gelenekselcilere göre modern bilim kendisini sadece maddi alanla sınırlandırarak genellikle ölçülebilen, hesaplanan ve tartılan şeyleri, yani kısacası maddi şeyleri kapsamı alanına alıp, çeşitli düzeyleri bulunan duyumötesi gerçeklikleri yok sayar. Bu ise her şeyi niceliğe indirgemedir. Niteliği niceliğe indirgeme iddiası ise, modern bilimin en belirgin özelliğidir (Burckhardt, 1997:26, Guenon, 1999:128). Modern bilimsel görüş akla ne geliyorsa her şeyi niceliğe indirgemekte ve niceliğe indirgenemeyen hiçbir şeyi hesaba katmamaktadır. Hatta ona mevcut değilmiş gibi bakacağını iddia etmekle belirginleşmektedir (Guenon, 2012:95). Modern bilim, kendini aşan her şeyi bilinemezlik ilkesi içine alarak, aşkın öğretiler bütünü olan dini de buna dâhil eder. Modern bilimin dini böyle görmesiyle izaha çalışması, yüksek olanın aşağı olanla izah etmek demektir, ki bu imkânsızdır. Modern bilimin gerçek ilkesi ve gayesi karşılaştırılmaz olana yer bırakmayarak kendisinden büyük olan her şeyi dışlamaktır. Özellikle gözlemlenebilenin ötesi demek olan metafizik bilimi dışlamaktadır. Genel olarak şu ifade edilebilir; modern bilimin temeli ve ilkesi bilinemezciliktir (agnostiklik) (Northbourne, 2003:46, 47). Gelenekselcilere göre modern bilimin ürettiği bilgi Gerçek olanın bilgisinden uzak olduğu için hep eksik ve yetersizdir. Çünkü onlara göre bilgi, En Yüksek İlke’ye (Supreme Principle) dair bilgidir; bu bilgi *sophia*’dır yani *gnosis* veya *marifettir* (Rakipoğlu, 2011:54). Modern bilgi tabii ki bunlardan köklü olarak uzak ve bunlara oldukça yabancıdır.

Gelenekselci ekolün modernizm yaklaşımında belirtilmesi elzem olan bir diğer konu da, modernizmin tüm olumsuzluklarına karşı yapmış oldukları çözüm arayışlarıdır. Fakat bunlara geçmeden evvel modernizmin insan âlemine getirmiş olduğu kriz ve olumsuzluklardan bahsetmemiz gerekmektedir. Gerçekten de modern dünyada köklü bir krizin olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Bu krizin varlığının belirtilerinin tamamını sıralamak mümkün olmasa da Gelenekselciler açısından geçerli olan bazı belirtileri burada dile getirmeliyiz:

Gök ile yer arasındaki kopukluğa dair maddî bir işaret olan çevre felaketleri; insanın yalnız dünyevî geçimle yaşayacağı vehmine teslim olmaya işaret eden maddecilik ve

tüketimcilik; ‘modernleşme’nin önüne çıkan her şeyi yıkıp geçen tesirleri; neredeyse hayal edilemeyecek seviyede gerçekleşen siyasî vahşetler; hem Doğu’da hem de Batı’da, yıkıcı dinler arası savaşın hâkim olduğu ve saldırgan köktenciliklerin egemen olduğu bir dinî manzara; toplumsal uyumsuzluk, yaygın şiddet ve eşî görülmemiş oranda zorunlu göçler; şiddetli karmaşanın ve modern hayatın vesvesesinin ortasında yaygın yabancılaşma, bıkkınlık ve maneviyattan yoksunluk duygusu; dinî şekillere bağlı kimselerde dahi görülen, kutsal duygusunun kaybedilmesi (Oldmeadow, 2013:19).

Bunlarla beraber Schuon’a göre modern çağda insanoğlu inisiyatifini kaybetmiş ve şimdilerde, içerisinde sadece makinenin *gerçek* olduğu bir âleme-sahte âlem- doğru sürüklenmektedir. Bu durumda insan ne ise o olarak kalamaz. Aşkın bir şeye inanmaya gerek duymuyorsa kendini insan-altı bir varlık konumuna mahkûm etmiştir (Schuon, 2012a:21). İnsan kendi varlığınınayrıcalıklığını modern dünyada maddeye, makinaya ve nicel bilgiye bıraktığı için gerçek mana da ‘insan’ olmaktan çıkmıştır. İnsan kendi potansiyelinin altında yaşadığından dolayı da bugün dünya mutsuz bir hal almıştır (Schuon, 2008:46). Bu durum ile beraber modern krizlerin çözümüne dair ortaya konulan görüşleri incelemek gerekmektedir.

Schuon’a göre din, tüm beşeri soruları cevaplama ve her türlü gerçek soruna çözüm getirme gücüne sahiptir.Fakat izleri ruhun derinliklerinde taşıdığı sürece ve tabiatı nasıl ise öylece kabul edildiği sürece böyledir. Bununla beraber, insanoğlunun dūçar olduğu musibetlerin nedeni de, dinden yani İlahî ilkedden uzaklaşmasından kaynaklanmaktadır (Schuon, 2012a:38). Dine yüklenen bu mana ve işlev açıkça göstermektedir ki, modernitenin tüm olumsuzlukları *dinden* uzaklaşmakta yatmaktadır. Yine modernitenin olumsuz getirilerinin yegâne çözümü de sahih İlahî ilkelerde yatmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Batı’da modernite ile beraber dinî duygunun tahrifinin gerçekleşmesi, var olan tüm olumsuzlukların kaynağı olmuştur.Başat bir Gelenekselci düşünür olan Martin Lings’e göre modern dünyanın maneviyat krizinin yegâne kurtuluş reçetesi ‘Öze Dönüş’te yatmaktadır. Bu ise evrensel manevî perspektiftir (Lings, 2012:46).

Schuon’a göre modern dünyanın tehlikeleri karşısında yapılması gerekenler, önceki hakikatlere dayanmadığı sürece başarıya ulaşması mümkün değildir. Çünkü eylem bir bilmenin ve de bir varolma biçiminin ifadesi olmadıkça hiçbir öneme sahip değildir. Her çare tasarısında olduğu gibi modern dünyanın tehlikelerine karşı geliştirilen çarede de eşyanın hakikatini bilmek gerekir. Hakeza Schuon’a göre amaç insanlığı kurtarmak ise önce insan olmanın ne anlama geldiğinin bilinmesi gerekir.

Amaç ruhu/maneviyatı savunmak ise önce ruhun ne olduğu bilinmelidir (Schuon, 2013:29). Yine Schuon'a göre modern bunalımda bir ideoloji ihtiyacı veya bir ideolojiyi bir başka ideolojinin karşısına koyma arzusu bizatihi zayıflığın itirafıdır ve bu nihval üzere yapılan her şey yanlıştır; dolayısıyla yenilgiye mahkûmdur. Yapılması gereken sadece ve basitçe yanlış ideolojilerin karşısına hakîkati koymaktır. Bu hakikat ise her daim vardır ve bizden bağımsız ve üstte olduğu için kendisini icat edemeyeceğimiz bir hakikattir (Schuon, 2013:30).

Guenon'a göre modern bunalımların kökenine, derindeki sebebe inilmeden; onlara çözüm bulunması gerçekten mümkün değildir. Modern dünyanın yeniden düzelmesi için sonuçlardan hareket etmek yerine, modern görüşün ilkelerinden hareket etmek gerekmektedir. Eğer bu şekilde bir çözüm düşünülmezse, modern dünyanın ayağa kalkması, ister istemez ciddi bir temelden yoksun kalacak ve tamamen aldatıcı olacaktır (Guenon, 1999:108). Guenon da diğer Gelenekselci düşünürler gibi modern krizin çözümünde gösterdiği adres yine gelenektir: “Temel özelliği daima yaşayan, ruhu hep diri kalan geleneklerle kurulacak bu temas, hala diriltilmesi mümkün olanı diriltmenin tek yoludur” (Guenon, 1999:54).

Gelenekselci kole göre *modernite* bahsedilen ezeli hikmetten tamamıyla bir sapmadır ve bu nedenle insanlık tarihinin asli değil arızı bir dönemidir. Dolayısıyla insanlık Allah'ın takdiriyle gelecekte tekrar ezeli hikmete geri dönecektir, dönmek zorundadır. Nasr'a göre de bu olgu böyle gerçekleşecektir. Modernitenin problemleri manevi arayışı daha da gerekli kılacak ve hatta acil duruma getirecektir. Sonunda Allah'ın lütfu ile gelenek ve geleneksel prensipler yeniden keşfedilip yaşanacaktır (Aslan, 2007:40). İnsanı Allah'a bağlayan zincir olarak Gelenek, insanı dünyaya bağlayan modernizme panzehir olabilir. İnsanın daha iyiye yönelmesine imkan bırakmayan modernizmin kötülüklerinden sadece Gelenek gerçekten koruyabilir (Northbourne, 2003:41).

İKİNCİ BÖLÜM

MODERNİZM VE İNSAN

1. MODERNİTE VE MODERN DÜNYANIN ÖZELLİKLERİ

Modernite ve modernizm konusunda kapsamlı ve kuşatıcı bir tanım yapmak oldukça güçtür. Sosyal bilimciler, tarihçiler veya düşünürler, kendi bakış açısına göre bu kavramlara eğilmiş, farklı açıklamalarda bulunmuşlardır. Genel kanı, modernizm veya modernite kavramlarının anlamları konusunda ortak bir uzlaşının olmayışdır (Berger vd., 2000:35; Dinani, 2013:191; Kumar, 2010:88). Birbiriyle çok yakın ilişki ve anlam barındıran bu kelimelerin yanına modernlik tanımlamasını da eklemek mümkündür (Bulaç, 2012:25). Bunun en büyük nedeni ise bu kavram ile ifade edilmek istenen olgunun tüm insanlığı, tüm dünyayı etkileyecek kadar büyük olmasıdır denebilir. Lakin yine de modernite ve diğer ilişkili kavramlar üzerine genel bir tanımlama yapılmaya çalışılmalı ve modernizmin genel hatlarıyla ele alınması gerekmektedir. Ki bu tanımlamalara bakıldığında, hepsinin arka planında yer alan modern olgu da anlaşılacaktır.

Modernite, Aydınlanmanın temel felsefi varsayımlarının toplamı olan insan merkezli dünya görüşü olarak ifade edilebilir (Bulaç, 2012:10). Modernitenin başlangıcı, birçok düşünür tarafından Aydınlanma dönemine kadar götürülür. Çünkü modernitenin en önemli özelliği olarak kabul edilen insan aklının her şeye kadir olduğu inancı, Aydınlanma ile başlamaktadır. Aydınlanma döneminin bir ürünü olan bu ilkeye göre insan aklı, insanlar için gerekli olan her şeyi vermeye muktedirdir. Modernitenin temelini de oluşturan bu öğretiyeye göre, aklın kendinden başka bir doğru yol yoktur; ne bir gelenek⁴, ne mit, ne de bir din gerçeğe dayanak olmaya muktedirdir. Aydınlanma ile başlayan bu yaklaşım insanlığın geçmiş dönemlerinden tamamen farklı ve yenidir (Çiğdem, 2004:65-66; Shatar, 2007:18). Bauman gibi sosyal bilimciler de, moderniteyi Aydınlanma'nın ürünü bir kültürel proje,

⁴ Modernite ve ilişkili kavramların açıklandığı bu bölümde, *gelenek* olarak kullanılan kavram, Gelenekselci Ekol'ün kullandığı "*Gelenek*" kavramından farklı bir anlamdadır. Buradaki anlam ile ifade edilmek istenen, modernlik öncesi toplumsal özelliklerdir.

kapitalizmin bir sonucu olarak toplumsal bir hayat tarzı olarak anlamaktadırlar (Çiğdem, 2004:68). Önceki dönemlerden kopuş olarak kabul edilebilecek bu dönemin en temel özelliği insan aklının egemenliğinin devreye girmesidir. Aydınlanmanın çıkış noktası olarak kabul edilmesi anlamlıdır. Çünkü Aydınlanma ile birlikte; akıl ile deney aracılığıyla dinsel ve geleneksel otoritelere kuşkuyla bakılmış ve seküler düşünce somutlaştırılmıştır. Bunlarla beraber aydınlanmanın genelde, materyalist bir insanlık görüşüyle, akılcı ve bilimsel bilginin mümkün olmasıyla, eğitimle ilerleme konusunda iyimser olmakla, etiğe ve topluma faydacı yaklaşımla eş tutulduğu da görülür (Marshall, 2005:48-49). Aydınlanma düşüncesinin, modernitenin felsefi ve düşünsel arka planını oluşturması ile birlikte modern toplum rasyonel bir toplum olma yoluna girmiştir. Neticede her şeyin akılcılık ile açıklanması, açıklanamayanın reddini de beraberinde getirmiştir (Shatara, 2007:40).

Aydınlanma ile başlayan ve 20.yy'ın başına kadar uzanan bir dönem olan modern dönem, genel olarak şu ilke ve özelliklere dayanır: akıl egemenliği, rasyonellik, mantık, bilimsel doğrular, evrensellik, özcülük, sistematik düşünüş, üst anlatılar (Shatara, 2007:18).

Aydınlanma dönemine kadar götürülen moderniteyi, daha iyi anlamak için kelimenin kökenine inilmesi gerekmektedir. Modernite ve modernizmin kökenini oluşturan modern kelimesinin etimolojik olarak analizini yapmak gerekirse şunları ifade edebiliriz; modern kelimesinin kökeni *modo*'dan türeyen *modernus*'a dayanır ve ilk kez 5. yüzyılda, Hıristiyanlık'ın kabul edilmesi ile başlayan dönemi Roma'nın putperest ve pagan geçmişinden ayırt etmek amacıyla kullanılır. Bu kullanımla eski olan ile yeni olanı birbirinden ayırmak amaçlanmıştır denebilir (Habermas, 1994:31; Özkiraz, 1993:5; Özdikmenli, 2006:30; Şahin, 2013:9; Taşdemir, 2004:15). Daha geniş bir açıklamada bulunmak gerekirse, “mevcut ve yakın zamana dair ya da özgü; mevcut ya da yakın zamanı nitelendiren şey; eski ya da antik olmayan; çağdaş; (sanatlarda) geleneksel tarzları ya da üslupları reddeden, mevcut zamanın tarz ya da üslupları” anlamına gelen *modernus* kelimesi, modern kelimesinin kökenidir (Demirhan, 2004:17). Daha sonraları bu kelime, *modernites* (modern zamanlar) ve *moderni* (bugünün insanları) anlamlarında kullanılmaya başlandığı da ifade edilmektedir (Taşdemir, 2004:26). Tüm bu değişmelerle birlikte Avrupa'da modern

terimi, kendini eskiyle kıyas ederek; eskiden yeniye geçişi ifade etmesinin yanında, yeni bir bilinçle oluşan bir çağı belirlemek üzere kullanıldığı ifade edilmektedir (Habermas, 1994:32; Özkiraz, 1993:5).

Modern kelimesine yüklenen anlam, zamanla bir olgusallık kazanarak *modernlik* kelimesiyle de ifade edilmeye başlanır. Modernlik, 17. yüzyılda Avrupa’da başlayan ve zamanla bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerini simgelemektedir (Giddens, 2010:9). Tabi ki modernlik olgusunun fikri savunmasını veya altyapısını modernite oluşturur. Kumar’a göre 18. yüzyıl dolaylarında *modernlik*, geçmiş zamanlardan eksiksiz bir kopuşu, radikal ölçüde yeni ilkeler temelinde taze bir başlangıç anlamına gelmekteydi. Bununla beraber sonsuzcasına genişletilmiş bir gelecek zamana, insanlığın evriminde emsali görülmemiş yeni gelişmelere uzanan bir zamana giriş de demektir (Kumar, 2010:101). Habermas ise modernliği, geleneğin normalleştirici fonksiyonlarına karşı baş kaldırdığını, normatif olan her şeye karşı isyan deneyimiyle yaşadığını ifade eder (Habermas, 1994:33). Giddens da (2010:39) modernlik düşüncesinin özünde gelenek ile bir karşıtlık içinde olduğunu ifade eder. Modernliğin, modern olanın veya modernitenin 18. yüzyıldan itibaren, Batı’dan başlayarak tüm dünyaya yayılma süreci olarak da ifade edilmesi mümkündür (Bulaç, 2012:10).

Modernlik kavramını belirttikten sonra *modernite* ve *modernizm* kavramları üzerinde durulup; iki kavramı net olarak belirterek birbirinden ayırmak gerekir. *Modernite* ile ifade edilmek istenen; dinsel olanla geleneksel olanın yerine, aklın öne çıkarıldığı dönemdir. Bunun sonucu ile ortaya çıkan yeni yaşamın düşünsel sürecini ve bu yaşamın savunulmasını ifade eden düşünme biçimini de *modernizm* olarak adlandırmak mümkündür (Şahin, 2013:10). Bulaç da *modernizmi*, moderniteyi içeren modern sürecin ve modernleşme politikalarının ideolojisi ve bu politikaların kendisini ifade ettiğini söylemektedir (Bulaç, 2012:10). Modernizm bunun yanında, 19. yüzyıl sonlarında Batı’da ortaya çıkan bir kültür hareketi olarak da görülüp tanımlanmıştır (Kumar, 2010:88; Taşdemir, 2004:27).

Modernite, Aydınlanma’nın akıl kavramından beslendiği gibi akla paralel olarak bilim kavramıyla da beslenmiştir. Modernitenin bu iki kavramı somut hale getirerek işlevsellik kazandırmasıyla ortaya koyduğu fikri akıma ise *ilerleme* demek

mümkündür (Shatara, 2007:46). İlerlemenin temelindeki akla duyulan güven, modernitenin (dolayısıyla modernizmin) de belirleyici bir özelliğidir. Touraine'a göre de modernlik fikri akılcılaştırma fikri ile sıkı sıkıya bağlıdır (Touraine, 2012:26). Akla duyulan güven ile insanın doğaya ve kendisine dair bilgisinin her daim artacağı var sayılarak, insanın sürekli bir ilerleme içinde olacağı düşünülmüştür (Shatara, 2007:48). Neticede modernitenin akla ve bilime güveni, ilerlemeyi doğurmuş; bu da insanın yücelmesinin yegâne yolu kabul edilmiştir. Aklın gösterdiği bu ilerleme, aynı zamanda özgürlüğün ve mutluluğun, inançların, aidiyetlerin ve geleneksel kültürlerin yıkılmasıyla elde edilen ilerlemeler olarak ifade edilmiştir (Touraine, 2012:26). İlerleme uğrunda çaba harcayan birçok 'bilim adamı' bir bilgi birikimi elde ederek; bununla insanlığın özgürleşmesi ve günlük yaşamın zenginleşmesi yolunda kullanılması amaçlanmıştır. Bunun yanında doğa üzerinde ciddi manada bilimsel hâkimiyet kurmak da amaçlanmıştır denebilir (Bayhan, 2006:61). Lakin Aydınlanmanın nesnelere karşı tutumu, Frankfurt Okulu'nun belirttiği gibi, bir diktatörün insanlara karşı tutumuna benzemektedir ve doğanın sadece güdümlenici bir açıdan ele alınmasına sebep olmuştur. Bu ise doğanın niceliksel olarak ele alınmasını beraberinde getirmiştir (Demirhan, 2004:95).

Modernlik salt bir değişim ya da olaylar silsilesi olarak görülmez. Akılcı, bilimsel, teknolojik ve idari etkinliğin ürünlerinin yaygınlaşması olarak da görülmelidir. Bu nedenle modernlik, toplumsal yaşamın çeşitli bölümlerinin giderek artan farklılaşmasını da içine alır. Bu bölümlerin en belirgin olanları ise siyaset, ekonomi, aile yaşamı, din ve kısmın de sanat olarak gösterilebilir (Touraine, 2012:25).

Modernitenin modernizm altında bir ideoloji ile Avrupa'dan başlayarak bütün dünyaya yayılmasıyla birlikte *modernleşme/modernizasyon* olgusu ortaya çıkmıştır. Modernitenin ortaya çıkmasıyla beraber başlayan ve bugüne kadar devam eden sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasi alanlarda yaşanan büyük dönüşüm sürecini ifade eder (Şahin, 2013:9). Modernleşme; sanayileşme, kentleşme, demokratikleşme, akılcılaştırma, bireyselleşme, ulusçuluk, kapitalizm, sekülerleşme, pozitivism, uzmanlaşma vs. gibi akım ve bir takım değişim süreçlerini dile getirmektedir. Modernleşmeyi genel manası ile ifade etmek gerekirse; var olan tüm geleneksel yapının, modernite ile birlikte köklü değişikliğe uğrayarak yeni bir yapıya

dönüştürülmesi ile ortaya çıkan toplumsal değişimdir denilebilir. Daha basit şekilde tanımlamak gerekirse; eskiden yeniye/moderne geçişi ifade ederek bir yeni/leşme-modern/leşme'yi ifade eder. Sosyal bilimlerde modernleşme kavramı genellikle Batılı toplumun tarihsel gelişme çizgisiyle alakalı olarak kullanılmaktadır. Bu açıdan modernleşme, uzun bir süreç olarak ilk önce Batı-Avrupa'da ortaya çıkmış; daha sonra da dünyanın geri kalanına yayılarak, geleneksel toplum düzeninin zamanla köklü bir şekilde dönüştürülmesidir. Bu dönüşümü ifade eden modernleşme, toplu üretime dayalı endüstrileşme; sürekli artan kentleşme; din ve mitin gerilemesi; ilerleyen demokratikleşme; azalan toplumsal farklılıkları; bireycilik ve daha pek çok diğer ekonomik, toplumsal, siyasal ve kültürel değişimleri içermektedir (Loo ve Reijen, 2006:14-15). Touraine'nin modernleşmeyi, modernitenin vazgeçilmez bileşeni olan akılcılaştırmanın bir dönüşümü olarak kabul ettiğinin de altını çizelim (Touraine, 2012:27).

Modernleşme, 18. yüzyılın sonu ve 19. yüzyılın başında ilerleme düşüncesinin hâkimiyeti ile tamamen olumlu bir gelişme olarak görülmüş; bu gelişim ve değişim, insanlık evriminin bir sonucu olarak, bir *ilerleme* olarak kabul edilmiştir. Başlangıçtaki bu iyimserlik; yoksulluk, sömürü ve köksüzleşme gibi modernleşmenin aşikar olumsuz neticelerinden dolayı değişmeye başlamıştır (Loo ve Reijen, 2006:17). Son yüzyılın en etkili sosyal bilimcilerden olan Habermas'a göre modernleşme, sahip olduğumuz bilgi ve teknolojik araçların gelişmesinde korkunç bir ilerleme sağlamıştır; ama ahlakî duyarlılıkta büyük bir gerilemeye neden olmuştur. Bu nedenle modern insan, yapabileceği her şeyi yapmanın doğru olmadığını göz ardı ederek; etik değerlerin modern toplumun kıyasına itilmesine sebebiyet vermiştir (Loo ve Reijen, 2006:259).

Modernleşme veya modernizasyon olgusunun iki ayağının olduğunun altının çizilmesi gerekir. Birincisi, modernitenin içerisinde doğup geliştiği toplum olan Batıdaki yansıması ile modernleşme veya modernizasyon; diğeri ise Batıdaki modernitenin, dünyanın diğer bölgelerine taşınma ve yansıması olan modernleşme veya modernizasyon. Modernleşmenin birinci yüzü, doğal bir süreç olarak kabul edilebilir bir tarafa sahipken; ikinci modernleşme olgusu ise doğal bir süreçten yoksun olmasının yanında, üstten bir dayatma şeklinde gerçekleşir. Burada açıklanması elzem olan bir diğer mesele, iki farklı modernleşme olgusuna sebep

teşkil eden modernliğin iki farklı tarafıdır. Modernlik denilen olgu, yine anavatanı olan Avrupa’da gelişerek, doğal bir süreçle ortaya çıkmıştır. Zaman içerisinde tüm dünyaya yayılmasıyla birlikte Batı-dışı modernlik⁵ anlayışlarının da doğmasına sebebiyet verir. Batı-dışı modernlikler, modernlikten farklı bir yapıda olmalarından dolayı, somut yansımaları olan modernleşme de Batıdaki modernleşmeden farklıdır. Batı dışındaki tüm toplumları ikinci kategorideki sınıflamaya almak daha doğrudur.

Modernleşme olgusuna tekrar dönmek gerekirse; Berger ve diğerlerine (2000:133) göre modernizasyon bütün sonuçları ile anlaşılacak isteniyorsa, belirli kurumsal birikimlerin ve bilinç içeriklerinin nakledildiği, taşındığı, iletildiği bir süreç olarak düşünülmelidir. Burada akla gelen ilk şey, modernleşmenin beraberinde getireceği bilinç değişimidir. Batı modernleşmesinde, gelenekteki bilincin yerini modern bir bilinç almışken; Batı-dışı modernleşmelerde var olan bilinç düzeyleri yerlerini batılılaşmış bilinçlere bırakmışlardır. Daryuş Şayegan’ın yerinde tabiriyle geleneksel bilinçler, *melez bilinç*(Bkz Shyegan, 2013) haline dönüşmüşlerdir; fakat bu bilincin niteliğini söz konusu ederken *yaralı bilinç*(Bkz Shyegan, 2012) tabirini kullanarak daha isabetli bir ifade üretir. Çünkü geleneksel bilinç, modernliğe maruz kaldıktan sonra ne kendisi gibi davranabilir ne de modern bilinç gibi olabilir. Ortada geleneksel bilincin modern bilinç tarafından dönüştürülmüş hali olan melez bilinç veya menfi bir tabirle yaralı bilinç vardır. Batılı olmayan toplumlarda ortaya çıkan bu durum, her toplumdaki *batılılaşma* denilen olgu incelendiğinde tüm çıplaklığı ile gün yüzüne çıkmaktadır. Batılı olmayan tüm toplumlarda, kendilerine ait kültür ve değerler böylelikle tahrip edildi.

Modernleşme süreci ile beraber yeni bir toplum yaratılmış, ortaya *modern toplum* kavramı çıkmıştır. Modern toplum geleneksel toplumdaki nitelik ve nicelik olarak tamamen farklılık arz eder. Modern toplumun özelliklerinden birkaçına değinmek yerinde olacaktır. Modernleşme ile beraber modern toplumsal alanda farklılaşma ve uzmanlaşma baş göstermiştir. Farklılaşmanın ve uzmanlaşmanın da temelini oluşturan araçsallaşmış akıl ile teknik, insanlık tarihindeki en yüksek düzeye ulaşmıştır. Tekniğin insanlık tarihinde hiç görülmemiş bir seviyeye çıkması,

⁵ Batı-dışı modernlik kavramı Türkiye’de Nilüfer Göle tarafından sistemleştirilip açıklanmıştır. Göle’ye göre tek bir modernlik değil, birden çok modernlik vardır. Batı modernliğinin dışındaki alternatif modernliklerin referans kaynağı Batı modernliği olmasına karşın; ondan farklılıklar arz eder. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Yücedağ, 2009: 28-78)

beraberinde teknoloji gibi bir alanın doğmasını sağlamıştır. Teknoloji o kadar belirgindir ki, modern dünyanın en temel veçhelerinden biri teknolojik üretimdir demek mümkündür. Teknolojinin sürekli artan üretimi ile çevrenin yok olması, kaynakların sömürülmesi, hayata ciddi manada yabancılaşma ve dünya çapında bir bunalım ortaya çıkmıştır. Bu ise teknolojinin ‘insanlık dışı’ olarak nitelendirilmesini beraberinde getirmiştir (Ford, 1992:73).

Modernitenin somutlaştığı en açık alan sanayi ve sanayi toplumu olduğu ifade edilir. Bundan dolayı bazı yaklaşımlar modern toplum ile sanayi toplumunu özdeş görmektedir. Üretimin egemen olduğu sanayi toplumunda, fabrikalar çekirdekteki yerini alır. Demografik değişimler, aile yapıları, eğitim gibi birçok önemli toplumsal konular fabrikanın merkeze alınarak düzenlendiği ifade edilmektedir (Shatara, 2007:50). Modern toplumun merkezinde olan sanayinin 18. yüzyıla gelindiğinde gerçekleştirdiği ilerleme, mucizevi olarak nitelendirilmiş ve bu mucizevi ilerleme, halktan insanların yaşamlarının kökten sarsılmasına ve dönüşmesine sebep olmuştur. Öyle ki insan topluluklarının öğütülüp kitlelere dönüştürüldüğü ifade edilir (Polanyi, 2010:73). Sanayinin bu kadar önemli yer işgal etmesi, modern toplumun temelinin sürekli bir üretim içinde olduğunun da göstergesidir. Tabi ki bu üretimin arkasında yine modernitenin yeniden şekillendirdiği tüketim yatmaktadır. Endüstriyel üretim ve tüketim bu nedenden dolayı modern toplumda çok önemli bir konuma sahiptir. Geleneksel toplumlarda görülen tarımsal üretim, küçük çaplı el sanatları ve el işçiliği de yerini fabrikalardaki üretime bırakmıştır. Modern dünyadaki üretim ve tüketim, geleneksel dünyadakiyle kıyaslanamayacak kadar fazladır.

Modern dünyanın üretim ve tüketiminin merkezindeki ekonomik sistem, *kapitalizm* denilen ekonomik bir düzendir. Kapitalizm, büyük bir oranda kâr kazanmak amacıyla üretime ve metanın ve hizmetlerin mübadelesine yönelik özel mülkiyete ve sermaye kullanımına dayanan ekonomik bir sistem olarak tanımlanmaktadır (Landes, 1998:7). Kapitalist ekonomik sisteme geçiş demek, geçimlik ekonomiden kâr amaçlı ekonomiye geçiş demektir. Bu sistemde kâr amaçlandığı için, maliyetin azaltılması her zaman akılda tutularak sürekli bir üretim gerçekleştirilir.

Modern dünya kendine özgü değerler, imajlar ve sembollere sahiptir. Modernliğin ortaya koyduğu yeni imajlar ve semboller, kaçınılmaz olarak, geleneksel toplumun sembolleri, değer yargıları ve inançları ile çatışmaktadır (Berger vd., 2000:157). Geleneksel değerlerin yıkılması veya dezenformasyona uğraması ile ortaya çıkan boşluğa, modern semboller yerleşmektedir. Geleneksel değerlerin yerini modern değerlerin almasına katkı sağlayan en önemli vasıta kitle iletişim araçlarıdır. Kitle iletişim araçlarının merkezde olmasının yanında okullar da bunda katkı sahibidir.

Modernlik ile ortaya çıkan yaşam tarzları, bizi geleneksel toplumsal düzen türlerinin tamamından söküp çıkarmıştır. Modernliğin getirdiği bu dönüşüm, hem yaygınlıkları hem de yoğunlukları açısından tarihte rastlanan değişimlerden çok daha büyük ve etkilidir (Giddens, 2010:12). Özellikle bu değişim, modernliğin en büyük yapısal özelliği olan küreselleşme açısından düşünüldüğünde dönüşümün boyutları daha aşikâr olmaktadır.

Modernlik ile beraber küreselleşme de ortaya çıkmaktadır. Küreselleşme denilen modern olgu, modernliğin getirmiş olduğu zaman ve mekân açısından bir esnekliği ifade eder. Yerel ve uzak toplumsal biçim ve olaylar çok hızlı şekilde birbirleriyle etkileşim içerisine girer. Dünyadaki toplumsal bağlara sahip bölgeler, etkileşim açısından bir bütün olarak yeryüzünde şebeke haline gelmiştir. Bu açıdan küreselleşme, yakın veya uzak yerleşimlerin birbirine bağlanması ile ortaya çıkan çok hızlı etkileşim ilişkileri olarak da anlaşılabilir (Giddens, 2010:62-63). Dünyanın bir merkezinde gerçekleşmekte olan bir olay, çok çok kısa süre içinde başka bir merkezde etkiye sebep olabilir. Diğer bir şekilde, bir merkezde üretilen bir fikir veya ürün çok kısa zamanda başka bir merkeze ulaşabilir. Bunların yanında küreselleşmenin en büyük göstergelerinden biri de, moda denilen değişimlerin küresel varlığıdır.

Yukarıda yaptığımız açıklamalardan da anlaşıldığı gibi modernliğin toplumsal düzene getirmiş olduğu nitelikler, geleneksel toplum düzenine kıyasla oldukça yeni ve farklıdır; hatta çoğu alanda tezat teşkil etmektedir. Modernliğin toplumsal hayattaki değişiminin tamamını sayamazsak da belli başlı olanları saymak mümkün. Özellikle modern toplum yapısını oluşturan genel nitelikler oldukça

belirgindir. Bunları hem toplumsal temelde hem de özne temelinde açıklığa kavuşturmak gerekir. Bu doğrultuda yukarıdaki açıklamalara aşağıdaki açıklamalar da eklenmelidir.

Modernliğin meydana getirmiş olduğu modern birey ya da kişilik, geleneksel kişilik veya bireyden oldukça fazla değişime hazırdır ve bir değişim içindedir. Modern kişilik, alışılmışın dışında farklılıklar barındırır. Modern toplumdaki sosyal dünyanın çokluğundan dolayı, bu dünyalardan her birinin yapısı insanlara güvenilmez ve dengesiz gelmektedir. Neticede bu, modern insanların karakterine işlemektedir. Şu açıkça itiraf edilebilir ki, modernlikten önce insanlar, yaşamlarını daha tutarlı bir şekilde sürdürmekteydiler (Berger vd., 2000:91).

Theodor Adorno ile Max Horkheimer gibi Frankfurt Okulu'nun iki önemli temsilcisine göre, modernlik, daha iyi bir toplum ve özerk ve özgür bireyler değil, baskı üretmiştir. Onlara göre modern dünyada insanlığın sürüklendiği barbarlıkların kökeni, Aydınlanmaya dayanan özerk ve özgür öznenin doğaya bakışında yatmaktadır. Bu barbarlıklar da ilerlemenin yerini gerilemeye bıraktığının göstergeleridir. Çünkü özne, özerkliği ve özgürlüğü adına değil, amaçsal aklın araçsal akla dönüşmesiyle kendisini muhafaza etme adına hareket etmektedir (Demirhan, 2004:93-94).

Modern çağın insanları, içinde yaşadıkları dünyanın gerçek koşullarını da tamamıyla kabullenmiş değildirler. Yaşadıkları koşulları kendilerinin istekleri çerçevesinde daima değiştirmek eğilimlerindedirler. Geleceği kendi arzuları çerçevesinde tekrardan şekillendirmek için gerçekliğe iradelerini empoze etmeye çalışırlar (Giddens, 2013:18). Bunun için bilim ve teknoloji oldukça büyük bir araç konumundadır. Dünyadaki doğal varlıkların genetiğinde yapılan değişimlerin en büyük sebeplerinden birisi de bu ıslah hareketi yatmaktadır.

Alain Touraine, modernliğin aynı zamanda hem doğal hem de tanrısal özelliklere sahip yaratılmış kutsal dünyayı sekteye uğrattığını ifade etmektedir. Modernlik, kutsal insanın ulaşamayacağı bir yere göndermiş, insanı gökten yer yüzüne indirerek tamamen insanlaşmış bir özne kılmıştır (Touraine, 2012:18). Modernlik, toplumun merkezindeki Tanrı'nın yerine bilimi koymuş ve bunu yaparak dini inançlara ancak özel yaşam dâhilinde yer vermektedir (Touraine, 2012:26).

Modernliğin ortaya çıkardığı toplumsal bunalımın en önemli sebebi aklın, araçsal akla dönüştürülerek kullanılmasıdır. Modernliğe eleştiride bulunan düşünürlerin genelinin ortak noktası, araçsal aklın insanlara olumsuz katkıda bulunduğu dairdir. Her ne kadar ilk kez Batı’da ortaya çıktığında ekonomik olarak katkı sağlasa da toplumsal alana uygulanmasıyla zaman içinde problemler ortaya çıkarmıştır (Şahin, 2013:28). Özellikle bugün gelinen nokta insanlık tarihinin en tehlikeli zamanlarının yaşandığının göstergeleridir. Modernitenin neden olduğu ahlaktan soyutlanmış teknik gelişme, dünyanın binlerce kez yok edecek nükleer silahlanmaya kadar çıkmıştır. Bunun ne boyutta olduğunu Giddens şöyle açıklamaktadır:

Yalnızca nükleer cepheleşme tehlikesi değil, askeri alandaki çekişmelerin süregelmesi de modernliğin yüzyılımızdaki ‘karanlık yüzü’nün temel bir parçasını oluşturur. Yirminci yüzyıl, savaş yüzyılıdır; önceki iki yüzyılın her birinden daha fazla sayıda can kaybına yol açan askeri çarpışmalarla doludur. İçinde bulunduğumuz yüzyılda şimdiye kadar 100 milyondan fazla insan çatışmalarda ölmüştür; genel nüfus artışını göz önünde bulundursak bile bu sayı on dokuzuncu yüzyıldaki dünya nüfusunda fazladır. Eğer sınırlı nitelikte bile olsa bir nükleer savaş meydana gelse, can kaybı sarsıcı boyutlara ulaşacaktır ve tam anlamıyla süper güçler arası bir savaş insanlığı bütünüyle ortadan kaldıracaktır (Giddens, 2010:16).

Bu kısmı tamamlamadan şunu da ekleyelim ki; sosyal bilimlerde, modernlik veya modernizmin artık kendi süreçlerini tamamlayarak yerlerini postmodernlik veya postmodernizme bıraktığı tartışmaları oldukça yaygındır. Bu tartışmaların temel konusu, toplumsal gelişmelerin yönünün modernlikten, postmodernlik olarak tanımlanan modernlik sonrası toplumsal yapıya doğru değiştiğidir. Postmodernlik tanımlamalarının arkasındaki en önemli neden; modernitenin getirmiş olduğu toplumsal bunalımlar olduğu ifade edilebilir.

2. SEYYİD HÜSEYİN NASR’IN MODERNİZM TANIMI

Gelenekselci ekol genel manada modernizmi, gelenekten bir sapma olarak nitelemektedir. Bu açıdan modern çağ, insanlık tarihinin en büyük sapması olarak betimlenir ve moderne ait ne varsa gelenekten uzak olarak görüldüğü için yerilmektedir. Nasr’ın tabiriyle modernizm, tabiatı gereği, dinî ve metafizik alanlarda hakikatin yerine yarı hakikatleri ikame etmektedir ve geleneğin temsil ettiği bütünlükten vazgeçmiş bulanık bir görüntü sergilediği için, gelenekselciler gelenek

ve modernizmin birbirine tam anlamıyla zıt olduğunda ısrar etmektedirler (Nasr, 2012:16). Nasr'ın modernizme bakışı da tamamen bu perspektiftedir. Nitekim modernizmi veya geleneği ele alırken Gelenekselcilerin başat isimlerine başvuruda bulunarak referans kaynak olarak göstermektedir.

Modernizm, bilindiği üzere genel olarak sekülerdir ve kutsaldan tamamen soyutlanarak kendisini dünyevî olarak görmektedir. Nasr'ın da bu görüşe sahip olduğu belirtilebilir. Zira Nasr'a göre modernizmin ruhu, Avrupa Rönesansı'ndan neşet eden hümanist ve seküler düşüncelerle şekillenmiştir (Nasr, 2012:14). Böyle bir ruha sahip olması dolayısıyla da belli bir merkeze sahip değildir. İlahî bir merkeze sahip olmaması dolayısıyla sürekli bir değişim dönüşüm içindedir. Nasr'ın bakış açısına göre terimlerin en bulanığı olan modernizm, bir on yıldan diğerine muhteva değişikliğine uğramaktadır (Nasr, 2012:291). Bununla beraber modernizm, Batı Avrupa'da 15. yüzyıldan, yani Rönesans'tan bugüne kadar dünyada egemen konumundadır (Nasr, 2007c:71). Guenon'un (2012:20) tabiriyle, modern kafa yapısı Batı'da doğup tamamen Batı'ya ait bir şey olsa da; Doğu'ya da yayılarak batılılaşma olgusunu ortaya çıkarmıştır.

Modernizm antropomorfik (insanbiçimci) bir özelliğe sahiptir ve antropomorfik yapı modern düşüncenin en önemli yanıdır (Nasr, 2012:100). Antropomorfik özelliğinin yanında bununla ilgili olan ikinci bir özelliği ise modern dünyayı karakterize eden ilkesizliktir. Antropomorfizm anlayışı ile insanı merkeze alan modernizm, insanın tabiatı bir şey için ilke olamayacak kadar değişken olduğundan; modernizm de değişken bir yapı içindedir. Bununla beraber, beşerî düzeyin aşılması ortaya kalıcı bir ilkeden yoksun bir yapı çıkarmaktadır. Bu yapı, modern ahlaktan siyaset ve ekonomiye kadar modern kurumların tamamını etkisi altına almıştır (Nasr, 2007c:74).

Nasr, 'modern' terimine 'çağdaş, yenilikçi, yaratıcı ve asla uygun' gibi manalar vermediğini belirterek, modernî şöyle tanımlamaktadır:

Modern derken kastımız ne çağdaş olandır, ne muasır olandır, ne de tabii dünyayı istila etmiş olandır. Tam tersine, bize göre 'modern' demek aşkından, yani gerçekte her şeyi idare eden en genel anlamıyla vahiy ile insana bildirilen değişmez (müteâl) ilkelerden kopmuş olan şey demektir. Bu anlamda modernizm geleneğin (din) zıddıdır; gelenek yani din, İlahî olan her şeyi ve onun beşerî plandaki tezahür ve tecellilerini ima ederken modernizm,

beşerî olanı ve hatta şimdilerde beşer-altı düzeye inmiş olanı yani İlahî Kaynak ile bağını kesmiş olanı ima etmektedir (Nasr, 2007c:70).

Nasr'ın moderne yüklediği bu anlam açıkça göstermektedir ki, modernizme bakışı diğer gelenekselciler ile aynıdır. Nitekim eserlerinde de bunu belirterek; modernizm ve gelenek terimlerini Gelenekselci okulun anlamlandırdığı gibi bir anlamda kullandığını ifade etmiştir. Bu nedenle Nasr'ın modernizm tanımlamasını yukarıdaki açıklamalarla yetinmek daha doğru olacaktır.

Nasr'ın modernizme dair görüşünü incelerken altı çizilerek üzerinde durulması gereken diğer bir nokta, modernizmi anlamak için insan kavramına eğilmek gerektiğidir. Nitelim Nasr bu yönde şu ifadeleri kullanır: “Modernizmi ve yansımalarını anlamak için onu belirleyen insan kavramını anlamak gereklidir” (Nasr, 2012:104). Başka bir yerdede şöyle demektedir: “İnsan modernizmin özellikleri üzerinde düşündüğü zaman şu sonuca varıyor: modernizmi ve onun tezahürlerini anlamak için onun temeli olan insan anlayışını kavramak zorunludur. Bizde modern insanın kendisini ve kendi kaderini nasıl gördüğünü, yani Allah (c.c.) karşısında *anthropos*'u ve dünyayı nasıl telakki ettiğini incelemek durumundayız” (Nasr, 2007c:76). Bu nedenle Nasr'ın modernite ve geleneksel açıdan insana bakışının ayrıntılı olarak incelenmesi ve belirtilmesi gerekir.

3. SEYYİD HÜSEYİN NASR'A GÖRE MODERNLİK VE GELENEK BAĞLAMINDA İNSAN

Nasr genel olarak insanı, geleneksel ve modern olmak üzere iki kısma ayırır. Geleneksel insan kutsalın farkında olarak, kendini gelenek ile bütünleştiren insandır. Bu, İslam'ın insana bakışını da kapsayarak tüm geleneklerin insan tanımlamasıdır. Fakat modern insan, kendisini kutsal olandan -dolayısıyla gelenekten- soyutlayarak ondan uzak kalan serkeş veya promethean insandır. Seküler veya profan bir perspektife ve hayat biçimine sahiptir. Bu açıdan modern insan ile geleneksel insan birbirlerine tamamen zıt ve farklıdır.

Nasr'ın insana bakışı tamamen geleneksel bir perspektiftir. İnsanı, İslam'ın insana bakışı olan Allah'ın yeryüzündeki halifesi (Halifetullah) makamında görür ve

insanın Allah'ın suretinde yaratıldığını (Nasr, 2012c:209); dolayısıyla İlahî bir karaktere sahip olduğunun altını çizer. Nasr, insana dair tüm fikirlerini de bu temel üzerine oturtur. Ona göre insan, hiçbir beşerî bilimin asla künhüne vakıf olamayacağı Sonsuz ve Mutlak Varlık'ı anlamak için yaratılmış sonlu bir varlıktır ve Allah'tan bir parça bulundurduğu gerçeğini kendi fitratında daima barındırır (Nasr, 2000:105).

Nasr'ın insana dair düşüncelerini bu kadar kısa şekilde anlatmak mümkün olmadığından; genel olarak üzerinde durduğu üç insan tasavvuruyla incelemek gerekecektir. Bunların ilki *homo islamicus* olarak tanımladığı İslam'ın insana bakışını da kapsayan geleneksel insan tanımlamasıdır; ikinci olarak *homo islamicus*'un en mükemmel hali olan insan-ı kâmil tanımlaması ve son olarak da serkeş veya promethean olarak nitelediği modern insan tanımlamasıdır. İnsan-ı kâmil olarak belirtilen İslam'ın ideal insan tanımlamasını, geleneksel insan tasavvuruna eklemek mümkün olsa da önemi açısından ayrı olarak incelemek gerekmektedir.

3.1. GELENEKSEL İNSAN VE HOMOİSLAMİCUS

Semavi dinlerin zirvesi olan İslam, insanın gerçek makamının açıklanmasında bugün başvurulmuş en büyük mercidir. İslam'ın insanlara getirmiş olduğu en büyük nimet, ulviliğinin sınırı olmayan Allah'a yakınlaşmak için ortaya koyduğu öğretilerdir. Bu öğretilerin gerçekleştirilmesi neticesinde insanı kemalatının zirvesi olan *insan-ı kâmil* makamına layık bulmaktadır. Nasr'ın genel olarak bahsettiği bu gerçek, onun insan tanımlamasını yansıtır.

Nasr'a göre insan, ne tutmaya elverişli iki eli olduğu, ne de uçaklar veya zor matematik işlemleri çok kısa bir zamanda yapabilecek hesap makineleri imal edebildiği için insandır. Ona göre bu ve diğer insanî yetenekler, tamamen farklı sebeplerle onu bir insan yapan kendi gerçek tabiatına nisbetle arızî olmaktan öte bir şey değildir (Nasr, 2009a:26). İnsanın gerçek üstünlüğü ve onu insan yapan şey İlahî emanetin kendisine bahşedilmiş olmasıdır. İnsan bu emanet ile diğer varlıklardan ayrılmakta ve kendini Allah'a yakınlaştırmaktadır. Nasr'ın insanın bu yönüne dair açıklamaları, meseleyi aydınlatmaktadır:

Beşerî vaziyetin gerçek büyüklüğü tamamen insanın hem meleklerin durumundan daha üstün bir duruma erişme ve hem de aynı zamanda Allah'ı inkâr imkânına sahip

olma olgusuna dayanmaktadır. İnsan iman emanetini⁶ kabul ederek Allah'ın suretinde olma imkânını ele geçirmiş olmakla hem küçük bir ilah rolünü oynayabilir hem de Allah'ın kendisini inkâr edebilir. Beşeri mevkiin ciddiyet ve büyüklüğü işte burada yatmaktadır. Evrende her varlık ne ise odur; varlığın özel bir düzeyine yerleştirilmiştir. Yalnız insan, insan olmaya son verebilir. O, varlığın bütün derecelerinin üstüne çıkabileceği gibi, en aşağılık yaratıkların düzeyinden daha aşağı da düşebilir. İnsanın önüne yerleştirilen cennet ve cehennem alternatifleri de beşerî vaziyetin ciddiyetine bir işarettir. İnsan, beşer mevkiinde doğmuş olmanın biricik fırsatını ele geçirmiştir. Hayatının asıl gayesi olan ölümsüz ruhunu kurtarmaktan onu uzaklaştıracak uğraşlarla hayatını saçıp savurması kendisi için bir faciadır (Nasr, 2009a:29).

Nasr'ın özel olarak *homoislamicus* olarak tanımladığı geleneksel insan anlayışı, İslamî açıdan insanın tanımlanmasıdır. Onun, bunu geleneksel insan anlayışı olarak bahsetmesinin arka planı ise, modern insan anlayışı olan *serkeş insanı* karşı cepheye almasıdır. Geleneksel insan tanımlamasının çekirdeğini *homoislamicus* oluşturursa da, geleneksel öğretilerin tamamında insan kutsal bir varlık olduğu için, diğer geleneklerin insan anlayışlarını da kapsar. Bu nedenle Nasr'ın geleneksel insan açıklamaları tamamen kutsalın insan tanımlamasıdır. Geleneklerin insan tanımlarının ortak özelliği insanın, Yaratıcının yeryüzündeki halifesi olmasıdır. Bu nedenle de Nasr, geleneksel insandan kastının halife insandan başkası olmadığını ifade eder (Nasr, 2012a:171). Böyle bir insan, tabii ki de serkeş olarak tanımlanan modern insanın karşı cephesinde yer alır. Nasr'ın yapmış olduğu açıklamaları, geleneksel insan tanımlarını da yansıtan İslam'ın insan anlayışına yöneliktir. Konunun aydınlatılması için İslam'ın insana bakışına kısaca değinilmesi gerekir.

İslam'ın insan anlayışı Kur'anî tasvirde gayet iyi ve açık özetlenmiştir. Kur'an'a göre insan Allah'ın(c.c.) kulu ve halifesidir⁷. Allah'ın huzurunda pasif olmak, O'nun kerem ve rahmetine mazhariyet, bütün esma ve sıfatlarına tecelligâh olmak ve O'nun halifesi olarak dünyaya karşı aktif olmak onun fitratı gereğidir. Dolayısıyla insan sema ile arzı birleştiren bir eksendir. İnsan, mahlûkat üzerinde güç kullanmaya muktedir olduğu gibi onu korumak ile de mükelleftir; zira o insanın mahlûkatı değil, Allah'ın mahlûkatıdır. Bu yüzden hem Allah'a hem de mahlûkata karşı bir sorumluluk söz konusudur. Bu sorumluluk, onun insan olması hasebiyle

⁶ “Şüphesiz biz emaneti göklere, yere ve dağlara sunduk da onlar bunu yüklenmekten kaçındılar ve ondan korktular. Onu insan yükledi.” (Ahzab Suresi, 72. ayet)

⁷ “Hani Rabbin meleklere, ‘Ben yeryüzünde bir halife karar kılacağım’ demişti de melekler, ‘Orada fesat yapacak ve kan akıtacak birini mi karar kılacaksınız? Oysa biz seni överek yüceltiyor ve seni takdis ediyoruz’ demişlerdi. Allah ise, ‘Şüphesiz Ben sizin bilmediklerinizi bilirim’ demişti.” (Bakara Suresi, 30. Ayet)

sahip olduğu haklardan önce gelir. Ancak insan olması dolayısıyla bu eşsiz varlık, Allah'a isyan etme ve hatta kulluk vazifesini unutup halifelik yapmama özgürlüğüne de sahiptir (Nasr, 2007c:118-119, 2009a:20-21). İslam bu tercihi insana bırakmıştır ve yapacağı tercihinde sonuçlarını da yine insanların üstleneceğini bildirmiştir. İslam'ın insana yüklediği mananın genişletilerek açıklanması elzemdir. Zira İslam'ın tüm öğretileri insan temeli üzerine oturtulmuştur.

İslam, diğer dinlerde olduğu gibi -fakat daha güçlü ve daha yüce bir değerle- insanın amacını, manevî yollardan kemala ulaşmada görür. Bu nedenle İslam, insanı aşkın bir varlık olarak niteler ve insanı kendinden öteye ulaşmak için yaratılmış bir varlık olarak tanımlar (Nasr, 2012:117). İnsan beşerî özellikler barındırarak bu dünyada yaşasa da, onun vatanı aşkın olan âlemdir ve oraya yükselmek için kemâlatını gerçekleştirmelidir.

İslam, insana verilen önemi açıklarken Allah'ın şu sözünü aktarmaktadır; “Ona ruhumdan üfledim”⁸. Bu cümle insanın değerini açıklamada kullanılan en önemli mananın başında gelir. Allah kendi ruhundan, yani bu dünyaya ait olmayan bir şey yüklemiştir. Bu nedenle insan, bir ulûhiyet mazharıdır (Mutahharî, 2009:21). Bu açıdan dünyada ne varsa hepsi insan için yaratılmıştır. Bununla beraber insanın ulûhiyetine ulaşan veya ona eş değerde başka bir varlık söz konusu değildir. İnsan kelimesinin gerçek manasıyla bir *insan*'dır. Kur'an'dan faydalanarak ilerlemek gerekirse, Kur'an'daki '*insan*' suresine bakılabilir. Bu sure insan adıyla başladığı için 'İnsan Suresi' olarak adlandırılmıştır. Bu sürenin başında insandan söz edilirken, insanın özgürlüğü, yetkisi, görevi ve sorumluluğu da dile getiriliyor. Buna göre insan, Yaratan'ın karşısında mecbur bir varlık değildir. Yaradan, ondan özgür faaliyetler istemiştir, düşünsel ve eylemsel faaliyetlerdir bunlar. Bunun için onu özgür, görevler ve sorumluluklar yüklenen bir varlık olarak yaratmıştır (Mutahharî, 2009:25). Bunun için insana, ne gerekiyorsa hepsini vermiş ve onu tüm ihtiyaçlarını karşılaması için donanımlı kılmıştır. Bunun başında da ona ilimlerin sırrı olan isimleri öğretmiştir. Bunlarla beraber insanı, kendini bilmeye davet eden, “Yaratıcını tanımak için kendini tanı!” ve “Yaratıcını unutma ki, kendini de unutmayasın!” esasları, İslam dininin ilk esaslarındandır. Allah'ın Resulü (s.a.a) şöyle

⁸ Hicr Suresi, 29. ayet

buyurmaktadır: “Kim kendini tanırsa, Rabbini de tanır”⁹. Hz. Ali (a.s.) de şöyle buyurmuşlardır: “Kendini bilme, bilişler içinde en faydalı olandır ve şaşarım o kimseye ki; kendine ait olan bir şeyi kaybettiği zaman onu arar durur da kendini kaybettiği zaman aramaya koyulmaz.” (Mutahharî, 2009:82). Bu açıklamalar, İslam nazarında insana verilen değer en önemli delilleridir.

Nasr, İslam’ın insan anlayışını açıklarken çok yerinde olan bir hikâyeye başvurur. İhvânü’s-Safâ Risaleler’inin hayvanlarla ilgili olan risalesinde yer alan; insan ve hayvanlar arasında geçen bir diyalogu aktarır. Bu hikâyeye göre, hayvanlar krallığının üyeleri, cin kralına insanın kendilerine yaptığı zulümden şikâyette bulunur. İnsanın onları nasıl yük hayvanı olarak kullandığını, sütlerini içtiğini, etlerini yediğini ve hayvanlar krallığının haklarına saygı göstermeden kendi şahsî ihtiyaçlarını karşılamak için çeşitli şekillerle onları nasıl sömürdüğünü şikâyet ederler. İnsan kendisine yöneltilen ithamlara cevap vermeye davet edilir. İnsan da evler ve şehirler kurduğunu, sayıları düzenlediğini ve hesap yaptığını, karışık bir sosyal yapı oluşturduğunu, ilimleri ve sanatları geliştirdiğini ve daha başka hünerleri de olduğunu hatırlatarak üstünlüğünü belgelemeye çalışır. Bu iddialardan her birine hayvanlar krallığının üyesi bir hayvan, türünün benzer kapasiteye sahip bulunduğu dikkati çekerek cevap verir. Örneğin arı doğal bir mühendistir ve kovani için altıgenler inşa eder. İnsanın bir bir saydığı ve kendisine tabiata hâkim olmak hakkını verdiğini sandığı özelliklerin böylece hayvanlar tarafından aşıldığı görüldü. Ancak insan, beşer camiası içinde Allah’ın yeryüzünde temsilcileri olan ulular bulunduğunu, bunların ise tüm yeryüzü için bağış vasıtaları olduklarını dile getirir. Böylece yeryüzünde hayatın gerçek varlık sebebini oluşturduklarını söyleyince, hayvanlar kendilerine hükmetmeye yönelik iddiaları önünde boyun eğerler (Nasr, 2009a:26). Neticede Nasr’ın belirttiği mana, insanın dünyadaki merkezi konumu, onun zekâsından veya benzersiz dehasından değil; kutsallığa ulaşmasındaki imkânından ve etrafındaki dünya için bir bağış vasıtası olabilmesi dolayısıyla.

⁹Nasr bu hadis hakkında şöyle der: “İslam peygamberine ait olan ‘Kendini bilen Rabbini bilir’ deyişinin doğruluğu yalnızca yeryüzü yarattığı olarak insanın her şeyin ölçüsü olması dolayısıyla değil, her şeyin ölçüsü durumunda olan arketipsel gerçekliği yansıtması dolayısıyla” (Nasr, 2012a:180; Chittick, 2012:209).

Nasr'ın da belirttiği gibi (Nasr, 2009a:26) bu hikâye, İslam'ın insan anlayışını oldukça iyi betimlemektedir.

Nasr, İslam'ın insan görüşünü açıklarken onu, *homo islamicus* olarak kavramsallaştırmıştır. Bu nedenle İslam'ın insan anlayışı olarak belirttiği *homo islamicus* kavramının açıklanması gerekir. Yukarıda giriş niteliğinde yapılan açıklamaların netlik kazanması için de bu gereklidir. *Homo islamicus*'u Nasr'ın kendi açıklamalarıyla tanıtmak gerekirse aşağıdaki cümleler aktarılabilir:

Homo islamicus hem Allah'ın kulu, hem de O'nun yeryüzündeki halifesidir. O, konuşan ve düşünen bir hayvan olmayıp Allah'ın ruh ve nefis sahibi bir mahlûkudur. *Homo islamicus*, eşref-i mahlûkat olduğu için, içinde bitki ve hayvan tabiatlarını da taşır; ama kesinlikle daha aşağı bir hayat formundan türememiştir. İnsan her zaman insan olmuştur. İslam'ın insan anlayışı, insanın dünyevî ihtiyaçlara sahip bir varlık olarak yeryüzünde yaşadığını kabul eder, ama onun salt dünyevî bir varlık olarak görülmesini ve ihtiyaçlarının da dünyayla sınırlandırılmasını reddeder. O, yeryüzünde idare sahibidir; fakat bu idare hakkı onun bizzat kendi varlığından gelmemektedir; zira o, bütün mahlûkatın önünde Allah'ın halifesidir. Bu yüzden Allah'a karşı bütün mahlûkattan sorunludur ve Allah'ın yarattıkları için bir rahmet kanalıdır. *Homo islamicus*, tahlil yapabilen muhakeme kapasitesine sahiptir, ama onun zihni kapasiteleri bununla sınırlı değildir. O buna ek olarak, içsel bilgi imkânına da sahiptir. 'Kendini bilen Rabbini bilir.' hadis-i şerifi mucibinde bu iç benlik bilgisi marifetullahın (ilm-i İlahî) anahtarıdır. O şunun da farkındadır ki sahip olduğu bilincin sebebi, haricî ya da maddî bir şey değil, bilakis o Allah'tan gelmektedir ve ölüm gibi arızî bir şeyden etkilenmeyecek kadar derindir. Dolayısıyla *homo islamicus* uhrevî gerçekliklerin, yani bu dünyada yaşıyor olmasına rağmen asıl vatanından uzakta bir yolcu olduğunun farkındadır. O yine bilmektedir ki bu yolculukta onun kılavuzu, asıl vatanından, yani Kaynak'tan gelen mesajdır; bu mesaj, onun hem hukukî anlamda hem de hakikat ve bilgi anlamında –yani şariat ve hakikat açısından- bağlı olduğu vahiyden başka bir şey değildir. Bu insan ayrıca beşerî kapasitelerin duyu ve akıl (reason) ile sınırlı olmadığını, kendi varlığını tamamen anlayabilecek ve Allah'ın içine dercettiği imkânları gerçekleştirebilecek güce sahip olduğunu bilmektedir. Ona göre insan zihni ve akli manevî âlemin nuruyla aydınlanabilir ve böylece insan Kur'an-ı Kerim'in gayb âlemi dediği manevî ve ruhanî dünyanın bilgisini elde edebilir (Nasr, 2007c:77-78).

İnsanın Allah'a benzeyen bir yapısının olduğu bilinen bir gerçektir. Nitekim Kur'an ayetleri bunu aşikâr olarak belirtir: "Ona şekil verdiğim ve kendi ruhumdan üflediğim zaman"¹⁰. Bu gerçek, hadislerde de görülmektedir. Bir hadiste: "Allah, Âdem'i, insanın ilk örneğini kendi sureti üzere yaratmıştır" denilir (Nasr, 2009a:21). İnsan, bilinçli ve merkezi bir şekilde İsim ve Sıfatlarını yansıtan bir ayna gibidir. Bu delillerin de gösterdiği gibi insan, kendisinde 'İlahî tabiat'dan bir şey (melekutî) taşımaktadır. İslam, insandaki bu derin tabiatın ışığında onu tasavvur etmektedir.

¹⁰ Hicr Suresi, 29. ayet

Yine de bu inanç Nasr'a göre hiçbir şekilde insanbiçimci (antropomorfik) değildir. Zira Allah'ın Zatı mutlak olarak aşkın kalmaktadır ve hiçbir din Allah'ın aşkın yönünü İslam'dan daha çok vurgulamamıştır. Bu nedenle insanın teomorfik bir varlık olduğu şeklindeki İslamî anlayış, bir antropomorfizm değildir veolamaz. İslam Allah'ı insana dönüştürmekten uzaktır. Bunun aksine İslam, insanda bulunan Allah'ın suretinde olan bu şeye yönelir. İnsanı teomorfik yapan; Allah'tan olan bu şey; doğruyu yanlıştan, gerçeği vehmî olandan ayırt edebilen ve tabiî olarak Tevhid'e ulaştıran akıldır. Aklın yanında ikinci olarak, doğru ve doğru olmayan arasında serbestçe seçimde bulunmaya yarayan bir ifade ve ulûhiyetle insan arasındaki münasebeti ifade edebilecek söz söyleme gücü olan konuşma (kelam) yeteneğidir. İslam'a göre insanı insan yapan bu akıl, İlahî yoldan saptıran bir irade değil; 'tabiî olarak' İlahî tasdikte götüren ve aynı zamanda irade ve konuşma yeteneğine sahip bir akıldır (Nasr, 2009a:21).

Geleneksel öğretiler, insanın mutluluğunun sağlanmasının yolunu; insanın 'insan olma'sından geçtiğini belirtir. İnsanın mutluluğunun onun semavat (gök) ile arz (yer) arasında köprü olarak kendisinin halife olma tabiatına göre ve bu niteliğinden haberdar olarak yaşamasında görmektedirler (Nasr, 2012a:181). Her yaşayan insan beşerî özellikler barındırır da, 'insan olma' sıfatına bürünmez ve buna da sahip değildir. Nasr, insan olmak için gereken ameliyeyi şöyle açıklar: "İnsan olmak demek, içinde geçen her zamanın, dikey olarak Ebediyet'e bağlı olduğu ve kişinin varlık tarzı ve amelinin zamansal düzenin ötesindeki nihai amacını belirlediği bir varoluş tarzını yaşamak demektir" (Nasr, 1995:58). İnsanın bu maddî dünyada yaşaması buna engel değildir; zamansal dünyanın içinde kalarak da Ebediyet'i fark edip tecrübe edebilir. Bunu ancak Hakikat bilinci, aşk ve hayra dayanan amel ile yapabilir(Nasr, 1995:59).

Geleneksel öğretilerin belirttiği insanın halife ya da sema ile yeryüzü arasında köprü olarak düşünme, modern insan anlayışının karşı kutbunda yer almaktadır. Bu nedenle İslam'ın insan anlayışı olan *homoislamicus*'a bakıldığında görülecektir ki, bu anlayışın modernizmin insan anlayışıyla uyumu mümkün değildir (Nasr, 2007c:77). Modern insan anlayışı (ileri de daha ayrıntılı olarak belirtileceği gibi), dünyevî bir varlık olarak Semavî olana isyan etmiş; Ulûhiyet rolünü kendisine biçmiştir. Bu açıdan geleneksel insan anlayışından tamamen farklılık arz eder.

Geleneksel insan anlayışı Nasr'ın da belirttiği gibi (Nasr, 2012a:171); “Bir Menşe ve Merkeze sahip olan bir dünyada yaşar. Kendi kemalini ve kendisine ait kılıp iletmek istediği kadim saflığı ve bütünlüğü ihtiva eden Menşe'den tümüyle haberdar olarak yaşar. Kendisinden daima haberli olduğu ve hayatında, düşüncesinde ve fiillerinde ulaşmak istediği Merkez'e ait daire içinde yaşar.” İnsanın yer ile gök arasında köprü olması, onun tüm varlığında ve yeteneklerinde yansır. Çünkü insan doğaüstü özelliklere sahip doğallıkta bir varlıktır. O, bir taraftan bir yeryüzü yaratığı olarak görünürken, diğer taraftan da bu dünyevî alana inmiş semavî bir varlıkmiş gibi görünür (Nasr, 2012a:181; Chittick, 2012:210). Böyle bir insan anlayışı, kendini salt dünyevî bir yaratık, tabiatın efendisi olarak gören ve fakat kendisinden başka kimseden sorumlu olmayan modern insan anlayışından çok farklıdır. İslam'ın ortaya koyduğu insan anlayışı, insanın göğe isyan etme imkânını ortadan kaldırdığı gibi, Allah'ı beşerî hayatın en küçük alanında bile söz sahibi olarak görür. Bu açıdan İslam'da insan semaya isyan eden bir yaratık olarak değil, Allah'ın bir kulu olarak görülmektedir. İnsanın amaç ve vazifesi kendisi değil Rabbini yüceltmektir. Böyle olduğunda yukarıda da bahsedildiği gibi Allah'ın halifesi olabilir ve ona Allah'ın İsim ve Sıfatları'nın aynası olma imkânı verir(Nasr, 2007c:79).

İnsana yüklenen bunca sıfat, onun Allah'ın halifesi konumuna yükseltir. Bu Halifetullah, fiilleri için Allah önünde de sorumludur. Allah'ın suretinde yaratılan Halifetullah, O'na sadık kalması koşuluyla hükmü kendisine sunulan yeryüzünün muhafızı ve varisi; Allah'ın yeryüzündeki halifesi konumundadır. Bunun yanında, dünyadaki bu görev ve sorumlulukların bilincini taşımasıyla beraber; dünyevî alanın ötesindeki varlığının bilincindedir de. Tam olarak bir insan olduğu için yaptığı ve düşündüğü her şeyle bağlantılı olarak; tehlikenin ve lütfun da varlığının farkındadır. Şunun da farkındadır ki, bu dünyada yapıp ettiklerinin yanında, insan gibi yaşaması onun dünya ötesindeki yaşamını şekillendirir (Chittick, 2012:206).

Nasr'a göre geleneksel insan aynı zamanda, nereden geldiğini, ne için yaşadığını ve nereye gitmekte olduğunu kesin olarak bilmektedir. Bu gerçeği, Kur'an'ın ifadelerinde sade, bununla beraber muhteşem bir şekilde görmek mümkündür: “*Biz Allah'a aitiz ve şüphesiz O'na dönücüleriz, derler*”¹¹. (Nasr,

¹¹ Bakara Suresi, 156. ayet

2000:104). Nasr'ın bu ifadeleri gösteriyor ki, geleneksel insan veya homo islamicus (yukarıdaki bilinç düzeyi homo islamicus'a daha uygundur), geçmişte ne idi; bugüne nedir ve gelecekte ne olacağının bilincindedir. İnsanın özü ve aslı, yani insanî ruhun hakikati ve asıl sureti (ki bu geleneksel insanın geçmişte ne olduğudur), Muhammed Şucaî'nin de belirttiği gibi (Şucaî, 2011:23), Allah'ın zatının, isim ve sıfatlarının tecelli yeridir. Bu nedenle insanın hakikatî ve aslı, varlıkların yüce Allah'a en yakın olanıdır. Çünkü Allah, insana kendi ruhundan üflemiştir. İnsanın aslına dair olan bu hakikat, Nasr'ın yukarıda da belirttiğimiz görüşünün aynısıdır.

İnsan daima Sonsuz ve Mutlak Varlık'ı arama ve anlama içinde olmuştur. Çünkü insan bunun için yaratılmış ve karakteri de böyle takdir edilmiştir. Modern insan bunu farklı şekillerde gidermeye çalışsa da, bu insanın daimî bir karakteridir. Nasr'ın (Nasr, 2000:105) ifadesiyle; "İnsanın içinde taşıdığı bu daimî karakter hali, o insan, kelimenin metafizik anlamında Gerçek'e aykırı davranrsa dahi, hiç değişmemiştir ve asla da değiştirilemeyecektir. İnsanın, nesnelere genel planı içindeki ontolojik durumu, daima aynı kalır." Nasr'ın bu açıklamaları göz önünde tutulduğunda tüm geleneklerdeki insan anlayışlarının neden paralellik arzemesi gerektiğini de açıklar. Nitekim Nasr'ın başka ifadeleri de bu gerçeği yansıtır:

Şüphe yok ki Mutlak olan Allah ve nisbi olan da insandır. İnsan bu hakikatin şuuruna varmak, yalnız Allah'ın Allah olduğunu, yalnız O'nun Mutlak olduğunu ve Allah karşısında insanın Allah tarafından kendisine kendi iradesini red ve kabulün serbest biçiminin verildiği nisbi bir varlık olduğunu anlamak zorundadır. İnsan ile Allah veya nisbi ile Mutlak arasındaki bu münasebet, bütün dinlerin merkezini teşkil eder (Nasr, 2009a:18).

Değişik geleneklerde ortaya konan insan tipleri tamamen özdeş olmamasına rağmen; insanın varlıksal nedeni ve nihai hedefi konusunda yakın açıklamalara sahiptirler. Tüm gelenekler insanın gerçeklik durumunun, modern insanın özelliği olan vahiy ve hakikatten kopuk bir yapıdan uzak olduğunu belirtirler (Nasr, 2012a:175; Chittick, 2012:206). Bu nedenle Nasr'a göre İslam'ın insan anlayışını karakterize eden şeyler, Hıristiyan dâhil diğer geleneklerde yer alan insan anlayışlarıyla paralellikler arz etmektedir.

İnsanın fizikî yapısı hakkında da açıklamada bulunmak; geleneksel insanın açıklanmasında dünyevî özelliklerinin açığa kavuşturulması açısından önemlidir. Nasr'ın bu konudaki açıklamaları sadece fizikî özellikleri belirtmek değil; daha çok

insan fiziğinin hikmeti hakkında açıklamada bulunmaktır. İnsan bedenine bakışı, diğer birçok konuya bakışı gibi Ezeli Hikmet perspektifiyledir. Nasr, insan bedeninin merkezi ve tabiatını, onun gök ve yeri birbirine bağlayan işlevi yansıttığını belirtir. İnsan vücudunun her uzvu bir mana barındırır ve insanın tüm bedeni tümüyle ruhanî tabiata sahip bir güzelliğe ve bir anlama sahiptir. İnsanın başı, semaya doğru çıkışıyla beraber aşkın olanı arayışını temsil eder. Göğüs, şerefi ve soyluluğu yansıtır. Cinsiyetle alakalı organları kutsal yaratılışı ifade eder. Bu açıdan insan vücudunun kendisi, insanın semavî bir kökenden geldiğinin göstergesidir. İnsan merkezî bir varlık olması, aklında, konuşmasında ve diğer iç özelliklerinde yansıdığı gibi bedenî özelliklerinde de yansımaktadır (Nasr, 2012a:190; Chittick, 2012:215). Bunlarla beraber, insanlar arasında yapılan dişi ve erkek ayrımı sadece biyolojik, psikolojik ve ruhsal değildir. Gerçeklikte bu ayrımın ortaya çıkması, yani ayrımın kökleri İlahî tabiatın kendisidir. Erkek daha çok İlahî olanın Mutlaklığını ve kadın da O'nun sonsuzluğunu yansıtmaktadır (Nasr, 2012a:193; Chittick, 2012:217). İnsanların çeşitli ırk ve etnik tiplere bölünmesi de İlahî bir hikmet ve yansımadır. İnsanlığın bu kadar fazla ırk ve etnik gruplara bölünmesi, Allah-u Teâla'nın ilk yaratılışının ihtişamı ve güzelliğini yansıtır (Nasr, 2012a:196).

İnsana dair aktarılan bu bilgilerden sonra şunu da eklemekte fayda var ki, geleneksel insanın en mükemmel hali İnsan-ı Kâmil'dir. Bu nedenle Nasr, insan-ı kâmilî açıklarken, onun yer ve gök arasında köprü görevini üstlenen Halîfetullah olarak belirtmesinin yanında; hem bir menşe hem de merkeze sahip bir dünyada yaşayan geleneksel insan olarak da tanımlar (Chittick, 2012:205). Burada geleneksel insan ile insan-ı kâmil tanımlamasının aynı olmasının nedeni; insan-ı kâmilin geleneksel insanın özelliklerini de kendinde barındırmasıdır. Fakat aynı özelliklere sahip olmasının yanında, insanın en mükemmel halini de yansıttığı için geleneksel insandan daha fazlasıdır.

İslam'ın insanın varlığına veya özüne yüklediği bu anlam bugün hiçbir dinde, öğretilerde veya ideolojide yoktur. Bunun en büyük kanıtlarından biri de; İslam'ın insana yüklediği en önemli konum olan İnsan-ı kâmil makamını ona sunmasıdır. Bu büyük makam İslam'dan önceki hiçbir öğretilerde İslam'daki kadar ulvî derecede görülmez. Bu şunun kanıtıdır ki; İslam, insanı bugüne kadar sunulan en iyi makamdan daha büyük olan bir makama götürmektedir. İnsan-ı kâmil ise bunun bir

ifadesidir. İslam'daki insan-ı kâmilin ne olduğunu veya ona verilen makamın neler olduğuna dair bilgi edinildiğinde; İslam'ın insan anlayışı da en uygun şekilde öğrenilmiş olacaktır.

3.2. İNSAN-I KÂMİL

İnsanın âlemdeki konumu ve önemi bugüne kadar hep açıklanmaya çalışılıp, tartışıla gelmiştir. Bugün yaşanmakta olan modern çağda ise bu durum artarak hala devam etmektedir. Başta dinler olmak üzere, fikirsel üretim içerisine giren tüm ekol ve mektepler insanın gerçek değerini açıklamaya çalışmışlardır. İslam'ın insanı açıklaması ise diğer din ve ekollerden daha yüce ve farklıdır. Zira İslam, kendisinin dışında kimsenin dile getirmedeği insan-ı kâmil kavramı ile insanın makamını açıklamıştır. Düşüncelerinin temeli tasavvufî ve irfanî olması dolayısıyla Nasr da bu kavramı sık sık kullanır. Özellikle (yukarıda değindiğimiz gibi) geleneksel insanı ve İslam'ın insan tanımlaması olan homo islamicusa dair açıklama yaparken değinir. Bu nedenle insan-ı kâmil kavramının daha açık ve anlaşılır olarak irdelenmesi ve genel hatlarıyla açıklanması gerekir.

İnsan-ı kâmil kavramı İslam'ın en güzel kavramlarından birisidir. En güzel kavramları arasında olmasına karşın, en karmaşık kavramlarının da başında gelir. Genel manada İslam'daki ideal insanı simgeler ve dinin tüm unsurlarını kendisinde barındırır. İnsan-ı kâmil kavramını ilk kullanan büyük mutasavvıf Muhyiddin-i İbni Arabî'dir. Bununla beraber ondan sonra da daha birçok ilgili şahsiyet insan-ı kâmil kavramını ele alıp açıklamaya çalışmıştır. Bu konuyu inceleyen tüm müfessirler, insan-ı kâmil kavramının en mükemmel örneği olarak İslam peygamberi Hz. Muhammed (s.a.a.)'i gösterirler. İnsan-ı kâmil birçok farklı isim ile anılsa da birçoğu Hakikat-ı Muhammedî ve Nûr-ı Muhammedî isimlerini kullanır. Buna ek olarak insan-ı kâmil, Allah'ın varlık âlemi üzerindeki halifesidir. Bu nedenle her çağda âlem için varlığı zaruridir ve yaşaması da zorunludur. Nasr'ın da (2009:118) belirttiği gibi, insan-ı kâmilin gerçekliği Geleneğin başından beri vardır. Özet olarak belirtilen bu noktaların, ayrıntılı olarak açıklanması zorunludur.

İnsan-ı kâmil kavramı hicri yedinci yüzyıla kadar İslami literatürde yer almaz. Bu tarihten sonra ilk defa İslam dünyasında kendini göstermiştir. İnsan-ı kâmil

kavramını, ilk defa kullanan Muhyiddin-i Arabi el- Endülüsî¹²'dir. O, bu tabirini İnsan-ı kâmil diliyle anlatmış ve bunu irfan gözüyle beyan etmiştir. Fakat birçok diğerleri, İnsan-ı kâmil kendi görüşlerine göre açıklamışlardır (Nasr, 2009:118,141; Küçük, 2011:15; Mutahharî, 2012:22). Diyebiliriz ki, her ne kadar insan-ı kâmil tabirini ilk defa arifler gündeme getirmişlerse de insan ve insanın kemal öğeleri hakkında farklı mekteplerden farklı tefsirler öne sürülmüştür.

İslamî birçok şahsiyet insan-ı kâmil konusuna bugüne kadar birçokları görüş bildirip, bu meseleyi açıklığa kavuşturmaya, önemini açıklamaya çalışmıştır. Bunların en başında bu kavramı sistemleyen veya ortaya koyan İbni Arabî'dir. Bunun yanında onun yetiştirdiği Sadreddin Konevî, yine Arabî öğretisinin şakirtlerinden Abdülkerim el-Cilî, Azizüddin Nesevî, Mahmud Şebusterî ve Mevlana Celâleddîn Rumî gibi irfan üstatları bu konuyu açıklamaya çalışmışlardır. Bunların yanında daha birçok büyük şahsiyet de insan-ı kâmil konusunu açıklamıştır, ki buraya eklemek konunun uzamasına neden olacaktır. Bu şahsiyetlerin tamamı insan-ı kâmilin zirvesini Hakk Teâlâ'nın ilk mahlûku olan İlahî peygamberlerin sonuncusu Hz.Muhammed (s.a.a.) olarak görmektedirler. Bu yüzden insan-ı kâmilin bir diğer adı Hakikat-i Muhammediye'dir. Bir örnek vermek gerekirse; Abdülkerim el-Cilî, *İnsan-ı Kamil* adlı eserini altmış dört bölüm olarak ele almış ve insan-ı kâmil bölümünde de tüm bu bölümlerin özünün ve dayanak noktasının insan-ı kâmil olduğunu vurgulamıştır. Bu insan-ı kâmilin ise Hz.Peygamber (s.a.a.) efendimiz olduğunu vurgulamıştır (Cilî, 2011:223). İslam mutasavvıfları, insan-ı kâmil Hazreti Hakk'ın tam bir tecellisi, isim ve sıfatlarının mazharı bilmiş ve aynı zamanda O'nu tanımayı, Allah Teâlâ'nın zatını tanımanın mukaddimesi olarak algılamışlardır (Urzeganî, 2013:12).

Marifet ehlinin insan-ı kâmil için farklı itibarlarla birçok ismi zikrettiklerini belirtmemiz gerekir. Azizüddin Nesevî, *İnsan-ı Kamil* adlı kitabında bu isimlerin birçoğunu zikretmiştir. Bu isimlerden bazıları şunlardır; Halife, İmam, Kutb, Sahib-î Zaman, Cam-i Cihan Nema (Cihanı gösteren kadeh), Ayine-î Giti Nema (Dünyayı

¹² İbni Arabî olarak bilinen Muhyiddin-i Arabi el- Endülüsî, İslam tasavvufunun (veya irfanının) en büyük şahsiyetidir. Bu nedenle kendisine şeyhlerin en büyüğü ünvanı olan Şeyh'ul Ekber denilir. Gerek Sünnî tasavvufunda, gerekse Şîî tasavvufunda çok büyük yere sahip olup, ona verilen değer başka hiç kimseye verilmemektedir. İbni Arabî hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Nasr, Üç Müslüman Bilge, (Çev. Ali Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul 2009, s.109-155

gösteren ayna), Hadi, Önder vb. (Urzeganî, 2013:14). Yukarıda zikredilen diğer isimler de bunlara eklenmelidir.

Nasr'a göre insan-ı kâmilin gerçekliğini sadece peygamberler ve büyük keşf sahipleri -kelimenin tam anlamıyla insan olmaları hasebiyle- idrak edebilir. İnsan-ı kâmil, ilk olarak evrenin arketipsel gerçekliğidir; ikinci olarak vahyin dünyaya indiği vasıta ya da araçtır veson olarak dametafiziksel bilginin nihaî dağıtıcısı ve manevî hayat için mükemmel bir modeldir. İnsan-ı kâmilin gerçekliği nedeniyle dünya insanı, vahiy ve geleneğe; dolayısıyla da kutsala yeniden ulaşmaya muvafık olur. İnsan-ı kâmil, insanın gerçekleştirilmiş hakikati olarak da ifade edilebilir. Sonunda İnsan-ı kâmil yoluyla insan, kutsalın (İlahî olanın) bilgisini elde edebilir ve tamamen kendisi olmasına müsaade edecek yolu izleyebilir (Nasr, 2012a:179; Chittick, 2012:209). Açıkça anlaşılıyor ki, İlahî Nur'un yeryüzündeki vücut bulmuş hali insan-ı kâmildir. Bu yol insan-ı kâmilde vücut bulmasa veya ondan insanlara yayılmasa; insanın halifetullah olması için en büyük araç da ortadan kalkar. En büyük halifetullah insan-ı kâmilin kendisidir.

Âlemin düzenini koruyarak, var olmaya devam edebilmesindeki vasıta insan-ı kâmil. İnsan-ı kâmilin yeryüzündeki görevi âlemin ayakta kalmasını sağlamaktadır. Bu nedenle eğer insan-ı kâmil denilen şahsiyetler olmaz ise âlemin düzeni bozulur ve yok olup ortadan kalkar. Nitekim miraç hadisinde Allah (c.c.) bunu açık ve net olarak ifade etmektedir:

Allah (c.c.) buyurdu: Ey Ahmet! Niçin seni diğer peygamberlerden üstün kıldığımı biliyor musun?

Hz.Muhammed (s.a.a.) arz etti: Hayır Allah'ım.

Allah (c.c.) buyurdu: Yakînin, güzel ahlakın, cömertliğin ve insanlara karşı çok sevecen olman dolayısıyla üstün kıldım. İşte yeryüzünün sarsılmaz direkleri ancak bu sıfatlarla böyle oldular (Misbah, 2011:26).

Bu kutsi hadisten de anlaşılıyor ki, bu büyük insanlar yeryüzünün direkleri, sağlam sütunlarıdır. Bunlar sayesinde dünya devamlılığını korumaktadır; eğer böyle insanlar olmasaydı her şey yok olurdu. Bu nedenle insan-ı kâmil denilen şahsiyetler âlem var olduğundan beri yaşamaktadırlar. Ve âlem var olmaya devam ettikçe de hep bir insan-ı kâmil var olacaktır.

İnsan-ı kâmil makamına sahip olan şahsiyetler, bu makama tamamen layıktırlar. Bu makamın sahipleri olan şahsiyetler, ya doğuştan bu makama

sahiptirler (bunlar Allah'ın insanlara gönderdiği hüccetler olan önderlerdir; peygamberler, imamlar, vasiler...) ya da doğumdan sonra Allah'ın sunduğu yolu takip edip bu makama erenlerdirler. Nasr'ın *homo islamicus* açıklamaları bu gerçeği yansıtmaktadır. İnsan İlahî öğretileri kabul edip, ona uygun hareket ettiğinde insan olma potansiyelinin kemâlatına erebilir. Her insan farklı potansiyele sahip olduğundan dolayı, insan-ı kâmilin başka bir makamına sahiptir. Bu nedenle de insan-ı kâmil makamı farklı dereceldedir.

İnsan-ı kâmil konusunu açıklamaya çalışırken irfanî bilginin doktrini olan İbni Arabî'nin insan-ı kâmil konusundaki görüşlerine değinmemiz zaruridir. Nasr'ın entelektüel sezgi açısından İbni Arabî'ye olan yakınlığı da bunu zorunlu kılmaktadır; ki Nasr'ın düşünce dünyasının arkasındaki en önemli isim de İbni Arabî'dir.

İbni Arabî olarak bilinen Muhyiddin-i Arabî el-Endülüsî, gerek nazari gerekse amelî irfanda âriflerin şeyhidir (Mutahharî, 1997:20) ve onun bu konudaki görüşlerine değinmeden *insan-ı kâmilin* anlaşılması da mümkün değildir. Çünkü İrfan felsefesi olarak bilinen İrfanî doktrini ilk o sistemlemiştir ve haliyle irfanın en önemli konularına ilk o açıklama getirerek İslam literatürüne sokmuştur. Bununla beraber bu öğretilerde şimdiye kadar onun aşılması mümkün olmamıştır. Bu yüzden İbni Arabî'ye aynı zamanda Şeyhu'l Ekber de denir.İnsan-ı kâmil kavramını ilk olarak İbni Arabî'nin ortaya koyması veya sistemleştirmesi, bu kavramı anlamada kendini ilk referans kaynağı olarak görmemizi sağlamıştır. İbni Arabî'den sonra insan-ı kâmilini açıklamaya çalışan şahsiyetlerin birçoğu aslında İbni Arabî'nin görüşlerini şerh etmektedirler. Bu nedenle İbni Arabî'nin insan-ı kâmil kavramına yüklediği anlama azda olsa değinmemiz gerekmektedir.

İbni Arabî insan-ı kâmile işaret için bazen Hakikat-ı Muhammedî ve Nûr-ı Muhammedî terimlerini kullanır. Kimi zamanda Hz.Muhammed'i, Hz.Âdem'i ve diğer peygamberi insan-ı kâmil vasfıyla anar (Küçük, 2011:152). Onun insan-ı kâmil hakkındaki görüşlerini, en önemli eseri olan ve İslam dünyasında en fazla şerh edilen eserlerin başında gelen *Fusûsu'l Hikem* adlı eserinde ve insan-ı kâmil mefhumunu ilk olarak dile getirdiği diğer önemli eseri olan *Futûhatu'l Mekkiyye*'de açıkladığı görülmektedir (Urzeganî, 2013:33). Fusûsu'l Hikem'de insan-ı kâmilini, yaratılış âleminin yüzük kaşı olarak nitelendirir. Eser, ismini yüzük taşının yuvası anlamına

gelen *fass* kelimesinin çoğulu olan *fusus* ve hikmetler anlamına gelen hikem sözcüklerinden almıştır (Küçük, 2011:153). İbni Arabî, insan-ı kâmilin mühür (hatem) vasfını padişahların mühür âdetine atıfta bulunarak izah eder. İnsan-ı kâmil âlemin kendisiyle mühürlendiği yüzükteki mührün yer aldığı yüzük kaşının mesabesindedir. O bu eserde şöyle der:

İnsan, Sultan'ın hazinelerinin üzerine vurduğu mührün nakışına yer oldu. Bu yüzden insana 'halife' dendi. Mührün hazineyi koruyuşu gibi, insan da Allah'ın yaratıklarını korur. Sultan'ın mührü, hazinenin üzerinde durduğu sürece hangi hırsız ona el uzatabilir? Gömünün mührünü sadece Sultan açabilir. Allah, âlemin hakikatini koruma hususunda insanı kendisine halife kıldı. İnsan-ı kâmil var oldukça, varlık âlemi sürecektir. Dünya gömüsünün mührü olan olgun insan, hazineden ayrılrsa ve mühür bozulsa, artık hazineden saklanacak bir şey kalmaz. İçi boşalır. Varlıklar birbirine karışır. Her şey öte dünyaya varır. O halde insan-ı kâmil, ahiret gömüsü üzerine mührünü vurmuştur. İlahi suretlerdeki isimlerin tümü, insanın belirmesiyle birlikte açıklanmıştır (İbni Arabî, 2013:11).

Bu açıklamalara dikkat edilirse; bunlar Nasr'ın geleneksel insana, özellikle İslam'ın insan anlayışına yüklediği anlamlara paraleldir. Özellikle Nasr'ın, insanın Allah'ın yeryüzündeki halifesi (halifetullah) olduğunu savunmasının arkasındaki temel, yukarıdaki açıklamalara dayandırılabilir.

Konuya devam etmek gerekirse; İbni Arabî'nin insan-ı kâmilin vasfına yüklediği anlamlar bir hayli çoktur. Bu nedenle insan-ı kâmil kavramı, İbni Arabî'nin en karmaşık kavramlarının başında yer alır. Araştırmacıların bu vasıflar üzerindeki incelemelerini birkaç noktada değerlendirmek mümkündür. Yani insan-ı kâmilin vasıfları şöyle sıralanabilir: gaye varlık oluşu itibariyle kemaldır, toplayıcı varlık mertebesi (kevn-i câmi) olması bakımından kemaldır, halife vasfı itibariyle kemaldır, ilahi suret üzerine yaratılmasıyla kemaldır, Hakk'ın âleme kendisiyle baktığı gözbebeği (insanu'l-ayn, usturlâb-ı Hak) ve cilalı bir ayna oluşu itibariyle kemaldır ve berzah özelliği nedeniyle kemaldır (Küçük, 2011:21). Bunların tamamı insan-ı kâmilin özellikleridir. Nitekim Nasr'ın açıklamaları da bunu yansıtır. Nasr insan-ı kâmil, İlahî isimlerin toptan tecellisi, İlahî Zat tarafından 'görülen' birliği içinde, kâinatın bütünü olarak açıklar. Buna ek olarak, mikrokozmos olan insanın tüm imkânlarını kendisinde barındırdığı kâinatın bir prototipi olarak da görür. İnsan-ı kâmil, hem insanı hem de kâinatın prototipini barındırarak kendisinde birleştirdiği ve karşılıklı iki ayna misali insan ve kâinatın birbirlerine bakabildikleri bir alandır. İnsan-ı kâmil aynı zamanda Ruh'tur ve Tanrı'dan ilk doğan ve kendinde tüm

ideaların toplandığı Logos gibi tüm Eflatunî ideaları içeren İlk Akıl'dır (Nasr, 2009:141-142). Bu nedenle olsa gerek ki Nasr'a göre insan, tam ruhani tabiatını, içinde hem gök hem de yerin, tüm kâinatın iştirak ettiği insan-ı kâmilin tecellivârî ibadetinde idrak eder (Chittick, 2012:216).

İbni Arabî'nin insan-ı kâmil konusundaki görüşlerini özet ile tekrar dile getirmek gerekirse yine onun şu sözleri aktarılabilir:

Allah Teâlâ kendisini varlık âleminde müşahede etmek istediği için âlemin ruhunu ve varlığını bir bütün olarak kendisinde yansıtabilecek olan insan-ı kâmilî yarattı. Varlık âlemi insan-ı kâmil veya ilahî halife olarak adlandırılır. İnsan-ı kâmil, Allah'ın kendisiyle varlık âlemine nazar ve rahmet ettiği mahlûktur. Varlık âleminin vücuduyla kâmil olduğu insan-ı kâmil, insan için gözbebeği, Allah içinse varlık âlemi hükümdedir. Bu yüzden insan-ı kâmil âlem için nakşedilebilecek yüzük kaşı gibidir. O, varlık hazinesi kendisinde korunduğu için Hakk'ın halifesi olarak adlandırılmıştır. Zira Yüce Yaraticı onun vücudunun bereketi ile dünyayı ve dünyalıları korur. Dolayısıyla insan-ı kâmil hayatta oldukça varlık âlemi korunur (İbni Arabî, akt. Urzeganî, 2013:33).

Bu pasajdan da anlaşıldığı üzere insan-ı kâmil, manevî idrak açısından, manevi hayatın modelidir. Çünkü insan olma durumunda tüm imkânlarını, tüm varlık durumlarını gerçekleştirmiştir. Böylece tamamlanarak insan olmanın anlamını öğrenmiştir. Bu açıdan insan-ı kâmil, önce peygamberlerdir (özellikle de İslam'ın yüce Peygamberi'dir), ikinci olarak da büyük velîlerdir ki bunlar; dış gerçeklikleri diğer insanlarınki gibi olduğu halde, tüm evrensel nitelikleri yansıtan mikrokozmos ve merkez olarak insan oluşla var olan tüm imkânları kendilerinde barındıran her bir çağın kutuplarıdır (Nasr, 2009:142-143). Her insan insan-ı kâmil olma potansiyeline sahip olsa da; gerçekte peygamberler ve veliler bu isme layıktır ve manevî hayatın örnekleri, idrak yolunun kılavuzları olarak izlenebilirler (Nasr, 2009:143). Bu konunun daha da anlaşılır olması için açıklamalara devam edilmelidir.

İbni Arabî'den başka onun şakirtleri başta olmak üzere İslam'da büyük öneme sahip şahsiyetlerde insan-ı kâmilî açıklama içerisine girmişlerdir. Çünkü yukarıda da değindiğimiz gibi insan-ı kâmil yaratılışın özüdür. Onun büyük şakirtlerinden olan Dâvud el-Kayserî, Fususu'l Hikem'e yazdığı şerhin girişinde İnsan-ı Kâmil'in makamına sahip olan insanı tanımlarken şöyle der: "İnsan, büyük âlemin nüshası olduğundan, büyük âlemin içindeki tüm hakikatleri kapsar. Dahası, bu hakikatler, onun *aynıdır*. İnsanı bu hakikatten perdeleyen şey, onun maddi yapısından başka bir şey değildir" (Kayserî, 2011:77).

Buradan anlaşılıyor ki, insan-ı kâmil olan şahsiyetin gerçek makamının anlaşılmasında ve görünmesinde maddi dünya bir perde hükmündedir. Çünkü bu şahsiyetin madde dünyasında olması, madde dünyasında görünebilmesi (bulunabilmesi) için vücut bulması gerekir. Bu vücut ise onun gerçek makamını gölgelemektedir. Bundan dolayı İnsan-ı kâmilin ölümü normal insanların ölümü gibi değildir. Onların bu madde âlemindeki bedenlerinden ayrılmaları yine bu âlemden bağlantılarının tamamen koptuğu manasına gelmez. Onlar hala bu madde âlemiyle irtibat halindedirler ve hala burada ilahî olana doğru yol gösterici konumundadırlar.

İnsan-ı Kâmil'e dair tüm bu açıklamalar ile anlaşılmaktadır ki; İslam'ın yüce peygamberi Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v.), insan-ı kâmiller arasında en mükemmel olanıdır. O'ndan daha kâmil olanı yoktur. Bu konuda *İnsan-ı Kâmil* eserinde Abdülkerim el-Cilî şöyle bir açıklama getiriyor:

Bunların bazıları kâmil, bazıları daha kâmilidir. Yani daha kusursuz ve mükemmeldir. Ancak bunlardan hiçbiri, bu varlık âleminde Resûlullah (s.a.a.) efendimizin önüne geçemez. Onun kemali, hepsinden daha üstün ve kendisine özgü kusursuz ve mükemmel bir kemaldir. Ahlakı, halleri ve davranışları, sözleri bunun kanıtı ve şahididir. İşte asıl İnsan-ı Kâmil O'dur (Cilî, 2011:224).

İbni Arabî'ye göre de, zâtı Rabbine en çok delil olan Hz. Muhammed (s.a.a.), asaleten insan-ı kâmil unvanının sahibidir ve mülkün tacıdır. Zira Hz. Muhammed (s.a.a.) insan türünün en kâmilidir. Bu yüzden varoluş emri onunla başladı ve onunla mühürlendi. Zira Âdem su ile balçık arasında iken o peygamberdi. Ondan sonra unsurî varlığı itibarıyla de hatemu'n nebiyyin oldu (İbni Arabî, 2013:275). İşte bu nedenledir ki; İslam dini, şimdiye kadar gelen diğer semavi dinler arasında en kâmil olanıdır.

Hz. Peygamber-i Ekrem (s.a.a.)'in insan-ı kâmillerin zirvesi olması görüşünün tam olarak anlaşılması için kısaca bazı açıklamalar yapmakta fayda vardır. Bilindiği üzere insan-ı kâmil, Allah'ın yüce isimlerinin ve sıfatlarının tecelli zeminidir (Nasr, 2012a:182, 196; Chittick, 2012:211). Nasıl ki varlıklar da Allah'ın isimlerinin bir yansımasıdır, işte insan-ı kâmilde bu büyük âlemin tek makamda vücut bulmuş halidir. Bu yüzden de insan-ı kâmile aynı zamanda küçük âlem (âlem-i sağîr) de denir (Küçük, 2011:36). İnsan-ı kâmillerin farklı makamlarda olmasının nedeni de Allah'ın Yüce isim ve sıfatların farklı sayıda ve farklı makamda tecelli etmesidir. Resûl-i Ekrem (s.a.a.)'in ise Hak Teâlâ'nın bütün isimlerinin, sıfatlarının

mazharı ve tecellisi olduğu tüm rivayetler ile ortaya koyulması (Amulî, 2013:81), onun insan-ı kâmillerin en mükemmel örneği olduğunu gösterir. Bunun daha iyi anlaşılması için Allah'ın ism-i âzamının peygamberlere (insan-ı kâmillere) yetkinlikleri ölçüsünde taksimi konusunda bir rivayeti aktaralım:

İmam Cafer-i Sadık (a.s.)'dan şöyle rivayet edilmiştir: Allah, ism-i âzamını yetmiş üç harf yaptı. Sonra insana onun yirmi beş harfini verdi. İbrahim'e (a.s.) sekiz harf, Musa'ya (a.s.) dört harf ve İsa'ya (a.s.) iki harf lütfetti. İsa (a.s.), bununla ölüleri diriltiyor, anadan doğma körleri iyileştiriyor, alaca lekeli hastalığı olanlara şifâ dağıtıyordu. Muhammed'e (s.a.a.) yetmiş iki harf verdi. Bir harfi ise, kimse bilmesin diye örtüler arkasında sakladı. O, kullarının kalplerinde olanı bilir (Tabatabaî, 2010:72).

Bu rivayette gösteriyor ki, Hz.Muhammed'in en kâmil insan olmasının nedeni Allah'ın isim ve sıfatlarına en fazla tecelligâh olarak onları kendinde barındırmasıdır. Bu nedenle de insanların Hz.Peygamber'in (s.a.a.) makamının derinliğine varması mümkün değildir. Bu, insan-ı kâmilin neden farklı şekillerde ele alındığını da anlamlandırıyor. Bu rivayet bununla beraber, insan-ı kâmiller arasındaki derecelerin nedenini de açıklığa kavuşturmaktadır.

Bu açıklamalardan sonra konumuz olan Nasr'ın insan-ı kâmile bakışı ve ona dair açıklamalarına geri dönmek gerekirse; bir kez daha belirtilmelidir ki, Nasr'a göre insan-ı kâmil, geleneksel insanın en mükemmel halidir. Bu nedenle Nasr, insan-ı kâmilî açıklarken, onun yer ve gök arasında köprü görevini üstlenen Halîfetullah olarak belirtmesinin yanında(Chittick, 2012:205), insan halinin bütünlüğünü teşkil ettiğini belirterek, insanın ne olabileceğinin büyüklüğünü de yansıttığını belirtir. Bunlara ek olarak; hakikatin metafizik, kozmogonik, vahyî ve inisiyatik işlevlerini kuşattığını da ekler (Nasr, 2012a:180; Chittick, 2012:209). Nasr'ın bu konu hakkındaki fikirlerine son olarak, ona ait olan ve insan-ı kâmilin açıklanmasında anahtar olabilecek şu pasajı aktararak son verilebilir:

Ezelî ve biricik hakikatin insanlık tarihinin içinde bulunduğumuz çevrimindeki son vahyi olan İslam, insan hayatının her noktasını kuşatan bir mesaj getirmiştir. Fakat İslam, insanın ne yaptığından çok ne olduğuyla ilgilenir. Ya da insanın nasıl en derin ve aslî tabiatında (fitrat), yani Allah'ı Celal ve Cemal sıfatları ile yansıtabilecek tarzda yaratılan, Rahman'ın nefesinden üflenmiş bir karakterde gerçekten ne olduğuyla ilgilidir. Bu amaca ulaşmak için İslam, en üst düzeye ilişkin metafizik bir öğreti ve Kur'an'ın batnî boyutlarında muhtevî yüce *scientiasacra*'ya (kutsal bilime) çekip çıkartılamaz biçimde bağlantılı çok sayıda bilimlere getirdiği ve aynı zamanda kutsal bir tabiatla olan ve doğrudan vahiyden kaynaklanan çeşitli merasim ve suretler aracılığıyla bu öğretiyi insanlara ulaştırdı. Bu öğreti, İlkenin Birliği (tevhid) ve yaratıcı eylem (Kuran'daki *kün* emri) aracılığıyla var olan her şeyin birbiriyle ilişkili

oluşu ilkesine dayalıdır. Bu öğretinin beşeri düzeydeki tamamlayıcısı, kendisinde beşerî durumun kâmilin gerçekleştiği ve aracılığıyla çokluğun birliğe dönüştüğü Evrensel İnsan (El-İnsan'ul Kâmil) öğretisidir (Nasr, 2007a:44).

3.3. MODERN İNSAN

Modernizmin ortaya çıkmasıyla beraber geleneksel olan ne varsa hepsi değişime tabi tutulmuştur. Bu süreçte geleneksel olan ya tamamen değiştirilmiştir ya da zayıflamaya maruz kalmıştır. Her ne kadar -Nasr'ın da gelenek konusunda belirttiği gibi- gelenek öz itibarıyla değişmeyecekse de; insanlar arasındaki zahiri özellikleri değişime tabi kılınmıştır. Burada şunun belirtilmesi gerekiyor; modernizm ile beraber başlayan değişimde en önemli değişiklik geleneksel öğretilerde yapılan değişikliklerdir. Gelenek değiştirilmesi ile modernizm dediğimiz bugünün dünya algısı oluşmuştur. Gelenekten modernliğe doğru olan bu değişimin en büyük ayağı hiç şüphesiz insanın değişimidir. İnsanın geleneksel yapısından uzaklaştırılarak gerçekleştirilen bu değişim neticesinde, modernizm dediğimiz paradigma varlığını sürdürmektedir. Geleneksel insandan modern insan algısına geçilmesi, aslında gelenekten moderniteye geçilmesi ile özdeştir. Bu sebeplerle insanın değişimi çok önemli bir meseledir. Zira iki öğretinin de temelinde insan vardır. Bununla beraber gerek gelenek olsun gerekse modernizm olsun, bu ikisinin anlaşılması için insana bakışları ve en önemlisi de insan tanım ve öğretileri incelenmek zorunludur. Nasr da birkaç yerde (Nasr, 2012:104; 2007c:76) modernizmi anlamak için modern insanı iyice incelenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu nedenle Nasr'ın modern insan tanımlaması üzerinde dikkatlice durularak, ayrıntılı olarak incelenmelidir. Bu incelemede de görüleceği gibi, Nasr'ın modern insan tanımlaması geleneksel insan tanımlamasının karşısında yer alır ve karşıt özellikler barındırır.

Geleneksel öğretiler madde üstü (dünya üstü) bir yapıya sahiptirler; fakat modernizm dediğimiz paradigma tamamen bu dünya üzerine kurulmuştur ve tamamen dünyevîdir. Modernizmin metafiziksel olanı reddeden yapısı göz önüne alındığında, modern insan algısının da metafiziksel olandan soyutlandığı gayet net olarak görülecektir. Çünkü modernizm metafizik öğretilerin tamamını reddetme üzerine kuruludur. Metafizik öğretilerle iç içe geçmiş geleneksel insan anlayışının giderek dünyevîleşmiş bir hal alması neticesinde modern insan ortaya çıkmıştır. Nasr'ın da belirttiği (1995:65) gibi; dünyevîleşme (secularization), insanı yeryüzünde

tecellisi olduğu İlahî Numune'sinden ayırarak geleneksel insan mefhumunu yıkmaya çalışmaktadır. İnsan ruh âleminin gerçekliğinden böylelikle soyutlanmış, ortaya modern insan çıkmıştır. Bu dünyevî durum modern insan tanımının en büyük nişanesidir. Zira modern insan, kendini İlahî olandan soyutlayan; uhrevî olandan dünyevî hale gelen insandır.

Nasr, modern insanın İlahî Gerçeklik'ten soyutlanmasının arkasındaki etmeni, duyumcu ve tecrübî epistemolojinin neden olduğu; gerçekliğin dışsal hislerle algılanan dünyaya indirgenmesi olarak belirtir. Bu durum ile gerçekliğin anlamı sınırlanarak, Allahgerçeklik kategorisinin dışında bırakılmıştır. Neticede Allah ve tüm ruhanî olan şeyler gerçeklik alanı olarak somuta ve sonuçta da gerçek olmayana indirgenmiştir. Allah'ın bir gerçeklik olarak modern insanın günlük hayatında anlamını yitirmesinin temelinde; gerçekliğin anlamını dış dünyaya indirgeme felsefesindeki bu hatada yatmaktadır. Bununla beraber modern insan, metafizik bilginin iki kaynağı olan vahiy ile akıldan da kopmuştur. Bu metafizik bilgi temelleriyle beraber, yüksek gerçeklik düzeylerini bizatihi insana yaşatan içsel ruhanî tecrübeden de uzaklaşılması, insanı sınırlı bir gerçeklik anlayışına sürüklemiştir. Böyle bir anlayışta da Allah'ın bir gerçeklik olarak görülmesi Nasr'a göre (1995:15)mümkün değildir. Modern insanın bu durumunu, Guenon'un (1999:104) şu cümlesi çok iyi ifade etmektedir: "Modern insan, kendisini hakikat seviyesine yükseltmeye çalışacağı yerde, hakikati kendi seviyesine indirmek istemektedir".

Modern insanın ortaya çıkmasının en büyük nedeninden biri, Nasr'a göre Hıristiyanlık'ın Batı'da entelektüel ve gnostik (tasavvuftaki irfanî bilgi, kalbi bilgi) unsurlarının zayıflamasıdır. Bu zayıflamayla batılı insanın aklî melekesi, her türlü değişmezliğin, dengeliliğin ve sürekliliğin ikili kaynağı olan vahiy ile entelektüel sezgiden uzaklaştı. Neticede insanın aşkın yönünün koparılarak sadece beşerî unsurlara indirgeyen Rönesans hümanizminin insanı ortaya çıktı (Nasr, 2000:96; 2007d:98).

Modern insan anlayışının ortaya çıkması, Rönesans'la ve onun sonuçlarıyla ya da Rönesans'ın ortaçağdaki kökleriyle bağlantılıdır. Halife insan anlayışının tahribi olan ve çağdaş insanla özdeş olan promethean insanın doğuşudur bu. Modern

insanın çıkışını bu döneme kadar geriye götürülmesinin nedeni, Batı'da geleneğin hikmet boyutundaki kaybın bu zamana denk gelmesidir. Bu dönemde doğa bilimleri batınî boyutundan uzaklaşmış ve niceliğin egemenliği hâkim olmaya başlamıştır. Bu ise hâkim gelenek olan Hıristiyan formundaki hikmetin arka plana atılmasıyla sonuçlanır (Nasr, 2012a:175). Neticede modern insan, ta Rönesans'tan beri seküler bir yapı içindedir (Nasr, 2007d:99). Batı'da hikmetin geri plana atıldığı bu durum, modern insanın bu çağda ortaya çıkmasının arka planını da açıklamaktadır.

Modern insan algısının oluşmasındaki en büyük neden Rönesans hümanizmidir. Rönesans hümanizminin başlangıcından bu zamana kadar modern insan, öz benliği olan kutsaldan daima uzak kalmıştır. Rönesans hümanizmi, insanı dünyevî düzeye bağlamış; bunu yapmakla da onun mükemmellik isteklerini bu dünya ile sınırlamıştır (Nasr, 1995:199). Rönesans ile başlayan geleneksel ortamın homojenliğinin yok edilmesi, sekülerizm ve hümanizmin savunulduğu bir anlayışı da beraberinde getirmiştir. Bu durum ile sekülerizm ve hümanizm sadece savunulmamış; aynı zamanda da mutlaklaştırılmıştır (Nasr, 1995:65). Bu iki öğretiyle modern insan, Allah'ı mutlak anlamda bir gerçeklik olarak gören bir öğretilen de mahrum kalmıştır (Nasr, 1995:16). Bu nedenle insan yüksek ilkelerden tamamen uzaklaşmış ve en yüce ilke olarak kendisini kabul etmiştir. Bundan dolayı Nasr'a göre modern insan, kendisinden başka yüksek bir ilke kabul etmediği için, onun zihninden ve düşüncesinden hâsıl olan her şey ancak antropomorfik olabilir (Nasr, 2007c:74). Yine Nasr'ın ifadesiyle; "Rönesans'ın promethean devrimiyle birlikte hümanizm, birkaç asırdır yalnızca hayatın insanî niteliğini değil, insanın asıl özünü de tehdit eden insan-altı olmaya yol açtı. Serkeş insan açısından hayli umulmadık görünen böylesi bir olgunun sebebi, geleneksel bakış açısından oldukça aşikârdır" (Nasr, 2012a:197; Chittick, 2012:221).

Nasr'a göre modern insan kendini Sema'dan bağımsız, kendi kaderinin tek hâkimi, dünyevî fakat dünyanın efendisi olarak görmektedir. Ayrıca modern insan, ölüm ötesi tüm gerçekliklere gözünü kapamış ve onların yerine din dışı tarihsel zaman içerisinde gelecekte bir mükemmel durum ikâme etmiştir. Ruh âlemine ve onun isteklerine ya muhalif ya da ilgisiz olan modern insan, bir kutsallık anlayışından da tamamen mahrumdur (Nasr, 2007c:77). Kutsal olandan mahrum olan bu insan, neticede kendi hikmetini de unutmuştur. Bu açıdan geleneksel insan

anlayışının tamamıyla karşı bir düzleminde yer almaktadır. Neticede modern insan, insanların birleştiği tek düzlem olan İlahî Zemin'den göbek bağı kopmuş bir durumdadır (Nasr, 1985:56).

Nasr, modern insandan bahsederken sık sık Batılı insan tabirini de kullanır. Gelenekselci ekolün diğer başat isimleri de modern insanı Batılı insan olarak tanımlar. Bu nedenle geleneksel öğretilerde Batılı insan, modern insanı simgeler. Modern insan konusuna dönecek olursak; Batılı insanın bugün yaşadığı tüm açmaz ve problemlerin temeli de Ezeli Hikmet'ten yani Kutsal'dan mahrum kalmasıdır. Nasr'a göre. Modern insanın yaşadığı tüm çağdaş felsefi ve manevi çıkmazların kökeninde bu ebedi hikmeti unutuşu yatar (Nasr, 2012:279). Sonuçta modern insan, varlığı ve bedenini aklını yansıtan sükûnet ve zihin huzurunu unutan insan tipidir (Nasr, 2012a:189). Kutsalı unutmaması neticesinde modern dünyadaki insanları bir araya getirecek olan bir ruhtan da mahrum kalmıştır. Tek bir ruh bir bakıma modern insandan kaçmaktadır; böylece modern insanda birbiriyle çarpışan birçok benlik, kavga eden çok sayıda aile¹³ ve genel bir toplumsal parçalanma ile uyanmaktadır (Nasr, 1995:68).

Kutsal olanı unutan modern insan, fiziğin buluşlarını büyük bir inançla benimsediği ve fiziği anlamak istediği zaman gerekli her türlü bilgi ve beceriyi kazanmak için seferber olmasına rağmen; geleneksel insanın aksine, bu inancını metafizik bilginin meyvelerini benimsemek konusunda sürdürülemez. Kutsala ulaşmak için gerekli disiplin ve beceriyi kazanma konusunda isteksiz olan modern insan, metafizik bilgiyi, herhangi bir fikrî ve ruhî hazırlık yapmadan hemen elde etmeyi ummaktadır. Modern bilimin aksine, geleneksel metafizikte gerekli disiplin ve

¹³ Aile kurumunun toplumdaki ciddi ve aşikâr önemini kimse inkâr edemez. Modern dünyadaki toplumsal parçalanmanın merkezinde ailenin olması, aile kurumuna dikkat edilmediğinin göstergesidir. Nasr'ın düşüncesinde de ailenin önemli bir yeri olduğu için burada ondan kısa bir pasajı aktarmak oldukça yararlı olacaktır: "Hemen hemen tüm dinlerde aile hayatının numunesi olarak işlev gören kutsal bir aile var olmuştur. Örneğin, İslam Peygamberi'nin (s.a.a.) ailesi sadece dinî bir işlev görmemiş, aynı zamanda toplumsal anlamda her Müslüman aile için bir model vazifesi görmüştür. Bundan ötürü, milyonlarca yıl, dinler güçlü kaldığı müddetçe insanlar, ailesinin muhafazası konusunda önemli bir sorunla karşılaşmamışlardır. Fakat hem ilkeyi ihlal edip modelin sönmeye sebep olmak, hem de onun dünyevî yansımasını ummak mümkün değildir. Asıl aile biriminde yer alan erkek ve dişi unsurların uyum ve denge içerisinde değil de sürekli bir kavga ve çekişme içinde bulunduğu bir nesil için bir beşer ailesinden nasıl bahsedilebilir? Bu neslin ailesinde eşyanın tabiatında olan hiyerarşiye dayanan her türlü otorite anlayışı unutulmuş, ailenin çekirdeği her yerden bombardımana tutulmuş ve tıpkı atomun insan tarafından başarıyla parçalanması gibi, bu aile de parçalanmıştır" (Nasr, 1995:73).

becerinin edinilmesinde ahlâkî ve ruhî özellikler de göz önüne alınır. Modern insan bir konuyu anlamakta başarısız kaldığı zaman, o konuda bilgi edinmenin imkânsız olduğu sonucuna varmaktadır. Hâlbuki ancak metafiziksel bilgi, kötülük meselesindeki çıkmazları ve görünür çelişkileri çözebilir. Gerçekten modern dünyada birçok insan, vahyî gerçekleri iman temelinde kabul etmeye yanaşmamaktadır. Buna karşılık geleneksel insan, haddini bilmeyen modern insanın aksine, her zaman beşerî sınırlamalarının farkında olarak vahyî gerçeklere iman etmiştir (Nasr, 1995:19). Geleneksel insan, nereden geldiğini, ne için yaşadığını ve nereye gitmekte olduğunu kesin olarak bilmesine karşın; modern insan, nereden geldiğini, akıbetinin ne olacağını ve netice olarak ne için yaşadığını bilmez (Nasr, 2000:104; 2007d:107). Modern insan ile geleneksel insan arasındaki farklılığın temeli tabii ki modern insanın kutsaldan kopuk yapısıdır. Bu yapı modern insanın, insanın fizik ötesi boyutunu göz ardı ederek insanı fizikî yapısıyla sınırlamasına sebep olmuştur. Bu durum ise geleneksel insanın, modern insan tarafından anlaşılmasındaki en büyük engeldir. Nitekim bugün birçok Batılı'nın Doğu geleneklerini, hatta kendi geleneklerini kavramasını engelleyen yaklaşım da budur (Nasr, 1985:66). Nasr'a göre Doğu metafiziğinin yardımı olmaksızın Batı insanının kendi geleneğinin bütünüyle farkına varması imkânsız gibidir. Çünkü hikmete dayalı öğretilere ve bunların kavranabilmesi için gerekli olan ruhsal tekniklere modern Batı hemen hemen hiç erişememiştir. Bununla beraber Batı'da felsefe, manevî ve ruhsal bir tecrübe olma kimliğinden tamamen uzaklaştırılmıştır. Bu nedenlerden dolayı Doğu'nun geleneksel metafiziği, modern insanın özüne dönmesinde önemli ve vazgeçilmez bir değere sahiptir (Nasr, 1985:76).

Nasr'a göre Batılı insan, Rönesans'tan bu tarafa beşer ruhunu yüceltmesine rağmen bir bütün olarak kâinatı da insanın yüceliği adına küçümsemiştir. Bu görüşün neticesinde ise rüyada bile görülemeyecek bir beşerüstü tehditle ilk kez karşı karşıya kalmıştır. Bununla beraber slogan haline gelen insanın özgürleştirilmesini gerçekleştirememiş; üstelik tam tersine onu daha önce hiç görülmedik bir biçimde köleleştirmiştir. Bu açıkça göstermektedir ki, modern insanın temelinde bulunan klasik hümanizm başarılı olamamıştır. Bu nedenle insanlığın geleceğini korumak için insanın gerçek mahiyetinin bilinmesi gerekir ve bunun içinde varolan insan algısının değişmesi gereklidir. Bunun gerçekleşmesi için seküler hümanizminin, bu

hümanizmin insanı özgürleştirmek adına kenara attığı, evrensel ve kalıcı manevî gelenekler perspektifinden incelenmesi gerekir. Bununla beraber ve ilişkili olarak geleneksel insan algısının da yeniden doğması gereklidir. Ancak bu sağlandığında insanlık genel manada ve köklü olarak kurtuluşa ulaşabilir (Nasr, 1995:66-67). Nasr'ın seküler hümanizmin insana getirdiği olumsuzlukları ve bu durumun giderilmesine yönelik görüşüdür bunlar. Fakat modern insanın getirmiş olduğu olumsuzluklar, Nasr'a göre bunlarla sınırlı da değildir.

Modern insan anlayışı, insanı kendisinden başka hiç kimseye karşı sorumlu hissetmeyerek ve yine çevre üzerinde sonsuz kudrete sahip ben-merkezci karakterde görmesi neticesinde, insanı başta kendisi olmak üzere; tabiat ve evrene karşı tahripkâr yapmıştır. Modern insan kendini Allah'a karşı isyan halinde görüp kendini tüm insanlığın kaderini şekillendiren yegâne otorite olarak görmektedir. Bu anlayışıyla kendi heva ve hevesini tatmin etmek için yeryüzünde sınırsız enerji ve güce sahip olduğunu düşünür ve yaptığı her fiille dengesizlik ve kaos ortamı yaratır. Bu, modern insanın hayatının her anında karşılaştığı bir gerçektir. Modern insanın bu dengesizlik ve kaosu gidermek için giriştiği tüm fiiller başarısızlıkla sonuçlanabilir. Zira modern insan, bir yanda içsel olarak her şeye rağmen onunla yaşamaya devam eden iç (derunî) benliğiyle, öbür yanda da dışsal olarak evrensel düzenle ve evren üstü Gerçeklik ile savaş halindedir (Nasr, 1995:67). Neticede modern insan, içinde taşıdığı bu dengesizliği korumak için her şeyi feda etmiştir. Başta din olmak üzere; el değmemiş tabiata kadar her şey feda edildi (Nasr, 1995:68). Tüm bunlara ek olarak; teknolojinin doğal çevre üzerinde yaptığı yıkım, su, hava ve çevre kirlenmesi vb. tüm sorunlar, modern insanın tutulduğu hafıza kaybı ya da unutkanlık hastalığından ileri gelmektedir. Modern insan kim olduğunu unutmuştur (Nasr, 2013c:18; 1995:70). Kendi varlığının kenarında yaşayarak, dünya hakkında nitelik olarak yüzeysel ve fakat nicelik olarak sersemletici bir bilgi edinebilmiştir. Dünyaya yansıttığı, kendisinin zahirî ve yapay bir imajdır. Ardından da dünyayı böyle zahirî terimlerle öğrendiği için, bu zahirî bilgiye yaslanarak kendi imajını kurmaya girişmiştir (Nasr, 2013c:18).

Nasr'a göre modern insan, bugün bütün toplumsal, politik ve hatta dinî kurumları değiştirme eğilimi içindedir. Tabiatın sürekli değiştiğini ve dolayısıyla insanın da değişmesi gerektiği bahanesiyle bunları yapmaktadır. Çünkü modern

insan, ruhunda seküler olan evrimciliğe inanmanın izlerini taşır. Neticede insan da tabiatta daima, bizzat kendisinin yansımasını ve bizzat kendisi hakkındaki algılayışını görür (Nasr, 2000:101; 2007d:103-104).

Modern insanın tabiat ve kozmolojiye dair görüşü, geleneksel kozmoloji anlayışında görüldüğü gibi evreni metafiziksel olarak algılamaz. Modern bilimin metafizikten arındırılarak, kutsaldan yoksun yeni bir evren anlayışı geliştirmesi modern insanın evrene bakışını yansıtır. Tabiat ve evrenin belli bir düzene sahip olduğuna inanılsa da, bu düzen tamamen seküler bir karaktere sahiptir. Modern insanın bu anlayışı ile beraber insanlık ailesi yeni problemlerle karşılaşmıştır.

Modern insan, tabii çevre üzerinde amansız derecede bir yıkım yaratarak kendini hapsettiği kentler tarafından yutulmuştur. Yeryüzünün tabiatını sadece beş asır kadar kısa bir sürede ekolojik dengesini bozmuş ve felakete uğratarak köklü olarak tahrip etmiştir. İçine girdiği girdaba dair çözüm arayışına koyulmuş; geleneksel dönemlere kadar geriye giden bir araştırma ile çözüm aramıştır. Fakat bakış açısı hala serkeş insanın bakı açısı olduğundan, araştırmasında bir fayda elde edememiştir. Modern insanın bu açmazlarına tek çözüm, yine kendi tabiatında olan teomorfik izlere yönelmesidir. Allah'ın insana yaratılmasında yüklediği değer ve anlamı kavramalı ve halifetullah ve merkezi varlık olma bilincini uyandırmalıdır. Serkeş insanın elde edebileceği tek çözüm işte budur (Chittick, 2012:207; Nasr, 2012a:173-174). Şunu da eklemekte fayda var: Nasr, modern insan kavramını, Tanrı'ya isyan eden ve Tanrı'nın rolünü kendine mal etmeye çalışan serkeş (promethean) insan olarak tanımlar (Chittick, 2012:205; Nasr, 2012a:171).

Serkeş insan (Promethean man), bu dünyaya ait; bu dünyanın bir yaratığıdır ve bu dünyayı evi gibi hissetmektedir. Bu açıdan bu dünyanın cennetin bir yansıması olan tabiat olarak görmez bile. Bu açıdan kendi aslî yapısının ve Allah'ın gerçekliğinin farkında da değildir. Dünyayı kutsaldan uzak, isteklerin karşılandığı ve serbestçe hareket edilecek bir pazar alanı olarak görür. Kutsaldan soyutlanması ile kendini tamamen dünyaya ait fanî bir yaratık olarak kabul etmektedir. Geleneksel insan anlayışının tersi bir istikamete; yücelmek yerine yaratılışın en aşağı aşamasına doğru yol alır. Yine de insan fitratında yaratılması neticesinde kendinde olan Kutsal ve Ezeli olana özlem, onu bu konudaki isteği gidermeye sevk eder. Bunu ise yine

menfi davranarak; psikolojik romanlarla, uyuşturucular ve diğer birçok şeyle mistik bir ortam sağlayarak gidermeye çalışır (Chittick, 2012:206; Nasr, 2012a:173).

Nasr'a göre insanın ne olduğu konusunda sahip olunan mevcut anlayışta köklü bir değişiklik yapılmaksızın insanoğlu için mutlu bir gelecekte veya sadece bir gelecekte söz etmek tabiri caizse, çabuk biten hissî bir rüyadan başka bir şey değildir (Nasr, 1995:68). Modern insanlarda var olan, birbiriyle çarpışan birçok benlik, dağılıp parçalanma, saldırganlık ve savaş ancak ve ancak Nihaî Gerçeklik'e yönelip ondan olan ilahî ruha bürünmekle gerçekleşebilir. İnsan ruhu ne kadar yüceltilirse yüceltilsin kendisi beşer olmadığı halde beşere ruh olan Ruh'un unutulması neticesinde oluşan boşluk doldurulamaz. İnsanoğlunun aradığı barışa ulaşmak için dinî biçimlerin çokluğunun arkasındaki Ruh'un birliğinin farkında olmak zorunludur. Hümanist anlamdaki insan ruhu, insanlığın birliğine ve kültürel-dinî sınırların ötesinde beşeriyeti anlamaya temel olmak için yetersizdir. Elzem olan, kapalı olguları şeffaf sembollere, görünür engelleri başka bir konuşma dünyasına giden köprülere dönüştüren kutsal dinî form ve sembol ilmidir(Nasr, 1995:69). Modern insanı ancak, kutsal olanla kurulacak temas kurtarabilir ve insanı bu aşağı durumdan yukarıya çıkarabilir. Ancak bu temas ile insan, aşağılara doğru hızla düşüşünü tersine çevirerek yukarıya doğru yükselebilir (Chittick, 2012:206; Nasr, 1995:70; 2012a:173). Modern insanın kendisini ıslah edebilmesi için, insanı Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak görmekle başlaması gerekmektedir (Nasr, 1995:71).

Nasr'a göre, günümüz insanlığının bugün çok sorunla karşılaşmasının sebebi, onun insanlığın bir gelenek ve tecrübe kaynağı olarak geçmişi ihmal etmesidir(Nasr, 1995:221). Bu nedenle modern insan, yaşadığı hayat ne kadar maddî olursa olsun, gündelik yaşamın sınırlı psikolojik ve fizikî tecrübelerinden usanmıştır (Nasr, 2012c:208). Modern insanlık bu boşluk ve hiçliği yaşadığından, teoloji bu yaşantının sebebini ve bu çeşit bir yaşantının insanlığı tekrar Allah'a götürmede taşıdığı anlamı açıklayabilir (Nasr, 1995:217). Neticede kendini aşip aşkına (müteâl) ulaşmadığı müddetçe insanın insanlığını muhafaza etme ümidi yoktur. Sadece insan olmaya çalışmak nihayetinde beşeraltı bir dereceye düşmeye götürür; beş yüzyıla yakın Batı tarihinin tüm dünyaya fazlasıyla ispatladığı gibi (Nasr, 1995:73).

Nasr, modern insanın tüm olumsuz yapı ve özelliklerine rağmen, bu insanda hala ‘insan olma’ potansiyelinin olduğunu savunur. Modern insan, hala geleneksel manada insan fitratına sahiptir. Seküler ve agnostik hümanizmi dahi imkânsız kılan şey, insanın bu temel fitratıdır. Nasr bu gerçeği şu paragrafta çok iyi şekilde ifade etmektedir:

Seküler ve agnostik bir hümanizmi imkânsız kılan şey, insanın temel tabiatıdır. Metafizik olarak tanrıları öldürmek ve insanı yok etmeksizin insan üzerindeki ilahî izi yok etmeyi arzulamak mümkün değildir. Modern dünyanın acı tecrübesi, bu hakikatin ezici delilleri üzerinde durur. Allah’ın kozmosa ve insana doğru dönmüş olduğu yüzü (Kur’anî tabirle Vechullah), insanın ulûhiyete doğru çevirdiği kendi yüzünden başkası değildir. İnsanı yok etmeden ve onu bir karınca yuvasında kaybolmuş yüz­süz bir varlığa indirgemeden, ‘Allah’ın Yüzü’ yok edilemez. Nietzsche’nin ‘tanrı öldü’ nidası, yirminci asır tarihinin birçok yolla göstermede başarılı olduğu gibi ‘insan öldü’ ifadesinden başka bir şey ifade etmemiştir. Ancak gerçekte Nietzsche’ye olan cevap, böylesi bir insanın ölümü değil, merkezi olmayan bir çemberde yaşayabileceğini düşünmüş olan serkeş insanın ölümüdür. Diğer kişi yani İnsan-ı Kamil, modern dünyada unutulmuş olsa da atalarının düşünce biçimleri ve örneklerinden vazgeçme ile övünen insanlar içinde bile yaşamaya devam eder; yaşamaya devam edecek ve asla ölmeyecektir (Nasr, 2012a:197-198; Chittick, 2012:221).

İnsan hala hiçbir beşerî bilimin asla künhüne vakıf olamayacağı Sonsuz ve Mutlak Varlık’ı anlamak için yaratılmış sonlu bir varlıktır Nasr’a göre. Çünkü insan Mutlak’ın bir imajı olmuş ve daima da olacak olan bir keyfiyettir. İnsanın daima içinde taşıdığı bu daimî karakter, İlahî Gerçek’e aykırı davranrsa dahi hiç değişmemiş ve asla da değiştirilemeyecektir (Nasr, 2000:105; 2007d:108).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN MODERNİZM ELEŞTİRİSİ VE MODERN BUNALIMLARA ÇÖZÜMÜ

Bu bölümde Nasr'ın üzerinde durduğu temel konuları, modernizm ile beraber ele alarak açıklamaya ve incelemeye tabi tutmak amaçlanmıştır. Zira Nasr'ın burada belirtilen temel düşünceleri, modernizme dair eleştirilerinin temeli ve genelidir. Çünkü Nasr'ın modernizme dair düşünceleri, birçok batılı düşünürün yaptığı gibi modernizmi kendi başına bir olgu olarak görüp, onu bir süreçten ibaret ele almak değildir. Genel olarak, modernizmin ortaya çıkmasıyla beraber geleneğe ait olan yapının değişmesi veya değiştirilmesi, Nasr'ın bu konuda incelemeye aldığı ana meseledir. Bu sebeple bu bölümde, Nasr'ın modernizmle alakalı olarak incelediği konular ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. DİN, MODERNİZM VE MODERN DÜNYA

Nasr'ın bir Müslüman olarak Amerika'da eğitim görmesi, onun İslam'ın dışındaki diğer dinlere -özellikle Hıristiyanlık'a- bakışını şekillendiren en önemli ilk nedendir. Güçlü bir İslamî geleneğe sahip bir ailede yetişmesi sonucu, İslam'ın özellik ve kökenlerine -daha genç yaşta olmasına rağmen- güçlü şekilde sahip olmasına olanak vermiştir. Bu yapı içerisindeyken Amerika'daki Protestan bir cemaate ait olan Peddie'de eğitim alması, Hıristiyanlık'a dair yeteri kadar bilgi edinmesinin yanında bu dine inanan insanlar ile etkileşim içinde de olması, onun dinlere bakış açısını önemli ölçüde şekillendirmiştir.

Nasr'ın dinler üzerine yaptığı açıklamaların büyük bölümü, karşılaştırmalı bir metotla yapılmaktadır. İslam'ı anlattığı veya ona dair konuları dile getirmesinde çoğu zaman Hıristiyanlık'dan da bahseder. Gelenekselci Ekol temsilcilerinin de bir özelliği olan bu metot ve üslup, açıklanan konuların anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Bunun yanında Ezeli Hikmet olarak belirtilen Gelenek'in tüm dinlerin merkezinde yer alması görüşü de karşılaştırmalı din incelenmesinde önemli bir yere

sahiptir. Tabi ki hitap edilen kesiminde entelektüel bilgi seviyelerinin genellikle buna müsait olması da eklenmelidir. Özet olarak; karşılaştırmalı din inceleme metodu Nasr'ın din konusunda izlediği önemli bir yaklaşımdır.

Nasr'ın dine bakışı genel manada gelenekselcidir. Gelenekselci ekol içinde yer alması, bu ekolün başat isimlerinden olan Guenon ve Schuon'un dine bakışını da benimsediğini gösterir. Özellikle İslam dışındaki dinler söz konusu olduğunda Schuon'dan yaptığı iktibaslar bunun göstergelerindedir. Bu nedenlerle Gelenekselci Ekol'ün dine bakışı, Nasr'ın dine bakışını da yansıtmaktadır. Gelenekselci Ekol'ün dine bakışı yukarıda özetlenmiş olsa da, Nasr'ın dine ve dinin modern dünyadaki işlev ve önemine dair görüşlerini burada incelemeye ve aktarmaya çalışacağız.

Nasr daima gelenekselci bakış açısındanini ele alır. Bu bakış açısına göre, din olmadan maneviyat olmadığı gibi; Allah olmadan da din olmaz. Allah'ın bizim için seçmiş olduğu bir maneviyat sistemini veya bir yolu seçmeden ruha varmanın diğer hiçbir yolu da yoktur. Daha açık belirtmek gerekirse; din, Allah tarafından kullarının kendisine varmak için gönderdiği maneviyat yüklü bir yoldur ve Allah'a varan bu yolu ifade eder (Chittick, 2012:47). Bu açıdan bakıldığında da rahatlıkla anlaşıldığı gibi; tüm dinler özünde tek bir mesaj taşımaktadır; fakat zihin ve beden yapıları farklı olan insan topluluklarına gönderildikleri için de farklı tabiatlara sahiptir. Bu yüzdendir ki, kutsal olanın sanatta tecellisi gelenekten geleneğe farklılık gösterir (Nasr, 2013a:50). Her din kendi alanında tecelli eder ve inmiş olduğu topluluktan dolayı da onların ihtiyaçlarına göre şekillenmiştir. Dinler arasında görülen zahirî farklılıkların bir nedeni de işte bu durumdur.

Nasr'a göre din konusunda belirtilmesi gereken bir yön daha vardır ki o da; semavî olan tüm dinlerin hak olduğudur. Tabi ki bu tüm dinî iddiaların hak olduğu manasına gelmez. Bunun çözülebilmesi içinde, iki temel ilkeye ihtiyaç vardır. Birincisi dinlerin sahilik meselesi için, 'Hiç yanlışlık yok mudur?' sorusuna cevap vermeleri; ikincisi ise o dinî yapının, Kutsal Ruh, İmamlar, Ümmet, Dharma Çerçevesi veya diğer benzeri gerçekler gibi dine ait otoritelerin varlığıdır (Chittick, 2012:30; Nasr, 2007c:20-21). Bu iki ilkeyi ele alarak şunu ifade etmemizde yanlışlık görmüyoruz: Bir dinî yapının incelenmesi için, o dinin yapının otoritelerinin varlığına ve sahilik konusunda ise bu otoritelerin açıklamalarına bakılmalıdır.

Hemen belirtelim; Nasr'a göre modern dünyada, yukarıda değinilen dinlerin hakikati konusunu inceleme görevini yapan Gelenekselci ekoldür.

Her semavî dinin hak olması aynı zamanda bu dinleri belli bir zeminde eşitlemek demektir. Çünkü tüm semavî dinlerin kaynağı Allah'tır ve bu sebeple de dinler aynı payda altında toplanması gerekir. Bu açıdan bir semavî dini yaşamak diğer dinleri de batinen yaşamak demektir. Nasr'ın bu konudaki düşüncelerini şu cümlelerle aktarılabilir: "Herhangi bir dini hakkıyla yaşamak demek bir anlamda bütün dinleri yaşamak demektir. Belli bir dinî topluluğu ilgilendiren temel fikrî sorunlara müdahale etmek demek bütün dinlere mensup insanların karşılaştığı sorunlara eğilmek demektir" (Nasr, 1995:212). Bununla beraber insan ile Allah veya nisbî ile Mutlak arasındaki münasebet, bütün dinlerin merkezini teşkil eder. Ancak her din, formlarının dış sınırları ne olursa olsun içte Hakikat'i içerirler. Bu hal ile her din insan ile Allah arasındaki bu münasebetin özel bir yönüne önem verir. Bu nedenle de tam olarak bir dini yaşamak tüm dinleri yaşamak demektir. Fakat evrensellik adına farklı dinlerden bir senkretizm (uzlaşımçılık, telifiyeye) meydana getirme eğilimi anlamsız ve tehlikeli bir şeydir. Zira bu, nisbiyi Mutlak'a, insanı Allah'a bağlamayı mümkün kılan tek şey olan vahyedilmiş formların yıkılmasından başka bir değildir (Nasr, 2009a:19).

Bugün dinlerin sadece ahlakî kurallar bütünü olarak algılanması yaygın bir durumdur. Nasr'a göre ise her din sadece ahlakî ilkeleri sağlamaz, aynı zamanda Allah'la alakalı, insan hâli ve de tabiatla alakalı bilgileri de bünyesinde barındırıp sağlamaktadır. Bu nedenle gelenek içinde yer alan tüm büyük dinler bu unsurları içinde barındırmaktadır (Chittick, 2012:55).

Nasr'a göre insan mutlak olarak dine muhtaçtır; bir din olmadan insan ancak tesadüfen insan olabilir. İnsan yalnız bir dini, yani İlahî yolla vahyedilmiş bir hayat, düşünce ve varoluş tarzını paylaşmakla gerçekten insan olur. Din olmadan insanın hayata bir anlam verebilmesi mümkün değildir. Böyle bir işleve sahip bir din, insan varlığına bir anlam verebilir (Nasr, 2009a:28). Bu nedenle insan ile dinlerin özünü oluşturan vahiy, daima iç içe olmuştur. İnsan vahye muhtaçtır; çünkü insan unutkan, kaygısız ve yetersizdir. Bu sebeple de insanlığın başlangıcı vahyin başlangıcını simgeler. Çünkü ilk insan Hz. Âdem, aynı zamanda peygamberlerin ilkiydi. İnsanın

unutkan, kaygısız ve yetersiz olma durumu, böylelikle telafi edilmiştir. Özetlemek gerekirse, insan gökten gelen bir mesaja muhtaçtır ve varlığının tüm imkânlarını gerçekleştirmesi ve aklının tam faaliyetini önleyen engellerin ortadan kalkması için bir vahyi izlemesi gerekir (Nasr, 2009a:25).

Din, insan hayatının vuku bulup anlam kazandığı bu hiyerarşik evrenin anlaşılmasındaki anahtardır. Bununla birlikte insanın, varoluşun aşağı seviyelerinden İlahî Huzura seyahat ettiği merkezi vasıta da (Chittick, 2012:40). Çünkü insanlar bu aşağı evrende yaşamaktadırlar ve dinin yegâne amacı da insanı bu aşağı evrenden alıp, yüce ve muteâl evrene taşımaktır. Bununla beraber dinler, insanın Allah'a varana kadar tüm mekân ve zamanlarda geçerlidirler ve insanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek donanıma da sahiptirler. Nasr'ın ifadesiyle: "Din sadece bu kâinatın anlaşılmasının anahtarı değildir; o aynı zamanda insanın aşağı varlık düzeylerinden İlahî Kat'a yolculuk yapmasını sağlayan vasıta da. Bu yolculuk geleneksel olarak anlaşıldığı şekliyle insan hayatından başka bir şey değildir. Bu yüzden bir dinin öğretileri, sembolleri ve ibadetleri zaman ve mekân alanını aşan anlamlara sahiptir" (Nasr, 1995:81).

Din konusunda belirtilmesi gereken diğer bir husus ise; dinlerin zahirî ve batınî özelliklere haiz olmalarıdır. Nasr'a göre din, insan hayatının dışsal ve biçimsel yönünü ilgilendiren dışsal ya da zahirî bir boyuta sahiptir. Çünkü bir din olduğu için onun akaidine inanan ve hakikatlerine iman etmiş olan bir insana tam bir beşer hayatı yaşatıp onu kurtarmaya muktedirdir. Bununla beraber insanın burada ve hemen İlahî Öz'e ulaşmasını sağlayan şekilsiz ve öznel vasıtalarla ilişkin batınî bir boyuta da sahiptir. Üstelik bu en genel ayırım bağlamında zahir ve batın içerisinde daha başka düzeyler de vardır. Böylelikle bütün bunlar beraberce en zahirinden en batınına kadar bir düzeyler hiyerarşisi olarak her bütüncül dinin içinde yer alır (Nasr, 1995:84). Dinin bu zahirî ve batınî yapısını aynı düzlemde içinde barındırması, dinde bir çelişkiye ve çatışmaya neden olamaz da. Her ne kadar büyük dinlere inanan insanlar arasında, dinin zahirî ve batınî yapısı arasında çelişki ve uyum olmadığı yansıtılsa da hakikatte yani dinlerin özlerinde bu durum asla yer almaz. Özellikle İslam düşünce tarihinde yer yer rastlanan zahirciler ve batıncılar arasındaki sürtüşme, İslam dininden kaynaklanmaktan çok, bu çatışmaları yaşayan insanların yapılarından kaynaklanmaktadır.

Nasr'ın din üzerine görüşlerinden bahsettikten sonra, modernizm ile din arasındaki ilişkiye ve modern dünyada dinin durumuna değinmemiz gerekmektedir.

Nasr'a göre yirminci asır insanının, atom enerjisini kullanması, uzaya çıkması veya gezegenlerin keşfi gibi tarihinde olmayan değişiklikler yapması; onun için bu çağın getirdiği önemli tecrübeler değildir. Bu çağın insanının geçmişe nazaran tek yeni ve gerçek tecrübesi, bir dinden başka dine olan yolculuğunun tecrübesidir (Chittick, 2012:19; Nasr, 2007c:9). Bu zamandan önce insanlar Tanrı'yı tanıma noktasında sadece kendi dinî öğretilerinin farkındaydı veya sahîh olarak sadece kendi dinî inanışını mutlak olarak görüyordu. Fakat bu çağın insanları geçmiş atalarının bu inanışlarından sıyrılarak farklı bir tecrübeye sahip oldular.

Nasr'ın belirttiği gibi, bugünün insanı dinin gerçekliğini inkâr etmedikçe, mensup olduğu dinin dışındaki din veya dinlerin karakterinin bazı gerçekliklerini kabul etmek ile karşı karşıya kalmıştır. Karşılaştığı bu gerçekliklerin başında, karşı dinin somut tezahürü olan sanat gelir. Bugün hala ayakta olan Hıristiyanlığın kadim katedrallerinin manevî görünümüne kayıtsız kalamayan her Batılı insan, aynı şekilde İslam'ın kadim camilerinin manevî görünümüne de kayıtsız kalamaz. Hakeza kadim bir Hindu mabedinin görünümüne de. Başka bir somut örnek daha vermek gerekirse; şiir sanatının örnekleri buna ilave edilebilir. Ortaçağa ait Hıristiyan bir Aziz'in manevî şiirlerinin tesiri altına giren bir kişi aynı zamanda Mevlana Celâleddîn Rumî'nin de şiirlerinin tesiri altına girebilir. Bu açıdan bakıldığında kesin olarak denilebilir ki, diğer dinlere ait kutsal sanatın varlığı evrensel olması hasebiyle farklı dinlere inanmış bugün çağdaş insanlarını etkilemektedir (Chittick, 2012:21; Nasr, 2007c:12-13). Belki de bu nedenledir ki, Batılı insanların Doğu ülkelerine yaptıkları seyahatlerde en fazla kadim dinî mekânlara yönelmektedirler. Bugün başta Türkiye olmak üzere, İran, Mısır, Hindistan veya Tibet gibi ülkelerde kadim dinî mimariler, ziyaretçilerin en fazla ziyaret ettikleri merkezlerdir.

Nasr'a göre bir dini yaşamak, değerleri ve perspektiflerinin insan üzerinde tamamıyla hâkim olan bir dünyada yaşamak demektir. İnsanın yaşaması gereken dünya ve konum, işte bu hal üzerinde olmalıdır. Lakin modernizm ile bu durum, geçmişe nazaran köklü bir değişime uğramıştır (Chittick, 2012:20; Nasr, 2007c:10). Bu açıdan bakıldığında insan, insan olabilme kabiliyetini ancak bir dinî değerler

dünyasında elde edebilir. Modernizm öncesine kadar insan böyle bir çerçevede yaşamaktaydı; fakat modernizm ile beraber, bu değerler dünyası tehlikeye düşmüştür. Bu dinî evren, tüm geleneksel toplumlarda varlığını devam ettirse de, insanlığın büyük bir kesimi için bozulmaya yüz tutmuştur. Çünkü modernizm denilen paradigma insanlığın büyük kesimini köklü olarak etkisi altına almıştır.

Modernizm ile beraber, dünyada yaşayan birçok kişi; insanların geçmişe nazaran daha açık ve özgür fikirli olduğunu savunmaktadır. Yukarıdaki mevzu ile de bağlantılı olarak belirtmek gerekirse, dinî düşüncelerde insanların kapalı fikirlerinin azaldığı ve daha açık fikirli olduğu savunulur. Açıkça demek gerekirse; insanlar ne kadar modern olurlarsa, inanç manasında da o kadar açık düşünceli olunacağı varsayılır. Fakat Nasr'ın bu konudaki görüşü olumsuzdur. Öncelikle Nasr'a göre açık fikirli olmak, zihin pencerelerini açık bırakmaktır. Bu duvarları olan bir evin pencerelerini açık bırakmak gibidir. Kişinin daha modern oldukça, dinî olarak daha açık fikirli olması da absürttür. Çünkü modernistler için savunulması gereken dinî fikirler olamaz ve yoktur. Nedeni ise, dinî olanda değişmez ilkeler vardır ve modernizme göre bu dogmatizm ve dar görüşlülükle özdeşdir (Chittick, 2012:28; Nasr, 2007c:19). Hemen belirtelim; Modernizm açıkça dinî olana savaş açmış, dinlerin geçerliliğini yitirdiğini belirtmiş ve bunu da gerçek dışı olmasına bağlamıştır. Metafizik ve tabiatüstü özelliğe sahip olan din, maddi ve somut bir düşünce sistemine sahip modernistler tarafından açıkça dışlanmıştır. 19. asırda Karl Marx ve Ludwig Feuerbach gibi agnostik ve ateist felsefecilerle Auguste Comte gibi pozitivistlerin dine karşı saldırılarının altındaki nedenlerin birisi de budur (Chittick, 2012:26). On dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren başta Auguste Comte olmak üzere bu şahsiyetler ve Batılı birçok bilim adamı ve yazar, pozitivistlere, bilime ve teknolojiye inanarak; dinlerin dönemlerinin kapandığını vurgulamaktaydılar. İnsanlar artık geçmişin belirleyici özelliği olan tanrılı bir düzen içinde yaşamayacaklar; kendi akıllarıyla kendi gelecek ve düzenlerini inşa edeceklerdir. İnsanların artık maneviyata ihtiyacı olmadığı vurgulanır (Bulaç, 2012:201). Bu bakış açısı modernizmin bakış açısını da bizlere açıklamaktadır.

Modernizmin, modern dünyaya açık fikirliliği getirdiği konusuna geri dönmemiz gerekirse; Nasr, modernizm ile daha az etkileşim içinde olan beldelerde, modernizm ile daha fazla etkileşen şehirlere kıyasla daha fazla hoşgörülü olduğunu

belirtir. Ortadoğu'ya aşına olan tecrübeli bir kişi, burada yaşayan Müslüman, Hıristiyan ve Yahudilerin; bir kuşak öncesine kadar daha az hoşgörülü olduğunu görecektir (Chittick, 2012:29; Nasr, 2007c:19-20). Geçmişte yaşayan ataları bugünden daha fazla etkileşim içinde olmasına rağmen daha fazla açık fikirli ve hoşgörülüydüler. Bu açıdan bakıldığında, modernizm ile beraber insanların diğer dinlerin hakikati noktasındaki inanışlarını da kısıtladığını ve azalttığını da belirtmemiz gerekecektir. Çünkü bugün, kişiler açıkça şunu belirtmektedir ki; sadece kendi dinî inanışı sahihtir ve bunun dışında kalan her şey de yanlıştır.

Modernitenin dinlere ve diğer metafizik açıklamalara açıktan başkaldırması neticesinde, dünya üzerindeki tüm dinler, insanlar arasındaki eski konumunu kaybetmeye başlamıştır. Modernizmin dinlere veya metafizik öğretilerine yönelttiği eleştiriler neticesinde, insanların bu inançlara olan güvenini azalttığı gibi, yeni nesillerin de daha az inançlı bir duruma getirmiştir. Dinler insanlar arasında eski konumunda olmamasına rağmen yine canlanmaları için uygun zemine de sahiptirler. Nasr'ın ifadesiyle; "Modernizm, modern dünyada dinlerin erozyonuna sebep olduğu gibi, aynı zamanda geleneksel dinlerin canlanışını da beraberinde getirmiştir" (Chittick, 2012:29; Nasr, 2007c:20). Modernizm her ne kadar metafizik olanı yok etmeye çalışsa da, neticede insanlar ruh ve bedenden vücuda gelmektedirler ve ruhları daima metafizik olanı aramaktadırlar. İnsanlar maddî olana ne kadar müptela olurlarsa, ruhları o kadar fazla dinlere ihtiyaç duyacaktır. Netice itibariyle Nasr'ın da yukarıdaki cümlesinde görüldüğü gibi gelenek daha fazla önemli hale gelerek, insanlar tarafından dine daha fazla meyledilecektir.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı gibi modernizm ile din arasındaki ilişki menfi bir boyut içermektedir. Modernizmin dine bakışını yansıtan en temel kavram '*sekülerizm*'dir. Nasr'ın da bu konuda üzerinde durduğu en önemli kavram sekülerizmdir. Nasr'ın belirttiğine (2013e:171) göre sekülerizm, Rönesans'tan bugüne kadar özellikle Batı'da olmak üzere dinin otoritesine, onun geçerlilik ve meşruiyetine meydan okuyarak din ile sürekli bir mücadele içinde olmuştur. Dine yönelik bu meydan okuma, siyasi düşüncelerden ahlakın dini temelini reddeden fikirlere, Allah'ın gerçekliğini, ahireti, vahyi ve kutsal kitapların inkârına kadar çok çeşitli yönler içerir. Sekülerizm, önce felsefeyi, daha sonra bilimi, siyasi, iktisadi ve toplumsal düşünce ve kurumları dinden koparmıştır. Modernizmin dine bakışını

yansıtan sekülerizm, din ile mücadele ederek onu inkâr etmiş ve neticede onu hayattan dışlamıştır (Nasr, 2013e:171). Sekülerizm, 19. yüzyıla gelindiğinde ise son dinî yapı olan teolojiye müdahale ederek onu da egemenliğine almıştır. Bu tarihten itibaren agnostik ve ateistik ideolojiler teolojiye meydan okuyarak onu saf dinî düşünce alanından uzaklaştırmıştır. Bu meydan okumanın merkezinde Hıristiyanlık olsa da tüm dinleri kapsamaktadır. Son olarak şu da belirtilmelidir ki, seküler düşünce “Allah’ın öldüğünü” ilan eden hareketlere kadar ilerleme kaydetmiştir (Nasr, 2013e:172).

Modern dünyada dinlerin geri plana itilmesinin altındaki en büyük neden modernitenin maddî bir medeniyet söylemine sahip olmasıdır. Maddî bir söylem, insanın aşkın ihtiyacı olan metafizik öğretileri ya doğrudan reddeder veya bunun ikinci plana itilmesini sağlar. Bu durum insanın aşkın olandan uzaklaşarak dünyevîleşmesini sağlar. Buradaki dünyevîleşme (secularization) ise Nasr’a göre, “Tüm belirsizlik ve yetersizlikleriyle beşer ruhunu övmek ve geleneksel insan mefhumunu, insanı yeryüzünde tecellisi olduğu İlahî Numune’sinden ayıran biriyle değişmek suretiyle daimî olarak ruh âleminin gerçekliğini yıkmaya çalışmıştır” (Nasr, 1995:65). Modernizmin getirdiği dünyevîleşme neticesinde tüm geleneksel öğretiler insan toplumlarından uzaklaştırılmış ve bir o kadar da üstü kapatılmaya çalışılmıştır. Bununla beraber dinlerin toplumsal (kamusal) alandan bireysel alanlara indirildiği de görülür. Dinlerin yaşanmasının en büyük göstergeleri olan dinî ritüellerin de içleri boşaltılmaya çalışılmıştır. Bu durum Nasr’ın ifadeleriyle: “Modern dünya bakış açısına göre dinî ritüeller, olsa olsa bireyde mutluluk oluşturacak ya da onunla Allah arasında bir ilişki tesis edecek bireysel, kişisel ve öznel unsurlardır. En azından bazı modern insanlar bunu kabul ederler” (Chittick, 2012:53).

Modern dünyada dinlerin geri plana itildiği bu durumda dinler nasıl bir rol veya göreve sahip olmalıdır? Bu soru önemlidir, zira modernite ile beraber dinlerin erozyonu ile oluşan boşluğu ideolojiler veya ‘izm’ler almıştır. Bununla beraber ‘dinler, her çağda ve her mekânda insanların ihtiyaçlarını karşılamalıdır’ ilkesini de göz önüne alarak, dinlerin yapması gerekenler de vardır. Nasr’ın bu konudaki görüşlerinden kısa bir iktibas yapmak yerinde olacaktır:

Dinlerin günümüzde yükleneceği rol, insanın geçmiş birkaç asırda kendine musallat ettiği mevcut birçok ideoloji ile yarışmak amacıyla kendilerini yeni bir 'izm' veya ideoloji derecesine indirip modern insanın zaaflarını hafifletmek olmamalıdır. Tam tersine, onların vazifesi insana mükemmeliyet norm ve modelini göstermek –ki bunu yapabilirler- ve Ruh ile temasın yollarını sağlamaktır. Çünkü sayısız renk ve tondaki insan ruhunun basit bir çokluk ve bölünme değil de Birliğin sayısız yansımaları olduğunu ancak Ruh gösterebilir. Ayrıca dinlerin bir başka vazifesi de milyonlarca yıl sinelerinde ve batınî boyutlarında korudukları kutsal ilim ve hikmeti çağdaş dünyaya sunmaktır (Nasr, 1995:72).

Yukarıda da belirttiğimiz gibi modernizm açıktan dinlere meydan okumaktadır. Burada özellikle İslam'ı göz önüne aldığımızda, nasıl bir çözüm gerçekleştirmek gerektiğini belirtmek gerekmektedir. Bu realiteye karşı dinlerin yapması gerekenler, Nasr'a göre -İslam dinini somuta alarak- şunlardır:

Gelenekselciler, modern dünyadan gelen fikrî meydan okumalara sadece ve sadece, her şeyden önce bu meydan okumaların yapısını derinliğine kavrayarak; ikinci olarak da İslam'ın kutsal evrenine ters düşen sözkonusu meydan okumalara karşı İslam geleneğinin fikrî ilkelerini koyarak cevap verileceğine inanır. Gelenekselciler, modernizmin meydan okuyuşuna, İslam'ın fikrî ve manevî geleneği bütünüyle canlandırılarak ihya edilmedikçe cevap verilemeyeceğini kabul eder. Sekülerleşmiş ve anti gelenekselci güçlerin saldırılarının bir sonucu olarak dinin zahirî duvarında ortaya çıkan kimi çatlakların, ancak dinin manevî, derunî ve batınî veçheleri marifetiyle tamir edileceğini savunur. İslam da bu kaidenin dışında değildir (Nasr, 2012:299).

İnsan, doğal durumunda zayıf ve unutkanıdır. O, olağan durumunda kendisini kuşatan şeyin kölesi, şehvet ve hayvanî tutkularının mahkûmudur. Bu haliyle insan, insan olma durumundan bihaber olduğu için kendi beşerî vaziyetinin tüm imkânlarına göre yaşamaz. Bu nedenle dine ve vahye ihtiyaç duymaktadır (Nasr, 2009a:20,27). Vahiy, insanı gaflet uykusundan uyandırmak ve insana, insan olmanın gerçekte ne demek olduğunu ona bildirmek için vardır (Nasr, 2009a:26). Bu açıdan modernizmin dine başkaldırması ve ortaya koyduğu öğretinin getirmiş olduğu açmazları aşmanın yegâne yolu; vahiy ve sünnetin merkezde olduğu bir dinin manevi, derunî ve batınî veçhelerine yönelmektir. “Semanın mesajı olmadan, evrensel anlamıyla vahiy olmadan, din olamaz ve Allah lütfuyla kendisine yol göstermedikçe insan kendi kendine Allah'a ulaşamaz. Her sahîh din Allah'tan gelir ve bu durumunu koruduğu sürece de insanı dünyevî sefil durumundan kurtaracak ve ona cennetin kapılarını açacak metod ve doktrini ihtiva eder” (Nasr, 2009a:19).

2. İSLAM, MODERNİZM VE MODERN DÜNYADA İSLAM

Modernizmin ortaya çıkmasıyla beraber en büyük dönüşümü dinler yaşamıştır. Bunun nedeni, modernizmin tıpkı bir din gibi insan yaşamının her yönüne sirayet etme teşebbüsü içinde olmasıdır. Geleneksel tüm toplumlarda her alana sirayet ederek, insanlara bir siyer perspektifi kazandıran tek şey dindir. Haliyle modernizmin ortaya çıkması, din ile çatışmasını kaçınılmaz kılmıştır. Önüne çıkan her şeyi tahrip eden sel gibi modernizm de, karşısında duran en büyük gücü yani dini dönüştürmek hatta yapabilirse ortadan kaldırmak istemiştir. Nitekim dinin dönüştürülmesiyle başlayan süreç, onun bazı durumlarda ortadan kaldırılmasına kadar devam etmiştir. Din ve modernizmin karşı karşıya gelmesi, dinin savunulmasını zorunlu kılmış ve neticede tüm geleneksel dinlerin takipçileri modernizme karşı dinlerin yanında yer almıştır. Nasr da geleneksel dinlerin değer ve önemine vakıf olmasıyla, dinlerin modernizme karşı yaptığı bu savunmayı üstlenen düşünürlerdendir.

Nasr gibi hem geleneksel yapı hem de modern yapıyı iyi bilen bir düşünürün, din ve modernizm karşılaşmasındaki tutumu oldukça önemlidir. Nasr'ın geleneksel yapı düşünürlerinin çoğunda olmayan modernizmi ve onun neşet ettiği Batı'yı iyi bilmesi, din ve modernizm çatışmasına dair görüşlerini çok önemli kılmaktadır. Onun din ve modernizm çatışmasına dair görüşlerini yukarıdaki özel bölümde incelenirse de, bu bölümde geleneksel dinlerin en büyüğü olan İslam'a dair görüşlerine yer verip, İslam'ın modernizmle ilişkisine değinilecektir. Netice itibariyle Nasr, İslam'a intisab etmiş; geleneksel bir hayat yaşamaya çalışan bir Müslümandır. Modernizmin İslam'a vermiş olduğu zarar, Nasr'ın üzerinde durduğu en büyük meseledir.

Nasr'ın modernizm ile İslam arasındaki münasebete dair görüşlerine değinmeden önce, onun İslam'a bakışının da belirtilmesi gerekir. Nasr'ın İslam'a dair açıklamalarını incelemeyen şunun altının çizilmesi gerekir: Nasr, İslam'a ve diğer dinlere gelenekselci bir perspektiften bakmaktadır. Tüm dinlere bakışının altındaki en önemli referans yine İslam'ın kendisidir. Onun İslam'a bakışını da yine İslam'ın kendisi oluşturmaktadır. Bu nedenle açıklamalarının çoğunluğu Kur'an

ayetleri ve hadislerle ilişkilidir ve açıklamalarının bu kesin burhanlara zıt olduğunu belirtmek mümkün değildir. İslam’a bakışı da diğer konu ve alanlara bakışı gibi daha çok irfanî veya tasavvufî olmasıyla beraber, tüm vahyi dinleri gözettiği gibi, İslam mezheplerini göz önünde tutarak yapmaktadır. Bu nedenle açıklamalarının çoğu, zahiri değil batınıdır.

Nasr’ın nazarında İslam, Allah’ın iradesine teslimiyete ve O’nun birliğinin bilinmesine dayalı bir dindir. Var olan her şeyin kendisinden çıktığı ve yine O’na döneceği Hakk Teâlâ’ya itaat dinidir. İslam’a göre Allah, kâinatın merkezi (mebdei), yaratıcısı ve idarecisi olduğu gibi ayakta kalmasını da sağlayandır. Teslim olma fiili sayesinde barışı (selam) getiren İslam, bu dünyada huzura, ahirette saadete ulaşmak için İlahî İrade’ye göre yaşamaktan başka bir şey değildir (Nasr, 2013e:17). Bunlarla beraber İslam, insanın Allah ile olan bir misakının somutlaşmış bir ifadesini kendinde barındırır. İslam kelimesi bu ifadenin somut göstergesidir. Arapça’da *İslam* kelimesinin türediği ‘seleme’ kökü, *teslimiyet* ve *selamet* gibi iki anlama sahiptir. Bu manalar ile belirtmek istenen İlahî İrade’ye teslimiyet selamete kavuşturur. İslam’ın belirttiği şey, mutlak olan Allah ile nisbî olan insan arasındaki farkın akılla kavranması, Allah’ın iradesine boyun eğmeye götüreceğidir. Bu açıdan *Müslüman*, hür olarak kendi iradesini İlahî İrade’ye uydurmayı kabul eden kimse anlamına gelir. Bu açıdan Hıristiyan veya Yahudi veya Zerdüşť olsun, İlahî bir vahyi kabul eden her insan, kelimenin geniş anlamıyla bir *Müslümandır*. Sadece insan değil, İlahi İrade’ye boyun eğen tüm tabiatı da bu anlam altına almak mümkündür (Nasr, 2009a:30-31). Fakat *Müslüman* teriminin en üstün anlamı, veli insana verilmesi ile ortaya çıkan anlamdır. Veli insan hayatının her anında İlahi İrade’ye uygun yaşar. Bu kabullenme tabiatın boyun eğmesi ve kabullenmesine benzese de; ondan farklı olarak kendi marifetinin de bilgisine vakıftır (Nasr, 2009a:32).

İslam, insanın İlahî misakı kabul etmesiyle birlikte, İlahî iradeye uyması için gerekli olacak tüm kural ve kaidelere sahiptir. İslam, bizzat Tevhid üzerine kurulmuş olarak insan hayatının tümünü bütünleştirmek ve hiçbir yönünü ihmal etmemektedir (Nasr, 2009a:36). İslam’ın bu yönü ve tevhid anlayışı onun, insanlığın şimdiki hayatında hem ‘ilk din’ hem de ‘son din’ olmasıyla alakalıdır. İslam, Allah’ın gönderdiği son dinin özel adı olsa da, gerçekte O’nun gönderdiği tüm dinleri kapsayarak, onların tamamını simgeler. Nasr’ın (2009a:41) tabiriyle, “Peygamberlik

dairesinin sonunda gelen İslam, kendinden önceki dinlerin tüm bilgeliğini (hikmetini) bir anlamda kendininki kabul etmiş; onları almaktan ve kendi dünya görüşünün unsurlarına dönüştürmekten asla çekinmemiştir”.

Nasr’a göre İslam, baştan sona Tevhid (birlik) anlayışı üzerine bina edilmiştir. İslam’ın baştan sona Tevhid inancı üzerine kurulmasının arkasındaki en önemli neden, tüm yaratılmışın Allah’ın iradesine boyun eğmesidir. Allah’ın birliğinin ikrarı olan tevhid, Mutlak’ın tabiatına ilişkin metafizik bir tasdiktir. Tevhidî iradenin en evrensel beyanı ise ‘La ilâhe illallah’ şهادetidir (Nasr, 2009a:32-33). Bunun yanında İslam, insanı kendi esas tabiatı ve Allah’ı da kendi Mutlak zâtı içinde düşünür. Allah’ın İlahî varlığını kendi zatında olduğu gibi düşünerek, Hıristiyanlıkta olduğu gibi bir bedenleşme şeklindeki düşüncelerden uzaktır (Nasr, 2009a:19). Bu sebeple Nasr, İslam’ın Hıristiyanlık’ın *İsevilik* olarak isimlendirilmesi gibi Batı’da sıkça görülen *Muhammedilik* olarak isimlendirilmesine de karşıdır. Çünkü Peygamber, insanın kendisi aracılığıyla Allah’tan bir doktrin ve bir metod içeren bir mesajı aldığı vasıtaadır. Allah’ın bizzat kendisi dinin merkezi gerçekliğidir (Nasr, 2009a:20). Burada Nasr’ın İslam dininin peygamberine dair görüşlerine özet olarak değinmek gerekir.

İslam Peygamberi, Allah’ın gönderdiği son peygamberdir, kavramsal olarak ifade etmek gerekirse Hâtemu’l Enbiya’dır. O’nun Hâtemu’l Enbiya olarak vasıflandırılması göstermektedir ki, ne İslam Peygamberi gibi bir peygambere ve ne de yedinci asırdan beri İslam gibi evrensel bir mesaja şahit olunmamış ve kıyamete kadar da olunmayacaktır (Nasr, 2013e:19). Hz. Peygamber (s.a.a.), en mükemmel insan olması hasebiyle; Allah’ın yarattığı en asil ve en mükemmel varlık (eşref-i mahlûkat)tır. Allah O’na bir insanın sahip olabileceği her türlü fazileti ve mükemmelliği bağışlamıştır (Nasr, 2013e:31). Kur’an-ı Kerim’in “Doğrusu Allah’ın Resulü’nde sizin için güzel bir örnek vardır” (33:21) ayeti münasebetiyle Hz.Peygamber (s.a.a.), insan hayatının taklit edilmeye değer en mükemmel modelidir. O, eksiksiz insan olan İnsan-ı Kâmil’dir (Nasr, 2013e:32). Allah’ın indirdiği, el-kur’an (zikir), el-furkan (ayırar), ümmül kitâb (kitapların anası), el-hudâ (doğruya ulaştırar) ve el-hikmet olan Kur’an’ın (Nasr, 2013e:26) kendisine indiği bir Rahmet’tir.

İslam konusuna geri dönmek gerekirse; Nasr'a göre İslam, insana 'insan olma'sı için gereken tüm imkânlarla sahip olarak gelmiştir. Çünkü insan doğal haliyle insan olmaya muktedir değildir. İnsan, doğal durumunda zayıf ve unutturulmuştur. O, olağan durumunda kendisini kuşatan şeyin kölesi, şehvet ve hayvanî tutkularının mahkûmudur. Bu haliyle insan, insan olma durumundan bihaber olduğu için kendi beşerî vaziyetinin tüm imkânlarına göre yaşamaz. Bu sebepten dine ve vahye ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle İslam, insana 'insan' olabilmesi için tüm imkânları sağlamaktadır (Nasr, 2009a:20). Bunun için insanın doğumundan vefatına kadar tüm hal ve durumlarına belli program ve düstur belirlemiştir. Nasr'ın İslam'a dair bakışını aşağıdaki pasaj yansıtmaktadır:

İslam, Allah ile insan arasındaki evrensel münasebet üzerine kurulmuştur; Allah kendi mutlaklığı ve insan da kendi derin teomorfik tabiatı içinde. İslam bu merkezi münasebetin gerçekleşmesini akıl, irade ve kelama ve sonuç olarak da denge ve gerçekliğe dayandırmıştır. İslam, İlahî yasa veya şeriatın yardımıyla beslenme, barınma, üreme gibi Allah vergisi olan ve beşerî hayatı için zarurî bulunan insanın tüm doğal ihtiyaç ve eğilimlerini, tüm doğal arzu ve isteklerini kanalize ederek hayatta bir denge kurmaya çalışır. Ve İslam, bu dengenin sağlam temeli üzerine insana, Mutlak'tan başka ilah olmadığı gerçeklik ve düşüncesine dayanan manevî bir saray kurma imkânı verir (Nasr, 2009a:42).

Nasr'ın yukarıda özet olarak aktardığımız İslam'a dair görüşleri, görüldüğü üzere İslam'ın kendi görüşüyle veya büyük şahsiyetlerinin görüşüyle aynı düzlemde yer alır ve paralellik gösterir. Bununla beraber, İslam'a dair görüşünün büyük kısmı, zahiri özellikler barındırmasının yanında daha irfanî-tasavvufîdir. Nitekim bu özellik, Nasr'ın kişiliğinin en belirgin karakterini oluşturur. Onun İslam'a bakışının belirtilmesiyle; İslam ile modernizm münasebetine dair görüşlerinin incelemesi için yeterli zemin oluşmuştur.

Nasr'ın belirttiğine (2013e:143,153) göre bugün dünyada yaşayan Müslümanların sayısı bir milyarı aşmaktadır. Ona göre İslam dini, hala canlı ve güçlü olmasına rağmen; son birkaç yüzyılda İslam'ın kurduğu medeniyet, birçok yönden saldırıya uğramış ve neticede yara almıştır. Maddî güç ve yabancı fikirlerden gelen bu saldırı neticesinde İslam medeniyeti ekseriyetle tahrip edilse de, bazı unsurlarını korumayı başarmıştır. Nasr'ın belirttiği (1995:174) gibi; "İslam dünyası bugün tamamen İslamî değildir; İslamî olan, çoğunlukla bugün çeşitli derecelerde taklit edilmiş olan Batılı kültürel, bilimsel ve teknolojik fikir ve uygulamaların veya daha doğrusu, Müslümanların son bir buçuk asırdaki kusurlarının arkasında

gizlenmiştir”. Bunun nedeni tabii ki modernizmin tahripkâr etkisidir. Batı menşeli olan modernizm, İslam’ın mimari ve şehir planlamasını, ilim ve felsefesini, sanat ve edebiyatını tamamen olmasa da kısmen yok etmiş ya da değişim geçirmesine sebep olmuştur. Bununla beraber son birkaç asırdır İslam âleminin toplumsal yapısı, siyasi ve iktisadi kurumları şiddetli baskı altına alınmıştır (Nasr, 2013e:143). İslam dünyasında bugün yaşanan siyasi ve sosyal yapıdaki gerginlik ve çatışma, Nasr’a göre modernizmin bu tahribine dayanmaktadır. İslam dininin meydana getirdiği medeniyet ve toplumsal düzendeki bu tahrip o kadar büyüktür ki; İslam’ın doğuşundan bugüne kadar geçen tarihte tehlike boyutu bugünkü kadar büyük olmamıştır. Batı uygarlığının eliyle gelen bu tehlike, ilk olarak on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda İslam topraklarına yapılan tecavüzlerle başlar. Bu fizikî saldırı ilk başlarda İslam dünyasının kenar ülkelerinden başlasa da; on sekizinci yüzyıldan itibaren Osmanlı imparatorluğu ve İran gibi korunan iç bölgelerde yani İslam medeniyetinin merkezlerinde de modern Batı’nın baskısı görülmeye başlamıştır (Nasr, 2013e:144). Modern Batı’nın fizikî tehlikesi bu tarihlerden sonra fikrî ve manevî meydan okumalarla devam etmiştir. Sıddıkî’nin belirttiğine (1990:13) göre bu şartlarda İslam dünyasından, İslam’ı sadece düşman tenkitlerine karşı müdafaa etmek için değil, aynı zamanda müslümanları yeni düşünce tarzları ile eğitmek isteyen reformcular ve düşünürler ortaya çıkmıştır.

Batı’nın meydan okumalarına karşı kayıtsız kalmayan Müslümanlar, bu zararlı duruma cevap bulup çözüm aramak için, Nasr’a göre üç temel tepki içine girmişlerdir (Nasr, 2013e:145). İlki Kur’an-ı Kerim ve Hadis ışığında İslam’ın ilk saf dönemine giderek, İslam medeniyetinin ürünü olan sonraki değişimleri, gelişmeleri ve yenilikleri reddederek tekrar ilk döneme dönülmesinin savunulduğu tepkidir. Bunu savunan grup, Müslümanların İslam medeniyetinde yarattığı tüm felsefî ve sanatsal yenilikleri, şehir hayatının kolaylıklarını, rahatlık ve pervasızlığın terkedilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Selefî ve Vahabî kimliğini içine alan bu gruba göre İslam ancak böyle güçlenebilir. İkinci tepki, Batı’dan gelen hücumu karşı koyabilmek için İslam’ın değiştirilip modernize edilmesinin savunulması şeklinde ortaya çıkmıştır. Nasr’ın belirttiği üçüncü tepki ise, hadis-i şeriflerin işaret ettiği; zulmün hâkim olduğu dünyaya âdetin yayılması için gelecek olan Hz.Mehdi’yi kurtuluş olarak gören tepkidir (Nasr, 2013e:145-146). Modernizmin meydan

okumalarına karşı üzerinde durulması gereken en önemli tepki; Nasr'ın modernistler veya modernist reformistler olarak tanındığını belirttiği ikinci gruptur. Bu grup geniş bir düşünürler yelpazesini içermektedir. Modern eğilimler barındırmalarıyla beraber geleneksel özelliklere sahip bu kesim arasında; Nasr'a göre; Cemaleddin Afganî, Muhammed Abduh, Sir Seyyid Ahmet Han, Muhammed İkbâl gibi isimler sayılabildiği gibi Ziya Gökalp gibi isimler de sayılabilir (Nasr, 2013e:146-148). Nasr, bu isimler arasındaki farklılığı da göz ardı etmez. Bazıları daha geleneksel olduğu gibi bazıları da daha milliyetçi bir tutuma sahiptir. Lakin bunların ortak özellikleri modern düşünceden etkilenip, geleneksel yapıdan da pay sahibi olmalarıdır.

Modern düşüncenin İslam ile karşılaşması, onun en büyük özelliği olan profan yapının -yani din dışı nitelikler-, İslam toplumlarında kök salmasına sebep olmuştur. Nasr'ın belirttiği (2007c:84) gibi bu laik yapı modern düşüncenin ayrılmaz bir parçasıdır. Modern düşüncenin kutsallıktan bihaber olması ve genel olarak, dini insanlıktan uzaklaştırmaya çalışması; modernizmin İslam toplumlarında yayılmasıyla beraber bu toplumlara da geçmiştir. Bu etkileşim sonucunda sekülerleşmiş Müslümanlar ortaya çıkmış ve İslam'a bu perspektiften bakarak yeni bir İslam yorumu vücuda getirmişlerdir. Bu seküler grup, Hadislerin ve Kur'an-ı Kerim'in geleneksel yorumlarından farklı olarak, onların yeni bir yorumunu yapmış ve bu değerlerin geleneksel yorumlarına da eleştirilerde bulunmuşlardır. Bu grup, şer'î öğretilerin dindeki yerinin tekrar ele alınmasından; felsefî, siyasî, sosyal ve iktisadî alanlarda İslam düşüncesinin Batılı fikirlere açılmasına kadar birçok konuda yeni İslamî içerikli yorumlar denemişlerdir (Nasr, 2013e:152). Bu grubun içinde İslamî denilemeyecek kadar sekülerleşmiş modernistler de mevcuttur.

Modernizmin İslam toplumlarında yayılmasıyla beraber, Batılı fikir ve ideolojiler de İslam toplumlarında yayılıp kök salmaya başlamıştır. Nasr, bu fikir ve ideolojilerin yayılmasında İslam toplumlarındaki modernistleri sorumlu tutar (Nasr, 2013e:151). Bu modernist gruplar, Batılı fikir ve ideolojileri İslam düşüncesine uydurmak için İslam'ın ve ona ait düşüncenin modernistik bir yorumunu yapma gayreti içine girmişlerdir. Tabi ki bu taşıyıcılığın altında, İslam dünyasının karşılaştığı sorunlara çözüm arayışı yatmaktadır. Fakat Nasr'ın da belirttiği (2013e:151) gibi, bu ideolojilerin hiçbiri İslam dünyasının yüz yüze kaldığı derin

sorunları çözmeye başarılı olamamıştır. Nasr, Batı'dan İslam dünyasına taşınan ideoloji, fikir ve felsefeleri etkisiyle beraber şöyle belirtmektedir:

Evrimecilik ve ilerlemecilikten eşitçilik, marksizm, sosyalizm, varoluşçuluk, pozitivizm ve modernizmi içeren diğer düşünce okullarına kadar son yüzyılda Batı'da egemen olan hemen tüm önemli ideoloji ve felsefeler İslam dünyasında kendine taraftar veya en azından sempatican bulmuştur. Bu taraftarlardan bazıları özellikle de son birkaç on yıl içerisinde bir din olarak İslam ile solcu Batı düşüncesi arasında bir sentez bile oluşturmaya çalışmıştır. Bu dönem boyunca solcu ideolojilerin pek çok unsuru Kur'an-ı Kerim, hadis ve klasik İslam düşüncesinin ifadeleri kılığında İslam dünyasına sokulmuştur. Hatta bazıları İslam dinini sol bir ideolojiye dönüştürmeye varan faaliyetlerde bulunmuştur (Nasr, 2013e:152).

Nasr'a göre İslam'ı, Batı sosyalizmi, marksizmi, egzistansiyalizmi, evrim teorisi ya da bu tür şeylerle bağdaştırma çabaları baştan yanlıştır. Çünkü bu teori ve 'izm'ler, İslamî ölçütler ışığında tam bir eleştiriye tabi tutulmadan kabul edilmekte. Bununla beraber, İslam bu fikir ve ideolojilerle bir bütün oluşturacakmış gibi eksik sayılmaktadır. İslam'ın bu kısmî olarak algılanması görüşü Nasr tarafından kabul edilebilir değildir. Nitekim ona göre bu sentez çabalarının gerçekçi olmadığını kanıtı, bir gün İslam sosyalizminin, ertesi gün liberalizm yahut bir başka Batı 'izm'inin moda oluşudur. Bu yapı, böyle bir yaklaşımın tuhafılık ve sığlığının kanıtıdır. Nasr'ın da belirttiği gibi, İslam'ı bütününden kavrayan birisi, onun asla bir başka ve değişmeyen düşünce sistemi karşısında sadece bir kusur giderici yahut gerektiğinde bir başvuru aracı sayılmasına razı olmayacağını bilir (Nasr, 1985:9). Bu durumu da belirttikten sonra; Nasr'ın modernizm ile İslam münasebetine dair diğer görüşlerinin açıklanmasına devam edelim.

Modern düşüncenin özelliği olan indirgemecilik, modernizmin İslamla karşılaşmasında onu etkilemiştir. Bunun neticelerinden biri, İslam'ı birçok kişinin zihninde onun sadece bir yönü olan şeriata indirgemek ve böylece onu, modern düşüncenin İslam kalesine yaptığı saldırıyı önleyecek fikrî silahlardan mahrum bırakmak olmuştur. Nasr'a göre şariat elbette ki İslam geleneğinin en temel yönlerinden biridir; zira o dinin dayandığı temeldir. Fakat modernizmin evrimcilik, akılcılık, varoluşçuluk, bilinemezlik vesaire biçimlerindeki fikrî meydan okumalarına ancak fikren karşı konulabilir. Onları ne fikren karşılamak mümkündür; ne de onları görmezden gelmek bir çözümdür (Nasr, 2007c:84). Nitekim Nasr (1985:25) bunu şöyle dile getirmektedir: "Ne yazık ki, bugüne dek İslam otoritelerinin diyalektik materyalizme verdikleri cevaplar, geleneksel (aklî)

bilimlerden değil de, naklî yahut dinî bilimlerden çıkarılmıştır. Şimdi, dinî mülahazalar ancak hâlihazırda imanı olanlara karşı öne sürülebilir. Kur'an'ın otoritesini kabul etmeyen birinin bir kanaatini red için Kur'an'dan ayet okumanın faydası nedir?"

İslam ve Müslümanlar, modernizm ile beraber ortaya çıkan ve Batı'dan gelen güçlü meydan okumaların etkisini bugün bile hissetmektedirler. İslam ile modernizmin meydan okumaları arasındaki gelişimi özet olarak tekrar belirtelim. Modernizmin Batı'dan gelen meydan okumaları başlangıçta askerî alanda olsa da; zamanla siyasî, sosyal, kültürel, ekonomik, bilimsel ve teknolojik alanlarla da etkisini sürdürmüştür. Bu durum, adına modern denilen yeni bir hayat ve zihniyet biçimi olarak müslümanlara nüfuz etmiş ve zamanla kapsamını genişletmiştir. Neticede bu durum, müslümanların dünyanın diğer geleneksel toplumlarında olduğu gibi, inanma ve yaşama biçiminden, üretim ve tüketim biçimine kadar diğer birçok alanda modern bir tarza doğru dönüşmelerini sağladı (Arslan, 2013:183). Modernizmin İslam'a karşı bu meydan okumalarının getirdiği olumsuz yapı, elbette telafi edilebilir. Bugüne kadar birçok düşünür ve yazar bu duruma farklı çözümler sunsa da Nasr'ın ve içinde bulunduğu geleneksel perspektif onlardan farklıdır. Diğer birçoklarından daha kuşatıcı olan bu çözüm üzerinde duralım.

Modernizmin İslam'a meydan okumalarına karşı Nasr'ın ortaya koyduğu çözüm yine geleneksel bir perspektiften ortaya çıkar. Nasr, İslam'ın içinden modernizme tepki olarak doğan; modernist, ihyacı (köktenci) ve mehdîyetçi hareketlerin İslam düşünce ve medeniyetinin tam bir yansımasına vakıf olmadıklarını belirtir. Dolayısıyla modern saldırılara karşı olumlu bir netice alınamayacağı savunur. Ona göre modernizmin meydan okumalarına karşı yegâne çözüm geleneksel İslam'ın içinden neşet eden gelenekselci perspektiftir. Onun belirttiğine (2013e:154) göre bu bakış, İslam dünyasının bazı sınırlı çevreleri dışında geçmişte görülmeyen bir biçimde entelektüel ve hatta toplumsal ve sanatsal olarak kendini göstermeye başlamıştır. Geleneksel bakış açısına sahip Müslüman düşünür ve yazarlar, Batı'nın birçok dilini kullanarak İslamî hakikatleri hem Batı'ya hem de Batı'da eğitim görmüş Müslüman çevreye anlatmaya çalışmaktadırlar. Nasr'a göre bu düşünür ve yazarlar, felsefî, bilimsel, iktisadî, sosyal, teknolojik ve diğer alanlardaki Batı'nın meydan okumalarına, İslam'ın gerçek entelektüel perspektifine

dayanarak cevap vermişlerdir. Bunu yaparken de İslam dünyasını etkilemiş olan Batı'nın çeşitli ideoloji ve düşünce okullarının gerçek köklerine kadar inmişlerdir. Nasr'a göre bu okul İslam dünya görüşü zeminine dayanarak, modern düşünce, bilim ve teknolojinin meydan okumalarına duygusal bir tepki düzeyinde değil, derin bir düzlemde karşılık vermeye çalışmıştır. Son olarak belirtmek gerekirse; Nasr'ın nazarında bu okul, İslam prensiplerini çağdaş insanın şartlarına uygulanabilecek biçimde yeniden yaşama döndürme vazifesinde önemli bir yere sahiptir (Nasr, 2013e:154-155).

İslam'ın modern düşünceyle başarılı bir şekilde karşılaşması ancak modern düşünce bütünüyle –kökleri ve dalları itibariyle- anlaşıldığında ve modernizmin İslam'a tevcih ettiği büyük problemlerin çözümü için tüm İslam geleneği yardıma çağrıldığında mümkün olacaktır(Nasr, 2007c:85). Modernizmin meydan okuyuşuna, İslam'ın fikrî ve manevî geleneği bütünüyle canlandırılarak ihya edilmedikçe cevap verilemeyecektir (Nasr, 2012:299).Bu vazifenin en temelinde İslam vahyinin kalbinde yer alan hikmet veya hakikatin yeniden diriltilmesi yatmaktadır. Bu hikmet, insan 'insan' olarak kaldığı ve teomorfik tabiatı ve beşerî varoluşun varlık sebebi olan kulluk vazifesi gereği O'na şahitlik ettiği müddetçe muteber olmaya devam edecektir (Nasr, 2007c:85).İslamî hikmet aynı zamanda, modern insanın Allah'ın bir *gerçeklik* olarak görüldüğü akideyi yeniden keşfetmesinde önemli bir rol oynayabilir. Bu akidenin kaybından dolayı modern dünya daha önce benzeri görülmemiş bir şüphecilğin ve göreceliğin içine düşülmüştür. Eğer İslam'ın muhafaza ettiği, Allah'ın mutlaklık ve aşkınlık öğretisini herkesin üzerinde anlaştığı bir şekilde tekrar diriltilebilirse bu durum telafi edilebilir (Nasr, 1995:25). Çünkü sekülerleşmiş ve anti gelenekselci güçlerin saldırılarının bir sonucu olarak dinin zahirî duvarında ortaya çıkan kimi çatlakların, ancak dinin manevî, derunî ve batınî veçheleri marifetiyle tamir edilebilir. İslam da bu kaidenin dışında değildir (Nasr, 2012:299). Netice olarak “bugün İslam âleminde hem gelenekçi hem de çağdaş dünya ile tam rabita halinde gerçek bir aydın tabaka (intelligentsia) oluşturulabilse, Batının duvarları yıkılabilir ve İslam düşüncesinin özü felçten korunabilir” (Nasr, 1985:17).

3. İSLAM FELSEFESİ VE MODERN DÜNYADA FELSEFE

Felsefe kelimesinin birçok kavramsal anlamı vardır. Farklı felsefi grupların her biri, kendilerine ait bir bakışla felsefeyi tanımlamış ve anlamlandırmışlardır. Biz de İbni Sina gibi büyük felsefe otoritelerinin yaptığı gibi felsefi konulara girmeden önce ‘felsefe’ kavramı üzerinde açıklama yaparak, Nasr’ın felsefe konusundaki fikirlerine açıklık getirmeliyiz.

Felsefe kelimesi etimolojik olarak incelemeye tabi tutulursa; ilk kez Sokrates’in kullandığı *philosophia* kelimesine dayandığı söylenebilir. *Philosophia* kelimesi Yunanca’da ‘philo’ ve ‘sophia’ kelimelerinden türetilmiş bir kelimedir. ‘Philo’ kelimesi sevmek anlamında; ‘sophia’ kelimesi ise bilgi ve hikmet anlamındadır. Dolayısıyla *philosophia*, bilgi ve hikmet sevgisi anlamına gelir. Bununla ilgilenen kişiye ise, bilgi ve hikmeti seven anlamında ‘philosophos’ denilmiştir. Felsefe kelimesi de *philosophia* kelimesinin Arapça şekli olan *feylesof* (filozof) kelimesinden türemiştir (Gareviyan, 2013:26-27). Felsefeye yönelik bu geleneksel tanımlama ile felsefenin hikmetle alakalı olduğu görülebilir. Nitekim ilerideki açıklamalarda da görüleceği gibi, Nasr da felsefeyi hikmet ile ilişkilendirir.

Felsefe terimi İslam gibi geleneksel dünyada, bugünün modern dünyasında hâkim olan felsefe anlayışından tamamen farklı bir tanımlama ve yapıya sahiptir. Nasr’a göre bugün Batı’daki felsefe anlayışı profan felsefeyi yansıtır; yani insanın eşyaya dair nihaî bilgiye kendi rasyonel ve duygusal melekelerini kullanıp hem lûtfun sudurundan hem de İlahî Akıl’ın nurundan tamamen kopuk olarak ulaşma teşebbüsüdür. Böyle bir felsefe anlayışı İslam’daki felsefe anlayışından köklü olarak farklılık arzeder. Böyle bir anlayışın tersi olan geleneksel felsefe ise; insanın sürekli olarak İlahî Akıl nuruyla aydınlandığı, geleneksel yapının sağladığı lûtf ile hatadan korunduğu, şüpheden çok kesinliğe dayanan bir felsefedir. Bu açıdan İslamî bir felsefe, sınırlandırılmaz ufuklara sahip, daima dinî hakikatlerle alakalı olmasının yanında, sıkça *ışrak* (aydınlanma) ve *irfan* ile iç içe olan bir felsefedir (Chittick, 2012:120). Nitekim Nasr’ın bahsettiği bu hakikat bilgisi, Molla Sadra’nın felsefe tanımında da görülmektedir. Molla Sadra felsefeyi şöyle tanımlamaktadır: “Felsefe, insanın gücü nisbetinde, varlıkların hakikatini var oldukları şekilde tanıma; taklit ve

tahminle değil, kanıtlarla tahkik ederek bu varlıkların varlığına hükmetme sonunda kemale erme arayışı ve insanın nefsinin tekâmül etmesidir. Başka bir ifadeyle insanın gücü nisbetinde, yüce Allah'a dönüş amacıyla kâinatı akılla tanzim etmesidir” (Molla Sadra, akt. Yesribî, 2010:18; Chittick, 2012:125). Bu tanım, Nasr'ın üzerinde durduğu felsefenin geleneksel tanımını yansıtır.

Geleneksel felsefe, İslam felsefenin de faydalandığı diğer geleneksel felsefeleri de içine almaktadır. Fakat Nasr'ın geleneksel felsefe olarak üzerinde durduğu asıl felsefe, İslam felsefesidir. Gerek İslam felsefesi olsun gerekse diğer geleneksel felsefeler olsun, hikmetle iç içe bir yapıya sahip olmuşlardır. Nasr, bunu şu cümlelerinde açıkça ifade etmektedir:

Geleneksel felsefe, İslam felsefecileri özellikle de sonraki dönemdekiler için daima dinin hakikatlerinin entelektüel ve rasyonel söylem dilinde ifade edildiği bir tarzda gerçekleşmiştir. Geleneksel felsefe tarafından ulaşılan hakikat, *hukemâ* için ilahî bir isim olup bu sebeple vahyedilen tüm hakikatlerin kaynağı olan el-Hakk'ın bir veçhesidir. Philo için olduğu gibi Müslüman *hukemâ* için de felsefe aslen vahyedilen hakikatin bir biçimidir; 'Filozofların Babası' (Ebu'l Hukemâ) olarak isimlendirilen ve onlar tarafından İdris (a.s.) ile özdeşleştirilen Hermes'in¹⁴ ismiyle bağlantılıdır ve vahiyle yakından ilişkilidir. Felsefe zincirinin kadim bir peygamber ile özdeşleştirilmesi, İslam'daki felsefe kavramının derin bir yönünü gözler önüne serer (Chittick, 2012:122).

Nasr'ın üzerinde durduğu İslam felsefesi, aynı zamanda onun benimsediği felsefe anlayışının ta kendisidir. Yukarıdaki pasajdan alıntıladığımız Nasr'ın açıklamalarını genişletmemiz gerekirse; İslam geleneğinde İslam felsefesinin Hikmet ile özdeşleştirildiğini ifade etmemiz gerekecektir. Nasr'ın da ifade edip belirttiği gibi (Chittick, 2012:123), Hikmet'i anlamak için Kur'an ve Hz. Peygamber'in (s.a.a.) sözlerine başvuruda bulunmamız gerekecektir.

Hikmet, Kur'an-ı Kerim'de birkaç yerde zikredilmiştir. Bunlar arasında en fazla dile getirilen şu ayettir: “Allah hikmeti dilediğine verir. Hikmet verilen kimseye çok hayır verilmiştir. Bunu ancak sağduyu sahipleri düşünüp anlar(lar).”¹⁵ Hikmet ayrıca şu hadis-i şeriflerde de görülür: “Hikmeti öğrenmek üzerimize vaciptir: hikmette hayır vardır” ve “Ahmaklara hikmetten bahsetmeyiniz”(Chittick,

¹⁴ Nasr'ın belirttiğine göre Hermes olarak isimlendirilen kişi, eski Yunan ve Mısır medeniyetindeki hikmetin kaynağı olarak da belirtilir. Nitekim Yunan ve Mısır'dan İslam dünyasına taşınan hikmet, bu şahsın ortaya koyduğu hikmettir. Müslüman dünyada Hz. İdris ile özdeşleştirilerek tanınan bu kişi, Eski İran'da Huşeng, Mısırlılar ve Yahudilerce Tat (Thoth) olarak da bilinir (Nasr, 1388:61). Ayrıntılı bilgi için bkz. Nasr, **Maârif-i İslamî der Cihan-i Muasır**, İntişarat-i İlmi ve Ferhengi, Tahran 1388

¹⁵ Bakara Suresi, 269. ayet

2012:123). Unutmamak gerekir ki el-Hakim (hikmet sahibi) Allah'ın isimlerinden birisidir ve aynı zamanda Kur'an'ın isimleri arasında yer almaktadır (Nasr, 2011b:52). Bunlar hikmetin İslam nazarındaki önemini de belirtir. Nasr'ın ifadesiyle yukarıdaki ayet ve hadislerde geçen *hikmet*, İslam tarihi boyunca genelde aklî ilimlerle (el-ulumul-akliyye) ve özelde ise geleneksel felsefeyle bir tutulmuştur. Burada İslam felsefecilerinin felsefe tanımlamalarından birkaçını aktarmamız, bu meselenin açıklanmasına yardımcı olacaktır. Meşşâî felsefe üstadı İbni Sinâ, hikmeti tanımlarken şöyle der: “Hikmet, eşyanın kavramlaştırılması ve teorik ve pratik hakikatlerin insan kabiliyeti ölçüsünce değerlendirilmesi yoluyla insan ruhunun kemalidir” (Chittick, 2012:123-126). Buna benzer bir açıklamayı da İslam felsefesinde çok önemli yere sahip İhvânü's Safâ yapar: “Felsefenin başı ilim aşkıdır; ortası insanın kabiliyeti mesabesince eşyanın hakikatinin ilmidir; sonu ise bu ilme uygun söz ve eylemdir.” Bu tanımlamaların yanında İşrakî ekol ve kurucusu Sühreverdî'nin felsefeyi, vahyin ezoterik boyutu olan tasavvufla da ilişkilendirdiğini de belirtelim. Bu tanımlamalara ek olarak; İslam felsefesi ve entelektüelitesinin geniş bir sentezini yapan Molla Sadra'nın felsefe üzerine yapmış olduğu yukarıdaki tanımlama, ondan öncekilerin çoğunu kucaklayan bir tamlık ve sentez niteliğindedir (Chittick, 2012:123-126). Bu tanımlamalar, ayet ve hadisler, felsefenin hikmetle alakalı olduğunun en açık delilleridir. Nitekim Nasr da felsefenin önemini bunlara dayandırmaktadır. Aynı zamanda bu deliller, Nasr'ın felsefeye neden bu kadar önem verdiği de bir göstergesidir.

Nasr'a göre felsefenin özü, İslam tarihinin sonraki dönemlerinde İslamî bir biçimdeki rasyonel bir düşünce sisteminden; marifet ve aydınlanmayla yakından ilişkili ezoterizmin bir şubesine dönüşmüştür (Chittick, 2012:129). Bu durum tasavvufla felsefenin ilişkisini akla getirmektedir. Bilindiği üzere İslam tarihinde, filozoflarla arifler (mutasavvıflar) karşıt olarak görülmüş ve böyle tanıtılmıştır. Fakat ariflerin ve filozofların sözleri üzerinde yeteri kadar inceleme yapıldığında konunun öyle olmadığı anlaşılır. Farabi, İbni Sina gibi İslam dünyasının büyük filozoflarının eserlerine müracaat edildiğinde, bu şahsiyetlerin en önemli felsefi konulara değindiği gibi irfanî konulara da değindiği görülecektir. Bu durum İslam dünyasının büyük arifleri için de aynı şekilde söz konusudur. Nitekim bu büyük arifler, sülûkun en

yüksek makamlarına varmaları ile birlikte, akla yabancı olmayarak kendi eserlerinde en temel felsefî konulara da değinmişlerdir (Dinanî, 2008:33¹⁶).

Nasr'ın nazarında felsefenin, başta tasavvuf-irfan olmak üzere İslam'ın diğer ilmi ve manevî sistemleriyle ne kadar ilişkili olduğunu anlamak için, İslam'ın en büyük ilmi şahsiyetlerin özelliklerine bakmak yeterli olacaktır. İslam ilimlerinin tasnif edildiği dönemdeki İslam'ın büyük âlimlerine bakıldığında, onların hem klasik manada *âlim* olduğu hem de *filozof* olduğu görülecektir. Başta İbni Sina ve Farabi olmak üzere el-Birunî ve Zekeriyya er-Razi gibi şahsiyetler hem önemli filozoflar hem İslamî ilimlerin önemli şahsiyetleridirler. Bu açıdan bakıldığında İslam âlimlerinin çoğu filozof-âlim olarak isimlendirilebilecek Müslüman bilgelere (Chittick, 2012:129; Nasr, 2011b:49-50). İslam geleneğinin bugüne kadar canlı olarak sürmesi neticesinde, bahsettiğimiz filozof-âlim örneği gösterecek İslam âlimleri günümüzde bile yetişmektedir. Nasr'ın geleneksel üstadları arasında adını zikrettiği Allame Muhammed Hüseyin Tabatabaî, Nasr'a göre bunlardan en önemli olanlarından. Vefat tarihi 1982 olan bu şahsiyet, Nasr'ın ifadesiyle zamanının en büyük âlim ve filozofların başında gelmektedir. Bu İslam âlimi, yine Nasr'ın ifadesiyle hem el-Mizan Tefsiri gibi yüzyılın en önemli Kur'an tefsirinin yazarı, hem de Molla Sadra felsefesinin en önemli yorumcuları arasında yer almaktadır (Nasr, 2007:58). Kindî'den Allame Tabatabaî gibi filozoflara kadar bütün İslam filozofları, Kur'an ve İslam Peygamberi'nin (s.a.a.) sünnetinin hâkim olduğu bir evrende yaşadılar. Bu filozofların hemen hepsi İslam hukukuna ya da şeriata uygun bir hayat sürdürdüler ve yetişkinlik dönemlerinin her gününde namazda Kâbe'ye yöneldiler (Nasr, 2011b:49). Bu durum onların filozof-âlim kişiliklerinin ne kadar iç içe olduğunun göstergeleridir.

Nasr'a göre 'bizim felsefemiz' gibi tabirler yanlış kullanılan bir tabirdir. Çünkü felsefe hikmete bakış şekli veya hikmeti arayış şeklidir. Bu 'benim' veya 'bizim' olamaz. Nitekim hiçbir gelenekçi Arap veya İranlı düşünür böyle bir ifade kullanmamıştır. İslam felsefesine emek harcamış olan Müslümanlar için felsefe her

¹⁶ Dinanî de Nasr gibi geleneksel felsefe ve irfan eğitiminden geçmiş, bugün İran'ın en önemli felsefe ve irfan akademisyenleri arasındadır. Nasr'ın İran'daki geleneksel felsefe ve irfan eğitimini beraber aldığı Dinanî'nin alıntı yaptığımız bu eseri, tasavvuf ile felsefenin ne kadar iç içe olduğunu gözler önüne seren Türkiye'deki en önemli eserler arasında zikredilebilir. Nasr'ın da üzerinde durmak istediği felsefe ve irfan (tasavvuf) ilişkisini anlamak için bu eser önemli bir yere sahiptir.

zaman *el-felsefe* yahut *el-hikmet* olmuştur. Bu, gerçeğe bir bakış şeklidir ki; bireysel nizamı aşmakta ve Hakk'ın (el-Hakk) kendisinden kaynaklanmaktadır (Nasr, 1985:48). Nasr'ın üzerinde durup belirttiği bu yapı, Guenon'un ifadelerinde gayet sade ve açık görülmektedir: “Geleneksel bir uygarlıkta, bir insanın, bir düşüncenin mahiyetini kendine mal etmeye kalkışması neredeyse akıl almaz bir şeydir...Eğer bir düşünce doğruysa, bu düşünce onu anlayabilen herkese eşit şekilde ait olur” (Guenon, 1999:92). Bu durum Nasr'ın felsefeye yüklediği bireysel durumları aşan bir yapıdan kaynaklanmaktadır. Nasr, felsefeyi tamamen Gelenek'e bağlar. Bu nedenle onun nazarında felsefe, İslam'ın *hikmet-i ledüniyye* diye tarif ettiği Gelenek'i arayan bir çabadır. Bu nedenle de Doğu'da ve Batı'da felsefeye farklı anlamlar yüklenmesi yanlıştır. Bu durum Nasr'ın şu ifadelerinde görülmektedir:

Doğu ve Batı geleneklerinde 'felsefe' terimine farklı anlamlar yüklenmektedir. Ne var ki Batının *philosophia perennis*'i olsun, Hinduizm'in *sanatana dharma*'sı olsun, İslam'ın *hikmet-i ledüniyye*'si olsun hepsi de temelde bütün hak felsefelerinin aradığı *hikmet*'in(*sophia*) mahiyeti konusunda köklü bir anlaşma, bir uyum içindedir. Zaten Doğu ile Batı işte sadece bu hikmetin kucagında birleşebilir (Nasr, 1985:58).

Doğu felsefesi olarak belirtilen felsefe, Gelenek'ten neşet etmiş bir felsefedir. Nasr'ın belirttiği gibi Doğu felsefesi, vahiyden, ilhamdan ya da sistemi türeten gelenekten hiç ayrılmaz (Nasr, 1985:63). Bununla beraber Doğu felsefesi diye adlandırılan düşüncelerin doğmasında ve yaşamasında –modern Batı felsefesindeki durumun aksine- dinin ve manevî kavrama yöntemlerinin vazgeçilmez rolleri vardır (Nasr, 1985:64). Bu nedenle Doğu felsefesi, özellikle İslam felsefesi tamamen dinî bir nitelik taşır. Nasr'ın İslam felsefesini modern dünyada yaymaya çalışmasının nedeni de işte bu ilahî özellikten kaynaklanmaktadır. Bu noktada İslam felsefesinin temelleri ve özellikleri üzerinde biraz daha açıklama yapılması gerekmektedir.

Nasr'ın da belirttiği gibi, İslam felsefesi geleneği köklü bir şekilde Kur'anî vahyin dünya görüşüne dayanır. Sadece ahlakın değil bilginin de kaynağı olan nübüvvet ya da vahyin bir realite olarak kabul edildiği bir evrende işlev görür. Nasr'ın da ifade ettiği gibi, bu nedenle Henry Corbin¹⁷ İslam felsefesine çok haklı

¹⁷ Henry Corbin ile Nasr arasında İslam'ın manevi yönünün özüne ilişkin derin bir görüş birliği vardır. Bunu Henry Corbin'in (2013:19) kendi ifadelerinden anlıyoruz.

olarak ‘nebevî felsefe’¹⁸ adını vermektedir (Nasr, 2011a:34-35; 2011b:50). Hz. İdris’e Ebu’l Hukemâ (filozofların babası) demek suretiyle onun felsefenin ilk kaynağı olarak kabul edilmesi de felsefenin nebevî yönünü yansıtan gerçekler arasında görülebilir. Bu delil ve durumlar Müslüman filozofların felsefe ile vahiy arasında nasıl bir ilişki tasavvur ettiklerine işaret etmektedir (Nasr, 1388:61; 2011b:52).

On iki asırlık bir geleneğe sahip ve günümüzde de hala canlılığını koruyan İslam felsefesi, İslamî olan tüm diğer şeyler gibi esaslı bir şekilde Kur’an ve Hadis’e dayanmaktadır (Nasr, 2011b:49; 2013e:179). İslam felsefesi, Müslümanlar tarafından ortaya konulan bir felsefe olmasına ek olarak; ilhamını, ilkelerini ve ilgilendiği sorunların çoğunu İslam vahyî kaynaklarından almış olması dolayısıyla İslamî bir felsefedir (Nasr, 2011b:49). Kur’an’ın ve Hz. Peygamberin hadislerinin birçok batınî özelliğe sahip olması, İslam felsefi düşüncesinin temellerinin oluşmasında çok önemli bir yere sahiptir. Bununla beraber hakikat ‘doğru olan anlam’ olarak düşünüldüğünde; hakikatin ilahî vahyin özü olarak görülmesi de göz önünde bulundurulmalıdır. İslam felsefesini hakikati arayış çabası olarak düşünülmesi bu Kur’anî temeli daha da aşıkarak kılmaktadır (Corbin, 2013:21-49). Şunun da altı çizilmelidir ki, İslamî bakış açısıyla kişi, duyular yoluyla, hayal yetisi yoluyla ve birkaç faaliyet seviyesi olan akıl yoluyla bilgi edinebildiği gibi; Kur’an’da sıkça ifade edilen kalb-bilgisi yoluyla ve nihayet kalp gözüyle (aynu’l-kalb) akletmenin karşılığı olan vahiy yoluyla bilebilir. Allah sözünün nihai vahyi olan Kur’an, ilke olarak bilginin hepsini içerir. Çünkü o, bilene dair diğer tarzlar tarafından hiyerarşik bir şekilde takip edilen usuller ve kaynaklar hiyerarşisinin zirvesinde durur (Nasr, 2012d:12). Bu nedenlerle İslam âleminde felsefe diğer geleneksel âlemlerde olduğu gibi daima din ile elele olmuş; bu âlemlerde felsefe daima hikmet olarak anlaşılmış ve hiçbir zaman İslam felsefesi Allah’ın Kur’an-ı Kerim’de vahyettiği hakikatlere zıt bir şey olarak görülmemiştir. Çünkü Müslümanlar için Kur’an-ı Kerim Allah kelamı olup ilk kaynaktır; ikinci kaynak da hadistir (Nasr, 2013e:179).

¹⁸“Nebevî felsefe” ilk kez Henry Corbin ve Nasr tarafından kullanılmıştır. Bkz. Nasr, “İslam Felsefesinin Kaynakları ve İlham Veren Unsurlar Olarak Kur’an ve Hadis”, S. Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman (Ed.), **İslam Felsefesi Tarihi I**, Açılım Kitap, İstanbul 2011, s.60, 3 nolu dipnot.

İslam felsefesi Nasr'ın nazarında, Arap, Fars ve sonrada Türk, Hindu ve Malay vd. müslümanlarca meydana getirilmiş olan ve bir yere kadar, Yunan felsefesinin yanında karşılıklı etkileşim yoluyla Hristiyan ve Yahudi felsefesinden de etkilenmiş olan bir felsefedir. Fakat yine de, İslam felsefesi, Kur'an vahyinin hüküm sürdüğü ve İlahî Prensipten *Bir* olarak tezahür ettiği bir evrende faaliyet gösteren bir felsefedir (Nasr, 2011a:36). İslam felsefesi, diğer geleneklerle etkileşim içine girmiştir, çünkü İslam geleneğinde söylenen her zaman söyleyeni önceler (Nasr, 2012d:12). Nitekim Hz.Ali (a.s.)'nin "Söyleyene değil, söylenene bak" sözü bunun en açık delillerindendir (Nasr, 2007:7).

Modern dünyanın seküler bir yapı içinde olması ve özellikle Batı'nın İslam'a karşı bir önyargı barındırması neticesinde; İslam felsefesi Batı'da, İslam dininden soyutlanarak Arap felsefesi olarak adlandırılmıştır (Nasr, 2011a:30). Nasr bu konuya ciddi şekilde karşı çıkmaktadır. Nasr'a (2011a:36) göre İslam felsefesi, birçok nedenden dolayı Arap felsefesi değildir. Bunun en önemli nedeni yukarıda birçok kere belirtilen, İslam felsefesinin vahyî bir özellik barındırmasıdır. Diğer bir neden, İslam felsefecilerinin tümü Müslümandır ve hemen hepsi şeriatın kurallarına itaat eden dindar kimselerdir. Örneğin Batı'da rasyonalizmle özdeşleştirilen İbni Rüşd, Kurtuba'nın önde gelen dini otoritelerinden biridir. Diğer bir örnek Molla Sadra'dır; ki o, yedi kez yaya olarak Mekke'ye gitmiş ve yedinci yolculuğu esnasında vefat etmiştir (Nasr, 2011a:35; 2011b:50). Buna ek olarak, İslam felsefecilerinin tümü Müslüman olmasıyla beraber; Arap, Fars ve Türk vs. kimliklerine de sahiptirler (Nasr, 2011a:36).

Nasr'ın belirttiğine göre; felsefe ya da hikmet, geçirdiği dönüşümün ve icra ettiği rolün bir sonucu olarak varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Günümüzde birçok İslam toplumunda canlılığını kaybetse de, İran ve civar topraklarda canlı bir entelektüel gelenek olarak hala devam etmektedir (Chittick, 2012:133; Nasr, 2011a:30).

Yukarıda aktarılan deliller açıkça göstermektedir ki, İslam felsefesi tamamen İslamî bir temel üzerine kurulmuştur. Diğer geleneklerden faydalanılması İslam'ın hikmet anlayışına ters düşmemektedir. Nasr'ın genel olarak üzerinde durmak istediği mevzunun da bu olduğu söylenebilir. İslam felsefesine dair Nasr'ın açıklamaları

elbette bunlarla sınırlı değildir. Lakin yukarıdaki açıklamalar, onun felsefeye bakışının İslamî bir nitelikte olduğunu ve modern dünyada felsefeye yüklenen profan niteliğe de karşı çıktığını göstermektedir. Bu nedenle Nasr'ın modern felsefeye dair düşüncelerine bakılmalı ve modernizmin geleneksel felsefelerden farklı bir felsefi yapı ortaya çıkardığının belirtilmesi gerekmektedir.

Guenon şöyle (1999:95) demektedir: “Üstün bir bilgi var olduğu sürece, ona benzer hiçbir şey boy gösteremezdi; çünkü felsefe hiç olmazsa bilmediği ve inkâr da edemediği şeye saygılı davranıyordu. Fakat bu üstün bilgi kaybolunca, gerçek durumuna tekabül eden inkârı, çok geçmeden bir kuram haline getirildi. İşte bütün modern felsefe buradan çıkmıştır”. Guenon'un bu ifadeleri felsefenin Batı'daki seyrini gayet açık şekilde özetlemektedir. Nitekim Nasr da aynı hakikati belirtir. Batı felsefesi Nasr'a göre ortaçağ Hıristiyan medeniyetinin geleneksel dünya görüşünün inkârından doğmuştur. Batı uygarlığına özgü olan bu felsefe vahiyden bağımsız; akıl ve duyu tecrübesine dayanmaktadır (Nasr, 2013e:181). Batı'ya özgü olan bu felsefe son asra kadar İslam dünyasında bir emsale sahip değildir.

Bugün Batı'daki felsefe anlayışı Nasr'ın nazarında profan felsefeyi yansıtır. Bugün modern felsefe, insanın eşyaya dair nihaî bilgiye kendi rasyonel ve duygusal melekelerini kullanıp hem lütfun sudurundan hem de İlahî Akıl'ın nurundan tamamen kopuk olarak ulaşma teşebbüsüdür (Chittick, 2012:120). Batı'daki felsefenin bu durumu, Rönesans ve on yedinci asırdan sonra ortaya çıkmıştır. Bu tarihlerden önce Batı'daki felsefe, Hıristiyan medeniyetinin egemenliği altında olduğu için teolojiyle ve vahyin ortaya koyduğu meselelerle yakından ilgiliydi. Bu durumdaki felsefe, dini mesajın derin anlamını ve Hıristiyanlık dininin gerçekliğini izah etmeye çalışmaktaydı (Nasr, 2013e:179). Fakat modern dönemle Batı'daki felsefe, önce dinden koparak tecrübî ve doğal bilimlerle birleşmiş; sonra da dini hakikatlerin yerini almaya çalışan birçok düşünce tarzı geliştirmiştir. Bugün dünyada görülen etikten siyasete, ontolojiden epistemolojiye kadar her şeyin teoloji, hikmet ve dinden uzaklaşarak dine rakip olmasının temeli, felsefenin bu modern dönüşümünde yatmaktadır (Nasr, 2013e:180). On yedinci yüzyıla gelindiğinde felsefe ile teolojinin özellikle Hıristiyan dini bilgiler arasındaki bağı reddeden ve hümanizm, rasyonalizm ve Rönesans'ın diğer düşüncelerine dayanan bir felsefe ortaya çıkmıştır (Nasr, 2013e:181). On dokuzuncu asırda felsefe, ideoloji fikrinin

ortaya çıkmasıyla beraber kendini tamamen dinin yerine ikame etmeye çalışmıştır. Nasr'a göre ideoloji terimi, birçok çevrede geleneksel dinin yerini almış seküler ve din karşıtı bir şeydir (Nasr, 2013e:180). Neticede dinin sahnedan çekilmesiyle beraber meydana gelen boşluk, modern felsefe okulları tarafından doldurulmuştur (Nasr, 2013e:180).

Bu dönüşümden dolayı Nasr'a göre modernizmin tabiatını anlamak için felsefenin Batı medeniyetindeki öneminin iyi kavranılması gerekiyor. Bu anlaşılardan bilimde, sanatta, siyasette, ekonomide, toplumsal gerçekliklerde veya özel hayatta vuku bulan modern fenomenleri anlamak zordur (Nasr, 2013e:180).

Batı'daki rasyonalist felsefe Doğu felsefesinden farklıdır. Doğu felsefesi vahiyden, ilhamdan ya da sistemi türeten gelenekten ayrılmadığı için Batı felsefesi ile eş tutulamaz ve aynı kategoriye indirgenemez. Felsefe Doğu'da manevî tecrübeye bağlı idrak olarak kabul edilirken, Batı'da manevî tecrübeden tamamen kopuk bir aklı örgü olarak görülmektedir (Nasr, 1985:63). Doğu felsefesi diye adlandırılan düşüncelerin doğmasında ve yaşamasında –modern Batı felsefesindeki durumun aksine- dinin ve manevî kavrama yöntemlerinin vazgeçilmez rolleri varken (Nasr, 1985:64); bugün Batı'da felsefe, manevî ve ruhsal bir tecrübe olma kimliğinden tamamen uzaklaştırılmıştır (Nasr, 1985:76). Bununla beraber, insanın benliğini değiştirmeyen, varlığına katılmayan bir zihinsel faaliyet, bir disiplin anlamındaki bu felsefe, Doğu geleneklerinin bütün önemli mekteplerinde anlamsız, boş ve tehlikeli addedilmektedir. Ayrıca Doğu geleneklerinde görülen, bilgi sahibinin benliğini etkileyip değiştiren bilgilerin gerçek bilgi olarak kabul edilmesi, modern felsefede görülmez (Nasr, 1985:76).

Felsefenin Batı'daki dillerin çoğunda bugünkü anlamına bakılacak olursa, Batı'da felsefenin mantıkla ve mantığın uygulamalarıyla neredeyse eş anlamlı sayıldığı görülür (Nasr, 1985:59; 2011a:31). Batı'daki bu felsefe, modernizm dönüştürülmeden önce vahiy ve ilahiyat ile ya da entelektüel sezgi ile birlikte yürütülmüş olsa da; daha sonra İngiliz ampirisizminde olduğu gibi, sadece duyuların verilerini analiz edip incelemeye ve uygulamaya koyma amacının hizmetine verilmiştir (Nasr, 1985:60). Tüm bu nedenlerden dolayı da, bir scientia sacra-kutsal

bilim olan metafizik ile tamamen insanî bir zihin faaliyeti olan felsefe arasındaki temel fark da gözden kaçırılmış ve kaybedilmiştir (Nasr, 1985:60).

Nasr'ın nazarında modern felsefenin babası modern düşüncedir. Descartes ile başlayan modern düşünce, insanın gerçekliğin ölçüsü yapılmasıyla insan-merkezci bir yapı olmuştur. Descartes, 'Düşünüyorum, o halde varım' (*cogito ergo sum*), demekle kendi sınır benliğini varoluşun ölçüsü olarak saymıştır. Fakat Descartes'e kadar beşerî varoluşu ve gerçekliğin değişik düzeylerini belirleyen, Allah'ın Varlığı olmuştur. Dolayısıyla Descartesçi akılcılık ile bireysel insan varlığı Batı düşüncesinin ana eğilimi olmuştur(Nasr, 2007c:74). Nasr'a göre modern düşüncenin ilk temel özelliği onun bu antropomorfik (insanbiçimci) tabiatıdır. Bu düşünce insanın üzerinde herhangi bir yüksek ilke tanımamaktadır (Nasr, 2007c:72). Bundan dolayı modern düşünce seküler bir tabiata sahiptir. Bu yapısı ile de İslam düşüncesinin ilkeleriyle taban tabana zıttır; tıpkı bunların kaynağı olan modern insan anlayışının İslam'ın insan anlayışına zıt olması gibi (Nasr, 2007c:79). Modern düşüncenin özelliklerine bununla alakalı bir başka ciddi özellikler daha eklenmelidir. O da şudur ki, modern düşünce kutsallık anlayışından mahrumdur (Nasr, 2007c:84).

Modern düşünceye dair Nasr'ın üzerinde durduğu bir diğer özellik evrim kuramıdır. Nasr, modern dünyadaki yaygınlığından ve ondan etkilenen Müslümanların dinî düşünceleri ve hayatı üzerindeki ölümcül etkisinden dolayı evrim kuramı üzerinde ciddi şekilde durmaktadır. Modern düşüncenin en zararlı özelliği olan evrim kuramı, Batı'da dine zarar veren en büyük etkidir. Nasr'ın belirttiğine göre bu kuram, bir biyolojik, zoolojik veya paleontolojik bir hipotez olarak görülmemiş; bilakis doğrulanmış bilimsel bir gerçek olarak etrafta kabul görmüştür. Üstelik bu kuram, astrofizikten sanat tarihine kadar birçok ilgisiz alanda bir düşünüş tarzı haline almıştır (Nasr, 2007c:80). Nasr'ın nazarında evrim kuramı, bir bilim değil; bir bilim-kurgudur, hatta bir tür oyundur (Nasr, 2007c:81). Nasr'ın (2007c:81) tabiriyle evrimcilik, "insanın Allah-u Teâlâ'nın Kendi mahlûkatı üzerindeki hâkimiyetine son vermesi ve beşerî olan üzerinde herhangi bir ilke tanımaması neticesinde oluşturduğu boşluğu doldurmak üzere öne sürülmüş ümitsiz bir çabadır".

Neticede modern felsefeler, genelde muhakeme ve tecrübî bilgiler yoluyla kapsamlı bir sistem oluşturmak isteyen bireysel filozofların çabalarının bir sonucu

olarak ortaya çıkmıştır. Bu sistemler (felsefeler) belli süre sonra yeni bir zihni yapı kurmak isteyen başka bir filozof tarafından eleştiriye uğrar (Nasr, 2013e:214). Nasr'a göre bunlar modernizmin ve modern dünya görüşünün büyük yaratıcıları ve tanımlayıcılarıdır (Nasr, 2013e:214).

Son olarak şunları belirtelim: Modernizm ile beraber modern düşünce Batı'dan farklı olarak dünyadaki diğer geleneksel yapılara kadar nüfuz etmeye başlamıştır. Bu medeniyetlerin arasında İslam medeniyeti de vardır. Neticede İslam dünyasında yaşayan Müslüman düşünürler de modern Avrupa düşüncesinden etkilenmiştir (Nasr, 2013e:182). Bundan dolayı bugün modern dünyanın etkilerine maruz kalmış insanların çoğu, hem Doğuyu ve hem de Batıyı iki ayrı kutup ve eğilim olarak içlerinde yaşatmaktadır(Nasr, 1985:79). Bu nedenle modern düşüncenin (modern Batı düşüncesinin) tanınması Nasr'a göre oldukça elzemdir. Özellikle İslamî bir bakış açısıyla Batı düşünce tarihinin ve içerdiği fikirlerin eleştirel bir tahlilinin yapılması zorunludur (Nasr, 2013e:214). Bu bakımdan derinliğine bir karşılaştırmalı inceleme, bugün modern dünyayı ortaya çıkaran yanlışlıkları silebilir. Böylelikle insanın çağdaş dünyada tamamen unutulmuş değişmez varlık sebebinin adeta yeniden keşfedebilir; çağdaş dünyaya musallat olan görüş yanlışları düzeltilebilir (Nasr, 1985:79). Eğer karşılaştırmalı felsefe çalışmaları ile İslam felsefesinin önem ve değeri anlaşılabilirse, geleneksel yapı modern felsefenin yıkıcı etkisinden de kurtulabilir.

4. GELENEKSEL BİLİM VE MODERN BİLİM

Gerçeklik psişe-beden alanının ötesindedir, ama aynı zamanda o alanı kuşatır. İnsan gerçekliği kuşatmak anlamında kavrayamaz, çünkü hiçbir şey sonsuz olanı kuşatamaz. Fakat gerçeklik, varlığımızın merkezindeki İlahî fikrî kuvve olan manevî akılla bilinebilir. Nihâî gerçeklik mutlak ve sonsuzdur, yüce İyî'dir ve bütün iyilerin kaynağıdır. Gerçeklik Varlık-Ötesi'dir, ama aynı zamanda, kozmik hiyerarşinin ve evrensel varoluş mertebelerinin kaynağı olan varlığı oluşturur. Buna karşılık modern bilime göre gerçeklik, kişinin böyle bir kategoriden hâlâ hissettiği oranda, deneysel olarak doğrulanabilen şeydir. Deneysel olarak doğrulanabilir olanın ötesinde olan her şey 'bilimsel olarak' incelenemez veya bilinemez. Dar anlamda konuşacak olursak, böyle bir şey bilimsel öneme dahi sahip olamaz. Hangi açıdan bakarsak bakalım o, yoktur (Nasr, 2013b:323).

Nasr'a ait olan bu paragraf, başlangıçta bir arifin irfanî cümlelerini anımsatsa da aslında onun bilime dair düşünderlerinin özünü anlatır. Nasr, bilimler konusunda

da geleneksel ve modern ayrımına gider ve geleneksel bilim ile modern bilim farkının gerçekliğe bakıştaki farklılıktan kaynaklandığını düşünmektedir.

Nasr'a göre geniş anlamıyla bilim, Arapça *el-ilm* terimine, Latince *scientia* terimine tekabül eden; Tanrı'nın dünya hakkındaki ve insanın da Tanrı hakkındaki bilgisini de kapsayacak şekilde tüm bilgi sistemlerini içine alan terimdir. Hatta bu mana *el-ilm* terimi, *el-ulûmun nakliyye* olarak bilinen dinî ilimleri bile kapsamaktadır(Nasr, 2007b:216). Bununla beraber Nasr'a göre İngilizce'deki *science/bilim* terimi, tabii dünyayı belli bir bilme biçimine delalet eder. Bu bilme biçimi deneyci ve akılcı yöntemlere dayanmasının yanında, başka bilme biçimlerini de kesinlikle dışlamaktadır (Nasr, 2013b:320). Burada şunun da belirtilmesi gerekiyor: Nasr, eserlerinin büyük çoğunluğunu İngilizce olarak kaleme aldığı için Çin bilimi, Hint bilimi, İslam bilimi veya Budist bilimi gibi geleneksel ilimleri belirtirken de *science/bilim* kavramını kullanır. Çünkü *scientia* 'dan/*bilmek*'ten türemiş olan *science/bilim* kavramını pozitivist, faydacı, deneyci veya akılcı anlamlarına hasredilmesini doğru bulmaz (Nasr, 2013b:320). Bu nedenle Nasr'ın bilim kelimesini kullanımı, bilginin gelenek bağlamıyla ilişkilidir. Onun nazarında bilimin birinci kullanımı akli muhakeme ve deneyciliğe dayalı sürekli değişen bir fiziksel dünya bilgisi olarak anlaşılırken; ikinci kullanımı gelenekten kaynaklı değişmezliği, kalıcılığı, bir ilkesel ve metafiziksel düzenin bilgisini ima eder(Nasr, 1995:132). Farsça veya Arapça olarak kaleme aldığı eserlerinde bilimin bu iki anlamından kaynaklı bir yanlış anlama durumu söz konusu değildir.

Nasr eserlerinde geleneksel bilimler, kutsal bilim, İslam bilimi ve modern bilim kavramlarını sıklıkla kullanır. Bilim kelimesine yüklenen yukarıdaki ayrımı da göz önünde bulundurarak, bu kavramlarla hangi bilgi sistematiğini kastettiği üzerinde durulması gerekir. Böylelikle Nasr'ın bilgi anlayışı, dolayısıyla bilim anlayışı da ortaya çıkacaktır. Bunun için geleneksel bilimlerin Nasr'ın nazarında neyi ifade ettiğiyle başlamak daha uygun olacaktır.

Nasr'a göre geleneksel bilimler (ilimler de denebilir) saf metafizik ilmi değil; metafizikle alakalı geleneksel bir bilgidir. Bu nedenle kutsal bilimden (*scientia sacra*) yani yüksek ilim olan metafizik veya irfandan farklıdır. Yine de geleneksel ilimler

metafizik esaslarla alakalıdır ve âlem-i şehadetin bilgisi olması anlamında kutsal ilimler sınıfına girer. Bu bilgi, belli bir gerçeklik alanının düzenli bilgisi olduğu için değişmez ilkeler barındırır.¹⁹ Bu bilim, geleneksel medeniyetlerde görülen semâvât ilminden bir karıncanın anatomisiyle ilgilenen ilme kadar birçok geleneksel ilmi kapsamaktadır (Nasr, 1995:132). Yine de geleneksel medeniyetlerde geliştirilen bütün ilimler kutsal ilim değildir. Nasr'a göre geleneksel medeniyetlerde geliştirilen bilimlerin merkezinde daima kutsala doğru yönelim olsa da; günümüzde kullanılan anlamıyla bilimsel bir düzenle alakalı beşerî spekülasyon ve gözlemler de yer yer bulunabilir (Nasr, 1995:134). Fakat yine de geleneksel ilimlerin amacı sadece dünyevî alanla ilgili değildir. Bununla beraber geleneksel bilimler hiçbir zaman modern bilimde görüldüğü gibi ne tamamen salt faydacılık, ne de bilimin kendisi olmuştur. Çünkü geleneksel anlayışta insan; beden, nefis ve ruha sahip bir bütünlük olarak görülür. Bundan dolayı geleneksel medeniyetlerde geliştirilen bütün ilimler, insanın bu bütünlüğünü göz önünde tutup, onun ihtiyacının karşılanması amaçlanmıştır; bu yüzden de 'bilim için bilim' amacı güdülenek geliştirilmemişlerdir. İnsanın hem ruhî, hem zihnî ve hem de fizikî ihtiyaçları göz önüne alındığında, geleneksel bilimlerin gerçek değeri de anlaşılabilir; ne kadar kullanışlı ve faydalı olduğu görülecektir (Nasr, 1995:136).

Nasr, geleneksel bilimi tam olarak ifade edebilmek için çoğu zaman modern bilimle kıyaslama yapar. Bu ikisini birbirinden ayırmak için geleneksel bilimlere kutsal tabirini; modern bilimlere dünyevî bilim tabirini kullanır (Nasr, 1995:133). Bu durum geleneksel bilimlerin kutsalı merkeze alması; modern bilimlerinde dünyevî olanı merkeze almasıyla alakalıdır; ki Nasr, bu iki bilimin arasındaki başlıca farkın da bu olduğunu belirtir. Nasr'ın bu konuda ifadeleri şudur: "Geleneksel bilimler ile modern bilimler arasındaki başlıca fark, birincisinde dünyevî ve beşerî olanın daima kenarda, kutsal olanın da merkezde olmasıdır; ikincisinde (modern bilimde) ise dünyevî olanın merkezde ve doğal dünyanın her şeye rağmen İlahî kaynağını gösteren bazı sezgi ve keşiflerin -bazı bilim adamlarını dışarıda bırakırsak- tanınamayacak kadar kenara atılmış olması gerçeğinde yatmaktadır" (Nasr, 1995:134). Çünkü geleneksel açıdan tamamen dünyevî (profane) olarak nitelenecek hiçbir meşru alan yoktur. Kâinat, İlahî İlke'nin bir tecellisidir ve bu ilkedan kopuk

¹⁹ Modern bilimin profan yapısı nedeniyle değişken olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

olan hiçbir gerçeklik sahası da yoktur. Geleneksel medeniyetlerin metafizik ve kozmoloji ilimleri bu temele dayandıkları için de kutsal ilimler olarak sayılır (Nasr, 1995:133). Nasr'a göre bu ilimlerin bugün anlaşılmasının önündeki en büyük engel de evrim kuramıdır²⁰(Nasr, 1995:134).

Nasr'ın kutsal bilim olarak belirttiği ilim ise genel olarak Gelenek kaynaklı ilimdir. Tabi ki geleneksel bilim de Gelenek'ten beslenmektedir; fakat Nasr'ın ifadelerinden anlaşılan o ki; Gelenek'in en yüksek ilmi kutsal bilim olarak nitelenirken, geleneksel bilim daha alt seviyedeki gelenek ilmini niteler. Bu nedenle Nasr'ın *Gelenek* üzerine bazı ifadeleri *Kutsal* olarak da belirtilir. Örneğin şu ifadesinde kutsal bilim, Gelenek'in kendisi olarak belirtilir: “*Gelenek, hakikatin tabiatından neş'et eden ve insanı hemencecik kuşatıp onun en içteki varlığında parlayan hakikate ulaşmanın yegâne vasıtası olan bir scientia sacra, bir kutsal bilimdir*”(Nasr, 2012c:201). Lakin başka bir yerde kutsal bilimler geleneksel bilim ile eş tutulur. Nasr'ın şu cümlesinde olduğu gibi: “*Niyeti ve amacı ne olursa olsun kutsal bilimler, geleneksel medeniyetlerin geliştirdiği geleneksel bilimlerden başka bir şey değildir*” (Nasr, 1995:9). Bu durum bir çelişki gibi gözükse de; aslın da Gelenek'in kutsalın en üst seviyesinden en alt seviyesine kadar geniş ve kapsamlı olduğunu düşünürsek bu farklılık da anlaşılabilir. Kutsal bilimin ne olduğuna dair tekrar bir izahta bulunmak gerekirse, onun tevhidî bir bilgi olduğunu ifade edebiliriz. Daha açıklayıcı ifade etmek gerekirse bu ilim; içsel melekeleri modern dünyanın sakatlıklarından etkilenmemiş normal bir insanın doğaüstü, fakat doğal olan aklıyla elde edebileceği bir ilimdir (Nasr, 1995:8). Nasr'a göre bu ilim tamamen manevî bir ilimdir; ki buna içsel bilgi olan irfanî bilgi de denebilir.

Nasr'ın üzerinde durduğu diğer bir kavram, İslam ilmidir. İslam, Nasr'ın nazarında Gelenek'in son ve en büyük halkasını oluşturur. Bu nedenle İslam bilimi de geleneksel bilimlerin bir parçası ve en büyük olanıdır. Bundan dolayı yukarıda aktarılan geleneksel ilimlerin özellik ve nitelikleri İslam bilimi içinde geçerlidir. Bu nedenle çok fazla ayrıntıya girmeden genel hatlarıyla belirtilmesi yeterli olacaktır.

²⁰ Nasr'a (1995:134) göre bu kuram, “Allah anlayışının ve fiziksel dünyada model gerçekliklerin daima var olduğuna dair olan sezginin kaybını telafi etmek üzere ondokuzuncu yüzyıl sekülerizminin atmosferi içerisinde vücuda getirilmiştir”.

Hemen belirtelim; İslam bilimleri Nasr'ın nazarında tamamen İslamî'dir ve başka bir şey değildir. Çünkü İslam biliminin paradigması, İslamî dünya görüşünün kendisidir. Yani bir Müslüman bilim adamı ele alıp incelediği dünyayaveya evrene İslamî bir perspektifle bakar. Müslüman bilim adamları, bilgi elde ederken, vahiy ve aydınlanmadan akıl yürütmeye, oradan deneysel ve duygusal bilgiye kadar uzanan bilgi elde etme araçlarından faydalanmaktaydı. Müslüman bilim adamlarının tüm konulara bakışının ana belirleyeni ise Kur'an-ı Kerim ve Hadislerdir. Nitekim bu iki ana kaynak birlikte, hangi alanda olursa olsun İslamî olan her şeyin ana kaynağıdır (Nasr, 1989:3,5; 2007b:224; 2013e:110). Bu kaynaklardan sudur edilen fikrî temeller, çağlar boyunca ilim öğrenme konusunda müslümanların zihnî yapısını şekillendirmiş; onlara hem bilgi hem de ilham kaynağı olmuştur (Nasr, 1989:9). İslam düşünce yapısının çok yönlü yapısından dolayı, ele alınan nesne veya konu çok yönlü incelemeye tabi tutulabilmektedir. Bu İslam bilimlerinin metodolojilerinin ne kadar zengin olduğunun da bir göstergesidir. Nitekim Nasr bu durumu şu ifadelerle bize aktarmaktadır:

İslam bilimleri büyük çoğunluğu itibarıyla tümdengeliyi kullanarak salt gözlem ve deneyle iş gören modern bilimin tersine, söz konusu alanın tabiatına uygun farklı metodlar ve o konunun anlaşılma biçimi gibi sonuçlar çıkarmaya çalışır. Bir ağaç botanik açısından incelenebilir, giderek gözlem yapıp tanımlanabilir; tıp onun ürünlerini tespit edip ilaç haline dönüştürebilir, fizik formunu ve maddesini analiz edebilir, tasavvuf ise, böyle denilebilirse, Allah'ın varlığında onu temaşa edebilirdi (Nasr, 2007b:218).

Bu bütünlükçü yapının arkasında İslam'ın tevhidî perspektifi bulunmaktadır. Nitekim bu, bilme metodlarının ve onlara dayanan bilimlerin çeşitliliğini, *Tevhid*'in içerisinde tam bir bütünlük oluşturacak tarzda yerleştirmeyi başarmıştır (Nasr, 1989:4; 2007b:225). Başka bir ifadeyle; İslam'da sanatlar ve ilimler, vahyin özü olan vahdet düşüncesine dayanır ve İslamî olan tüm ilimler tabiattaki vahdeti sergilerler (Nasr, 2011:20,23). Bu nedenle tüm ilimler metafiziğin içindedir. Nasr'ın belirttiği (2007b:216) gibi, "İslam düşüncesinde aklî ilimler, tabiat ilimleri ve matematik ilimleri gibi sınıflandırılmalar metafiziğin (el-ilâhiyyât) içerisinde ele alınır". İslam ilimleri, sembolik nitelikleriyle metafizik, irfan ve sanatla içten bağlı; pratik yönü ile de İslam ümmetinin sosyal ve ekonomik hayatı ile İlahî Hukuk'la münasebet halindedir (Nasr, 1989:XIII²¹). İslam biliminin tüm özellik ve yapısı aslında insanın

²¹ Bu eserin giriş bölümü.

Allah'ın celal ve cemal sıfatlarını yansıtacak şekilde teomorfik (tanrıbiçimci-tanrı suretinde) bir yapıda yaratılmasıyla alakalıdır. İnsanın bu yapısının en yüksek derecede gerçekleştirilmesi için İslam, kutsal bilimle (scientia sacra) kopmaz bağları olan bir bilim teşekkül ettirmiştir (Nasr, 1989:3-4). Bununla alakalı olarak; Nasr'ın belirttiğine göre, Müslümanlar ilmi üç yönlü bir yaklaşımla öğrenirler. Benzetmeyle açıklanması gerekirse bunlar; bir dairenin çemberi olan Şeriat; dairenin yarı çapı olan Tarikat (Tasavvuf yolu) ve dairenin merkezi olan Hakikat'tir. Bugün bile geleneği izleyen Müslümanlar, bütün ilme *kutsal* diye bakarlar ve bu üçlü yaklaşımla ilmi öğrenirler (Nasr, 2011:26).

İslam, kendinden önce ortaya çıkmış medeniyetlerin fikrî macerasını devralmıştır. Hicri ikinci asırda dört büyük dilden (Grekçe, Süryanice, Pehlevice (eski Farsça) ve Sanskritçe) tercüme yapılmaya başlanmıştır. Buralardan elde edilen ilim ve fikirler, İslam'ın manevî evren anlayışıyla yeniden şekillendirilmiş ve İslam biliminin temellerine katılmıştır (Nasr, 1989:9,12; 2013e:110-112). Nasr, bu durumu şöyle dile getirmektedir: “İslam düşüncesinin birçok ögesi daha önceki geleneklerden tevarüs edilmiştir ve İslam bu geleneklerdeki hakikatlerin inkârcısı değil, mirasçısıdır... İslam bu geleneklere çok sağlam bir tevhidî bakış açısı ve ilahî iradeye teslimiyet kazandırarak Atina'da ve İskenderiye'de söndürülen ilim ateşini yeniden tutuşturmuştur” (Nasr, 2011:24-25).

İslam bilimi, müslümanların hicri ikinci asırdan itibaren geliştirdikleri; İslam medeniyetinin en büyük başarıları arasındadır. Nitekim Ortaçağ, Rönesans ve Batı modern bilimlerinin kökeninde de İslam bilimleri vardır. Hicrî takvimle dokuzuncu yüzyıllarda, İslam bilimi eski canlılığını kaybetmeye başlasa da, doğu İslam beldelerinde önemli faaliyetleri devam ettiğiinden tüm faaliyetleri durmuş değildir (Nasr, 2013e:109).

Nasr'ın nazarında İslam biliminin önemine birkaç cümleyle de olsa değinmek gerekmektedir. Bu bilimin en önemli yanı, vahyî geleneğin son ve en kapsamlı tecellisi olan İslam'dan hiçbir zaman kopmamasıdır. İslam bilimi sadece Batılı anlamda bilim için önem arzetmez; o kendi başına manevî ve entelektüel bir önem taşır. Onunla ilgilenen Müslüman bilim adamlarının, İslamî bir çizgiden ayrılmadan bir bilim yapmalarına olanak vermiştir (Nasr, 2013e:127).

İslam bilimine dair yaptığımız Nasr'ın görüşünü yansıtan bu açıklamalar, kısmen de olsa bu bilimin genel hatları ve özellikleridir. İslam biliminin de geleneksel bir bilim olduğu da akılda tutulmalıdır. Nasr'ın İslam bilimi konusunda dünyadaki en yetkin kişilerden olduğunu düşünürsek; onun bu alandaki görüşlerinin tüm hatlarıyla bu kısa yazıda aktarmamız mümkün değildir. Fakat İslam biliminin modernizmle, dolayısıyla modern bilimle farklılıklarının anlaşılması için bu kısa tanıtım yeterlidir. Bu durumu belirttikten sonra, Nasr'ın perspektifinde modern bilimin ne olduğunu açıklanabilir.

Nasr, modern bilimi, onun gelişim ile etkisini ve bu bilime bakışını şu cümlelerde özet olarak dile getirmektedir:

Semavî olana isyan etmiş olan modern insan, -geleneksel İslamî bilimlerde gördüğümüz biçimde- Kalbî Aklın (Intellect) ışığına değil de, duyuların verilerini elekten geçiren insan aklının gücüne dayalı bir bilim yaratmıştır. Fakat bu bilimin kendi alanındaki başarısı öylesine büyük olmuştur ki, çok geçmeden tüm diğer bilimler onu taklit etmeye başlamış; sonunda, felsefenin yıl yıl mantıksal analiz, zihnî akrobasiler veya yalnızca bilgi edinme kuramlarıyla karmakarışık bir biçimde anlaşılmasına; klasik sosyal bilimlerin ise insan doğası hakkındaki edebî sezgilerin bile bugünün öğrenci ve araştırmacılarına ulaşmasının önüne set çeken nicelikçi sosyal bilimlere dönüşmesine yol açan geçtiğimiz yüzyılın kaba pozitivistliği doğmuştur (Nasr, 2013c:19).

Nasr'a göre Batı insanı metafizik ve dine başkaldırarak, öz benliğiyle olan bağlarını koparmış; bunun sonucuyla yere bağlı ve salt beşeri olma yönünde bir çaba içine girmiştir. İnsanın bu sekülerleşmiş görünüşü, tamamen seküler bir bilim yaratmıştır. Rönesans'tan itibaren başlayan bu yapı, sadece eşyanın değişen yönünü göz önünde bulunduran; varlıktan ziyade oluşla meşgul olan bir bilim oluşturmuştur (Nasr, 2000:97; 2007d:99). Bu nedenle şöyle der: "Bilimsel dünya görüşü sadece Mutlak'ı reddetmez; aynı zamanda varlığın psişik-bedensel, duyusal ve ölçülebilir olanın ötesindeki mertebelerini ve seviyelerini de reddeder" (Nasr, 2013b:324). Modern bilimin bu durumunu Guenon da (2012:95) dile getirmiştir: "Bilimsel görüş açısı her şeyden önce, akla ne geliyorsa her şeyi niceliğe indirgediği ve niceliğe indirgenemeyen hiçbir şeyi hesaba katmayacağını ve hatta adeta ona mevcut değilmiş gibi bakacağı iddia etmekle belirginleşmektedir".

Modern bilimin bu yapısı, Nasr'ın nazarında; âlemin İlahî aslına da kıyametteki sonunu, fiziksel âlemin yukarıdaki rûhânî âlemlerin gerçekliğiniya dainsan ruhunun ölümsüzlüğünü tasdik edemez (Nasr, 2013b:325). Bundan dolayı

Nasr, bilimin Tanrı ve hakikat hakkında bir şey öğretebileceğine de inanmamaktadır. Bu konuda net cümleleri şöyledir: “Bilimin Tanrı ve hakikat hakkında hiçbir şey öğretebileceğini kabul etmiyorum. Son birkaç asırdan beri bilimde çok önemli gelişmeler oldu. Bu doğru...Modern bilim, kainat ve insan görüşümüze getirdiği katkılarla teolojiye çok önemli sorular sormaya başlamıştır. Fakat bilim teolojiye kılavuzluk yapamaz” (akt. Aslan, 2010:142).

Modern bilim, on yedinci yüzyıldan bu yana Batı’da ortaya çıkan ve Batı’ya tamamen hâkim olan bir bilgi anlayışı olmasının yanında, kutsallıkla hiçbir ilgisi de yoktur (Nasr, 1995:7). Bu tarihten itibaren Batı’da tabiatın bilgisi de teolojiden ayrılmıştır. Neticede bu yapı diğer disiplinlerde de kendini göstermiş; bugün sosyal bilimler olarak bilinen halini almıştır (Chittick, 2012:56; Nasr, 2013c:18, 221). Nasr’a göre Batının bu bilimi, İslam, Yunan-Makedon, Hint, eski İran, Mezopotamya ve Mısır bilimleriyle ayrılmaz bir şekilde bağlıdır. Fakat Rönesans ve on yedinci yüzyıl bilim devriminde alınan bu mirasın içine farklı bir form katılmış veya farklı bir paradigma empoze edilmiştir. Bu durum Rönesans ile başlayan antropomorfik (insanbiçimci) ve akılcı düşüncesinin doğrudan bir sonucudur. Ortaya çıkan yeni yapı, insan aklına ve insanî duyulara dayalı tecrübî verileri kullandığı için insanın beşerî özelliğini aşmayan tek yanlı bir bilim olmuştur. Bundan dolayı modern bilim, en uzak uzay noktaları veya insan ruhunun en derin yerleriyle ilgilense bile, yine de tamamen dünyevî ve dışsaldır (Nasr, 1995:101; 2007c:72-73; 2013c:18 dp). Nitekim şöyle söyler Nasr: “Bilime göre âlemsadece insan gözünün algıladığının yatay uzanımını veren mikroskop ve teleskopun gösterdiği ile sınırlandırarak olursak, gördüğümüz şeylerden ibarettir” (Nasr, 2013b:325).²²

Nasr, modern bilimin bu özelliklerden dolayı onu kutsal mefhumunu kaybetmiş bir yaratık olarak modern insanın tüm vasıflarını paylaştığını belirtmektedir. Kavramsal olarak belirtmek gerekirse modern bilim antropomorfik-insanbiçimci’dir (Nasr, 1995:134, 2007c:72, 74). Yeri gelmiş belirtelim. Nasr’a göre modern insanın zihnî ve manevî ufku geleneksel insanınkinden ne kadar farklı ise

²² Guenon bu yapıyı daha özsel dile getirir: “Modernler genellikle ölçülebilir, hesaplanan ve tartılan şeyleri, yani kısacası maddi şeyleri kapsayan bilimin dışında başka bir bilimi kavrayamazlar; çünkü niceliksel (quantitatif) görüş açısı ancak bunlara uygulanabilmektedir. Niteliği niceliğe indirgeme iddiası, modern bilimin en belirgin özelliğidir” (Guenon, 1999:128).

modern felsefe ve bilimler de, yukarıda saydığımız öncüllerini de kapsayacak şekilde Ortaçağdaki öncüllerinden o kadar farklıdır (Nasr, 2011:26).

Nasr'a göre modern bilimin gerçek öncülleri yukarıda da değindiğimiz gibi deneycilik (empiricism) ve ussalcılık(rationalism)tır. Bu öncüllerle elde edilen veriler Nasr'a göre gerçekliğin bir yönüne yani görüngü dünyasına tekabül edebilir (Nasr, 1995:9). Bu nedenle Nasr'a göre bugün modern dünyaya hâkim "bilimsel metod" bilgiye ulaşmada yeterli olamaz. Ona göre Einstein bile izafiyet teorisini bilimsel metod babında gözlemlerinden yola çıkarak ortaya atmamıştır. Nasr'ın ifadesiyle "Daima bir sezgi, herhangi bir çerçevesi çizilmiş metoda indirgenemeyen yaratıcı bir tabiatın (içgüdünün) sıçrayışı söz konusudur. Eğer bu (gözlemden sonuca gitmek) gerçekten mümkün olsaydı, her fizik öğrencisi Einstein'ın kendi zamanlarındaki fizik bağlamında başardıklarını gerçekleştirebilirdi" (Nasr, 2007b:223).

Nasr, modern bilimin kendi gerçeklik alanında birçok şeyi keşfettiğini kabul etmektedir. Fakat modern bilim ve teknolojinin bu başarıları, oldukları gibi görüldüğünde dikkate değer olduğunun da altını çizer (Nasr, 1995:107). Bunların gerçekliğe uydukları müddetçe sembolik ve metafiziksel öneme sahip olduklarını savunur. Fakat onun nazarında bunlar genel olarak yüksek ilkelerle bağımlı koparmıştır.Modern bilim yüksek ilkelerle bağımlı kopardığı için bu buluş ve icatların bir dengesizliğe sebep olduğunu da belirtir. Modern dünyanın tarihi ilerledikçe de bu dengesizlik kendini daha çok hissettirmektedir (Nasr, 2007c:75).

Bilindiği üzere modern bilimlerin sonucu dünyaya telafisi çok zor olan problemler getirmiştir. Çevrenin yok olması, kaynakların sömürülmesi, hayata yabancılaşma ve dünya çapında bir intiharın bekleyişi bu Batılı bilimin sonuçlarıdır (Ford, 1992:73). Nasr'ın belirttiği (1995:7) gibi kutsal bilim yerine ikame edilen yanlış şeylerden dolayı dünya giderek karanlığa gömülmekte ve derin acılar çekmektedir. Modern bilimin ortaya koyduğu bu sancılı yapıya Nasr belli bir çözüm önermektedir. Bu çözümün belirtilmesiyle Nasr'ın bilim üzerine düşünceleri de tamamlanmış olacaktır.

Nasr, modern bilimin getirmiş olduğu sorunlara çözümü, geleneğin içinden neşet eden ve kutsal bilim olan geleneksel bilimlerin tekrar diriltilmesinde ve modern bilimlerin bu perspektiften analiz edilerek geleneğin süzgecinden geçirilmesinde

görmektedir. Geleneksel bilimler hala yaşasa da, kullanımı yaygınlaştırılarak diriltilmelidir. Ona (1995:217) göre modern bilim, metafiziksel ve teolojik bir bakış açısından eleştirilmeli ve buluşları bu ışık altında değerlendirilmelidir. Nasr bu çözümü, onun sürecini ve yanlış anlamadan doğan tehlikeyi ayrıntılı olarak şöyle ifade etmektedir:

Hala ayakta olan geleneksel kültürler modern bilimleri dönüştürme konusunda büyük bir rol oynayabilirler. Bunu da onlara, içinde onların olduğu gibi görüldüğü bir dünya görüşü sağlamak, bazı durumlarda bu bilimlere yeni bir yaşam biçimi vererek onları başka bir bilgi ve tecrübe evreninin öğeleri yaparak başarabilirler. Bazı Batılı bilim adamları ve düşünürler şimdiden bu amaca ulaşmayı denemekte, fakat büyük çoğunluğu hala Doğu geleneklerinin sahih öğretilerine ulaşmamakta ve bu yüzden onların çabaları genellikle Doğu maneviyatı ile Batı biliminin sentezi olarak adlandırılan o metafizik olarak saçma ve manevî olarak da tehlikeli olan seçmecilik belasıyla karşılaşmaktadır. Bu yüzden sentez saf materyalizmden bile daha sinsi olup kafamızdaki şeylerle taban tabana zıttır (Nasr 1995:125).

Nasr, bu çözümün İslam medeniyetindeki karşılığını ilk kez onun kavramsallaştırdığı “bilginin İslamileştirilmesi” ile ifade eder. Modern dünya, İslamî entelektüel geleneğinin ilkleri temelinde derinlemesine eleştirilmelidir. Modern bilim olsun veya diğer modern yansımalar olsun modernizmin tüm kollarına İslam geleneğinin fikrî ilkelerini koyarak cevap verilmelidir. Bunun yanında zayıflamış veya yok olmuş olan İslam’ın fikrî ve manevî geleneği bütünüyle canlandırılarak ihya edilmelidir. Bu sağlanmadan modern bilimin veya diğer modern alanların tehlikeleriyle baş edilemez (Nasr, 2012:299). Çünkü modern bilim ve diğer modern yapılar profan bir niteliktedir ve tüm bu sorun ile açmazlar, insanın merkeze alındığı bu yapıdan kaynaklanmaktadır. Bunun aşılması için de geleneksel ilimlerin tekrar işlevsel hale getirilerek, bu seküler yapının karşısına konulmalıdır.

5. KOZMOLOJİ VE ÇEVRE KRİZİ

Tabiat, kendi metafiziği ve ibadet biçimiyle bizatihi ilahî bir vahiydir.²³ Bu vahyi sadece kendisine kutsal bilgi bahşedilmiş olan bir mütefekkir olduğu gibi anlayarak; dağların yamaçlarına, ağaç yapraklarına, hayvanların yüzlerine ve

²³ Bunu Kur’an-ı Kerim’in şu ayetinde görebilmekteyiz: “Şüphesiz müminler için göklerde ve yerde ayetler vardır. Sizin yaratılışınızda ve türeyip, yeryüzüne yaydığı canlılarda da kesin bilgiyle inanan bir kavim için ayetler vardır. Gece ile gündüzün ard arda gelişinde, gökten Allah’ın rızık vermek için yağmur indirip, onunla yeri ölümünden sonra diriltmesinde, rüzgârları yönetmesinde aklını kullanan bir kavim için ayetler vardır.” (Casiye Suresi, 3-5. ayetler).

gökyüzündeki yıldızlara yazılı olan bu mesajı okuyabilir (Chittick, 2012:226; Nasr, 1995:23). Tabiatın bu tecelli yönü, insanın derunî varlığını keşfinde ona yardımcı olur. Bu açıdan özel olarak tabiat genel olarak ise kozmos, İlahî olanın tecellisidir (Chittick, 2012:223). Tabiatı içine alan kozmosu bir tecelli olarak görmek, biricik Zat olan Allah'ın yansımaları kozmos ve biçimlerinde görmek demektir (Chittick, 2012:225). Kâinatın tecelli olarak düşünülmesi, Allah'ın her şeyi kuşatan, kâinatı örten ve çepeçevre saran hakikat olarak anlaşılmasının bir açıklayıcısıdır (Nasr, 2011:92).

Kozmos (kâinat), bütün geleneklerde aydınlanmaya benzetilerek, ışık ve aydınlanma ile eş tutulur ve kaosu karşı kutbuna yani karanlık ve kargaşanın karşısına konular (Nasr, akt. Sungur, 2014:125). Bu bakış, geleneksel açıdan kâinatın İlahî Olan'ın bir yansıması olarak görülmesini de desteklemektedir. Çünkü İlahî Zat her daim nurdur ve daima mükemmelliği, güzeli ve en iyi düzeni yansıtır. Nasr'ın kâinat ve tabiatı bakışını da yansıtan bu açıklamalar, kâinatı metafizik unsurlardan soyutlayarak sadece maddeye indirgeyen modern bakış açısından farklı olarak, onunla tamamen zıt kutupta yer alır.

İslam'a göre tabiat, Allah'ın ayetlerinin tecellisi ve İlahî varlığın mazharıdır (Nasr, 1995:179). Sadece İslam nazarında değil başta Hıristiyanlık olmak üzere diğer metafizik bakış açıları da tabiatı, Allah'ın kendi özgün manevî mesajını aktaran ve kendi hususî manevî metotlarına sahip olan bir vahyi olarak görür (Nasr, 2000a:117; 2007d:168). Bu nedenle de İslam gibi geleneksel medeniyetlerde kâinatla alakalı kozmolojik bilimler vahiyle yakın ilişki içindedirler. Çünkü vahyî öğretisi, sosyal hayatın ve medeniyetin yaşadığı ve soluduğu kozmosun her yerinde kendisini gösterir (Nasr, 1985a:17). Yukarıda da değinilen bu hakikat, geleneksel kozmos anlayışın en genel ve en ince ifadesidir. İslam nazarında bütün kâinat, Nasr'ın (1995:163) tabiriyle; kendinde bütün varoluşu kaplayan ahengi barındıran ve hem sukûnet hem de ses olan o ilk Kelam'ı aksettirmektedir. Tabiat sadece ahenk ve düzeni değil, aynı zamanda ahenk ve düzeni mümkün kılan yasaları da izhar eder (Nasr, 1995:163).

Nasr'ın bahsettiği geleneksel manada dünya, ancak tek Gerçek olan Allah'ı yansıttığı ölçüde gerçektir. Bununla beraber dünya, Gerçek olan Allah'ı sakladığı ve

örttüğü ölçüde de gerçek olmayandır. Bunun en tarifsiz yansıması ise Allah'ı her yerde gören bir veli tarafından anlaşılabilir ve ancak o, her yerde gördüğü ve tecrübe ettiği şeyin gerçek olduğunu anlayabilir (Nasr, 1995:23). Kâinata dair batınî bir görüşü yansıtan bu ifadeler ve daha birçok ifade, gelenekselliğin kâinat anlayışının daha çok irfanî nitelikte olduğu gerçeğini yansıtır.

Tabiatın sahip olduğu güzellik, İlahî güzelliğin doğrudan bir yansımasıdır. Nitekim bu güzellik, insanoğlunu Bir olan Allah'ın o tarifi imkânsız güzelliğine götürmektedir. Tabiatın bu güzelliği, dışarıdan dışsal gibi görünse bile içselleştirici bir güzelliştir (Nasr, 1995:165). Burada şunu da ekleyelim; tabiatın yer alan bitkilerin ve çiçeklerin renkleri, güneşin ışık ve ısısı gibi eşyanın tabiatından olan semboller gözlemcinin öznelliğinden bağımsızdır; insanların öznel arzularından bağımsız bir gerçekliğe sahip olan eşyanın ontolojik yönüdür (Nasr, 1985a:19).

Nasr'ın üzerinde durulması gereken bir diğer düşüncesi, tabiat gibi insanın da Allah'ın bir yansıması olduğu görüşüdür. Bu açıdan insan ve tabiat aynı düzlemde bir bütünlüğü simgeler. İnsan küçük âlem; âlem (kâinat) ise büyük insandır. Bu düşünce tüm kâinatın öz olarak insanda içkin olarak bulunması manasına gelmektedir. Daha özet bir tabirle insan, minyatür bir kâinattır (Bakar, 2014:202). Elbette bu düşünce İslam'ın İrfanî otoriteleri olan geleneksel üstatlarının da görüşüdür. Özellikle insan ile kâinat arasındaki benzerlik ve âlemin merkezinde insanın olduğunu göz önünde tutmalıyız. Kâinat ya da âlem, insanın bir makro yansıması olarak görülür. Bu görüşün Nasr'ın düşüncesindeki yeri, özet alıntıyla görülebilir. Nasr şöyle diyor: “İnsan kainat için modeldir, çünkü bizatihi kainatta kendilerini dünya olarak izhar eden o imkanların yansımasıdır.... Alem, insan mahiyetinde insanın yansıması olarak değil, yansımaları saçılmış ve bölünmüş tarzda izhar edilen düzeni kapsayan tüm İlahî sıfatların bizzat bütünsel ve genel yansıması olan insanın yansıması olarak görülür” (Chittick, 2012:207; Nasr, 2012a:177). Bu nedenle Nasr'a göre İslam'ın tabiat ve çevreye ilişkin öğretileri, İslam'ın insan anlayışından bağımsız bir şekilde ele alınırsa tam olarak anlaşılmaz (Nasr, 1995:180). İslam'ın kâinat görüşünün incelenip anlaşılması için İslam'ın insan tanımlamasının da iyi şekilde anlaşılması zorunludur.

Bu açıdan bakıldığında şu rahatça ifade edilebilir ki; Nasr'a göre âlem veya kâinatın bozulması insanın geleneksel yapısından uzaklaşarak bozulması demektir. Yani insan bozulursa kâinat, dolayısıyla tabiat bozulur.²⁴ Özellikle modern insanın ortaya çıkması ile tabiatın bozulması konusu bununla ilişkilidir. Özet olarak tekrar belirtmekte fayda var; tabiatın tüm bozulma ve tahribinin arkasındaki tek neden insan anlayışındaki köklü değişiklik olarak modern insan anlayışının ortaya çıkmasıdır. Bu gerçek, Nasr'ın şu ifadelerinde de açıklanmaktadır: “Tüm tabii çevrede yapılan yıkımın sorumlusu; modern insan yani serkeş insandır. Yalnızca beş asır kadar kısa bir süre içinde tabiat düzeninin ekolojik dengesini pratik olarak bozguna uğratmıştır” (Chittick, 2012:207; Nasr, 2012a:173).

Geleneksel kâinat anlayışı, tüm diğer geleneksel unsurların tahribini gerçekleştiren modernitenin ortaya çıkması ile beraber insan hayatındaki egemenliğini kaybetmiştir. Modernizmin ortaya çıkması ile insanlığın kâinat ve tabiata bakışı köklü olarak değiştirilmiş; en genel ifadeyle kâinatın tüm metafizik yapısı göz ardı edilmiştir. Kâinat ve tabiat, seküler bir karaktere büründürülmeye çalışılarak, sadece maddî özellikleri ile tanımlanmıştır.

Tabiata bakış açısı noktasında geleneksel ile modern arasında tam bir farklılık vardır. Modern bakış açısına göre tabiat sürekli bir değişim halindedir ve sürekli evrilmektedir. Fakat geleneksel bakış açısı bu görüşten ayrılmaktadır. Geleneksel açıdan tabiat, genel karakterleri bakımından değişmemektedir. Güneş, gökyüzü, deniz, dağlar ve mevsimlik çevrimler, hepsi binlerce yıl önceki geçmişte nasıl tezahür ediyorsa bugün de aynı şekilde devam etmektedirler. Geleneksel anlayışa göre bunlar oluş sürecinde tezahür etmiş olan Değişmez'in muhteşem vasiyetidir. Nesnelerin metafizik ve sembolik görünüşlerine modern bilimin bilinçli olarak sırtını çevirmesinden dolayı, modern bilime uyan insanları tabiatın geleneksel angulanışından koparır. Bu kopma ise bilimin kendi keşiflerinin sahip olabileceği bütün metafizik anlamları göz önünde bulundurmasını engeller (Nasr, 2000:102-103; 2007d:102).

²⁴ Bu görüş, bu çalışmanın diğer bölümlerinde de görülebilir.

Nasr'a göre tabiat âleminin mantıkî kanun ve nizamı, İslam'ında belirttiği gibi bütün yaratıkların İlahî İrade'ye teslim olduğunun bir göstergesidir.²⁵ Fakat modern zamanlarda tabiatın bu kanun ve nizamı yanlış anlaşılmış ve birçok insanı tabiatın bu dinî boyutunu göz ardı etmesine neden olmuştur. Tabiatın Allah'ın bir nişanesi olarak görülmemesinin arkasındaki sebep, Allah'ın tabiattaki varlığı ancak mucizelerle tezahür edilebilir inancının gelişmesi olmuştur. Özellikle 18. ve 19. yüzyılda modern rasyonalistlerinde bu tabiat algısı yaygındır. Tabiatın nizam ve kanunlarındaki süreklilik olgusundan dolayı, Allah'ın tabiattaki yansıması görmezlikten gelinmiştir (Nasr, 2009a:31). Tabiatın bu yasaları, modern bilime yalnızca mekanik ve biyolojik olarak görünebilir. Fakat yapılan bu indirgeme, bugünün yaygın indirgemeciliği altında körleşmiş ve düşünce kabiliyetini kaybetmiş olanların dışındaki insanlar için onların manevî önemini yok etmez (Nasr, 1995:163).

Nasr'ın belirttiğine göre 17. asırda gelişen bilim, karmaşık süreçler yoluyla kendi dünya görüşünden tabiata dair dinî veya metafizik bir bilgi biçimini hariçte tutmuştur(Chittick, 2012:56). Bugün modern insanın bildiği tek tabiat bilimi modern bilimin sınırları içinde kaldığı için insanın, tabiatın manevî yönünü görmesi mümkün gözüküyor. İnsanla tabiat arasındaki bütün ilişkiler; insan ile onu kuşatan evrenin karakteri, ancak bir bakış ve değişim ışığında görülebilir (Nasr, 2000:95). Modern bilimin getirdiği bakış açısı değişmediği sürece insanların kâinatın bizzat kendileriyle olan yakın metafizik ilişkisini fark edemez. Nesnelerin metafizik ve sembolik görünüşlerine modern bilimin bilinçli olarak sırtını çevirmesinden dolayı, modern bilimin özgün bakış açısı onu tabiatın geleneksel angılanışından koparır. Neticede modern bilimin değişmesi insanın kâinata bakışını da beraberinde getirecektir. Fakat bu hiç de kolay değildir. Hatta Nasr'a göre modernizme köklü eleştiri getirilmesi gerektiğini savunan Postmodernistler bile modern bilimi olduğu gibi bırakmayı tercih eder. Bu gerçeği şu cümle ile dile getirir: "Postmodernistler genellikle modern bilim haricinde her şeyi yıkar; çünkü eğer böyle olursa, postmodernizmle beraber modernizmin dünya görüşünün tamamı da çökecektir"(Chittick, 2012:56).

²⁵ Kur'an ayetlerinde bu, şu iki ayette çok aşikâr belirtilir: "Allah'ın yarattığı şeylerin gölgelerinin sağa sola vurarak, Allah'a boyun eğerek secde etmekte olduklarını görmüyorlar mı?" (Nahl Suresi, 48. ayet). "Yedi gök, yer ve bunların içindekiler O'nu tesbih eder. O'nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur; fakat siz onların tesbihlerini anlamazsınız. Şüphesiz O, halim ve bağışlayandır." (İsra Suresi, 44. ayet).

Modern bilimin getirmiş olduğu bu kâinat anlayışı dolayısıyla günümüzde insan, evren ile olan ilişkilerinin içinde sürekli ve daim olan bir unsurun bulunabileceği fikrinden korkmaktadır (Nasr, 2000:95; 2007d:97). Buna sebebiyet veren şey ise modern paradigmanın getirmiş olduğu sürekli bir değişim ve ilerleme fikridir. Bunun en kavramsallaşmış hali evrim teorisidir.²⁶ Nitekim Nasr'ın nazarında evrim teorisi, insanın Allah-u Teâlâ'nın Kendi mahlûkatı üzerindeki hâkimiyetine son vermesi ve beşerî olan üzerinde herhangi bir ilke tanımaması neticesinde oluşturduğu boşluğu doldurmak üzere öne sürülmüş ümitsiz bir çabadır (Nasr, 2007c:81).

Nasr'ın belirttiği gibi (Nasr, 2000:101; 2007d:104) bugün modern insan, bizzat tabiatın kendisinin sürekli değiştiği, netice olarak insanın da değişmesi gerektiği bahanesiyle, bütün toplumsal, politik ve hatta dinî kurumları değiştirmeye çalışmaktadır. Oysa yapılan bu değişim gerçeğin tamamen tersinedir. Nasr bu gerçeği şu pasajında oldukça aşikâr özetlemektedir:

Şayet insan, sadece tabiattaki değişmeyi görüyorsa bu, onun mantalitesinin, daimî ve değişmez derinliklerindeki demirini kaybetmesinden ve onun bizzat, sürekli olarak değişen hızlı bir fikirler ve imajlar ırmağına dönüşmüş olmasındandır. Tabiatta modern insan sadece evrim görmektedir. O, tabiatı onu gerçekten hiç gözlemlemeden önce, evrime ruhunda inanmaya başlamıştır. Bunun için evrim tabiatın gözlemlenmesinin değil, fakat bakî/daimî olana her türlü yaklaşabilme imkânından kopuk olan seküler bir anlayışın ürünüdür ve bu anlayış haricî tabiatı, kendisinin öz karakteri olan hareketlilik halini görmeye başladı. Çünkü insan da tabiatı daima, bizzat kendisinin yansımını ve bizzat kendisi hakkındaki algılayışını görür. Şayet biz, etrafımızdaki dünyayı incelersek şunu görürüz ki, gerçekte, içinde insanların binlerce yıldan beridir sürekli müşahade etmiş olduğu yeryüzü muhiti, genel karakterleri bakımından değişmemiştir. Güneş doğmaya ve onda İlahî Aklın sembolünü görmekte olan Antikçağ ve Ortaçağ'ın insanları için de aynı olan koşusunu devam ettiriyor. Tabiî formlar, önceki çağlardaki gibi aynı düzenlilik ve aynı süreçlerle meydana gelmeyi sürdürüyorlar. Gülün ne taçyaprağı, ne de kokusu Dante ve Shakespeare onları terennüm ettiklerinden beri değişti. Ve

²⁶ Gelenekselci ekol açısından evrimciliğe bakış önemlidir. Çünkü kâinata dair modern bakışın büyük kısmı evrimcilik tarafından şekillendirilmiştir. Schuon şöyle diyor: “Evrim, ‘ilerleme’ ve tek bir ‘medeniyet’ gibi fikirler gerçekte dünyanın ürettiği en zararlı sahte öğretilerdir; çünkü yeni bulunan hiçbir yanlış (ideoloji) yoktur ki iddialarını şevkle bu fikirlere nisbet etmiş olmasın” (Schuon, 2013:40). Gelenekselci açıdan evrimciliğe bakışı Burckhardt'ın şu pasajından da anlayabiliriz: “Darwin tarafından başlatılan bütün bir türlerin evrimi tezinin, tür ile basit farklılaşma/çeşitlenme arasındaki bir karışıklığa dayanmaktadır. Evrim taraftarları yeni bir türün tomurcuğu ya da başlangıcı olarak gerçekte belirli bir özel tip çerçevesinde küçük farklılığa sahip bir bireyden fazlası olmayan şeyi öne sürerler. Bu yanlış benzeştirme de türlerin eski çağlardan beri birbirini izlemesinde ortaya çıkan sayısız boşlukları doldurmaya yetmez” (Burckhardt, 2013:335-336). Gelenekselci ekol açısından evrimciliğe bakış, bu pasajlarda rahatlıkla görülmektedir. Daha ayrıntılı bilgi için Burckhardt'ın ‘Evrim Teorisi’ adlı bu makalesine bakılabilir.

aslında insan da biyolojik olarak beşeriyet tarihinin başından itibaren evrimleşmedi. Bu nedenle günümüzün insanları, sürekliliğe ve aşkınlığa inanan eski insanların, biyolojik olarak aynısıdır. Eğer modern insanlar buna inanmaktan vazgeçmişlerse, bunun için kendi öz biyolojik veya tabii evrimlerinden başka mazeret aramaları daha iyi olacaktır (Nasr, 2000:101; 2007d:104).

Doğa olarak adlandırılan değişim form ve süreçlerde ebedî bir gerçeklik daima kendini izhar eder. Modern bilim bu gerçeklikten habersiz olsa da, bu geleneksel kozmoloji (kâinat ilmi) ve doğa biliminin temelini oluşturur. Bu gerçekliğin unutulması neticesinde modern medeniyette doğa bir tahribata uğratılmış ve yeryüzündeki birçok doğal yaşam şeklinin ortadan kalkmasına sebep olmuştur. Fakat bu olumsuz gelişmelere rağmen doğanın Ebediyet'i yansıtan yüzü hiçbir şekilde kaybolmamıştır. Doğadaki gök kemeri ve karanlık yıldızlı gece insanlara Ebediyet'i hatırlatmasıyla beraber aynı zamanda hayvanların ve bitkilerin sürekli yenilenen yaşamları da zamansal dünyanın geçici karakterinin ötesindeki cennet hayatının saadetini hatırlatmaktadır (Nasr, 1995:58). “Sürekli açan bir çiçek, Ebedi Nizam'dan bir mesaj olurken, onun solması da zamanın Ebediyet olmadığını ve zamanda yaşıyor olmamıza rağmen ölen ve biten bir dünyanın ötesindeki bir kader için doğduğumuzu hatırlatır” (Nasr, 1995:58). Lakin modern eğitim, çok sayıda insanın, tabiatın bu sembolik öneminden bihaber kalmasına ve heybetli dağlara, solan güz yapraklarına ve titreyen deniz dalgalarına yazılan aslı mesajı okumalarına sebep olmaktadır (Nasr, 1995:166).

Tabiat üzerindeki yıkımın sorumlusu mevcut insan anlayışı; yani modern insan anlayışıdır. Bu mevcut insan anlayışı, insanı kendi dışında hiçbir otoriteye karşı sorumlu hissetmeyerek, doğal çevre üzerinde sonsuz kuvvete sahip olduğunu düşünmektedir. Ben merkezli özelliğiyle beraber insanın varoluşuna tehdit olarak gördüğü tabiat âlemine karşı saldırganlaşmasına yol açmıştır (Chittick, 2012:207; Nasr, 1995:67; 2012a:173). Allah'a karşı bir isyan içine girerek, kendisini tüm insanlığın ve yeryüzünün mutlak hâkimi olarak görmesine neden olmuştur. Bunun yanında yeryüzünde sınırsız enerji ve güce sahip olduğuna inanması neticesinde heva ve hevesini tatmin etmek için yeryüzünü değiştirmeye çalışmaktadır. Tabii ki bunun neticesinde varacağı yer kaos ve dengesizliktir (Nasr, 1995:67). Neticede modern insan, kendini aşağıdan gelmiş biri olarak görüp tabiatın en öldürücü tahripçisi haline gelmiştir (Nasr, 1995:180). “Modern insan, ona kendisinin ve hayatın amacını mümkün olduğunca unutturan sürekli artan ‘ihtiyaçlarını’ tatmin etmek için doğayı

benzeri görülmemiş bir şekilde tahrip etti. Yeryüzünde cenneti inşa edeceğini söyleyen modern insan bu yolda şehinsel çevreyi cehenneme çevirdi” (Nasr, 1995:68). Nasr, başka bir yerde modern insanın bu durumunu şöyle açıklamaktadır:

Teknolojinin doğal çevre üzerinde yaptığı yıkım, su, hava ve çevre kirlenmesi vb. tüm sorunlar, modern insanın tutulduğu hafıza kaybı ya da unutkanlık hastalığından ileri gelmektedir. Modern insan kim olduğunu unutmuştur, o kadar. Kendi varlığının kenarında yaşayarak, dünya hakkında nitelik olarak yüzeysel ve fakat nicelik olarak sersemletici bir bilgi edinebilmiştir. Dünyaya yansıttığı, kendisinin zahirî ve yapay bir imajdır. Ardından da dünyayı böyle zahirî terimlerle öğrendiği için, bu zahirî bilgiye yaslanarak kendi imajını kurmaya girişmiştir (Nasr, 2013c:18).

Modernizmin getirmiş olduğu kâinat anlayışındaki değişim neticesinde tabiatın tarihte hiç olmadığı kadar bir değişime tabi tutulması, dünyanın her yerinde hissedilen olumsuz sonuçları da beraberinde getirmiştir. Nasr’ın genel olarak çevre krizi tanımlamasıyla belirttiği bu olumsuzluklar, tabiattaki değişimi telafi edilmesi mümkün olmayan bir sonuca götürmüştür. Çevre krizinin bugün dünyanın her yerinde hissedilmesiyle, dünyanın büyük çoğunluğunda bu probleme önlem almak için çalışmaya itmiştir. Nasr’ın yazılarının genelinden de anlaşıldığı gibi, bu krizin giderilmesi için yapılacak bilimsel öğüt veya siyasi tavsiyeler yetersizdir. Ona göre bu krizin giderilmesi için manevî bir yol gereklidir (Nasr, 1995:121). İnsanlar, ancak manevî bir gücün ihtiras canavarını kontrol edebileceğini anlamalıdır. Maneviyatın yokluğunda hiçbir yazılı veya sözlü bilimsel öğüt ve siyasî tavsiye bu krizin aşılmasında fayda sağlamaz. Maneviyatı temele almayan bu gibi çalışmalar, nefsin azgın fırtınalarını ve onun tabiata karşı olan fiziksel saldırganlığını dindiremeyecektir (Nasr, 1995:121). Bu meselenin aydınlatılması için Nasr’ın çevre krizine dair düşüncelerini ve krizin boyut ve çözümünü ayrıntılı olarak açıklamak gerekmektedir.

Çocukluğundan beri Nasr, tabiatın tüm formlarına hususi bir sevgi beslediğini ifade eder. Tabiatın insan eliyle tahribinden önceki bakir hali, onun için cennet mutluluklarının dünyadaki karşılığı sayılır (Nasr, 2007:41). Çocukluğundan beri doğa ile iç içe olması, onu çevre krizi meselesine eğilmeye iter. Onun tabiriyle, kapıda bekleyen büyük çevresel sorunların sadece kötü mühendislik ve yanlış ekonomik planlardan değil, dinî ve manevî nedenlerden kaynaklanmaktadır (Nasr, 2007:42). Nasr’ın görüşlerine değinmeden önce genel olarak çevre sorunlarından bahsetmekte fayda var.

Çevre krizinin boyutu o kadar fark edilir hale gelmiştir ki, son 50-60 yıldır ülkelerin ulusal tehdit düzeyini aşarak küresel bir sorun boyutuna varmıştır. Bunun nedeni çevre sorununun ülkelerdeki sınırları aşarak tüm insanları tehdit edecek bir duruma gelmesidir. Özellikle son yıllarda çok ciddi şekilde farkedilen; ozon tabakasının delinmesi, iklim değişiklikleri, sıcaklıkların artması, buzulların erimesi, fırtınalar, ormanların azalması ve doğal bitki örtüsünün değişmesi tehdidin ana unsurlarıdır. Bu çevresel krizin çözülmesi için dünya çapında toplantı ve konferanslar yapılmaya başlanarak, küresel tedbirler alınmaya çalışılmıştır (Baykal ve Baykal, 2008:2). Burada şunu da ekleyelim: bugün çevre sorunları denince kamusal alanda akla gelen ilk şey çevredeki devasa boyutlardaki kirlilik olsa da, çevre sorunu bununla sınırlı değildir. Bazı canlı türlerinin yok olmasından tabii kaynakların tükenmesine kadar, ekosistemdeki bütün bozulmalar çevre sorunları dâhiline alınmalıdır (Uslu, 1995:19). Aynı zamanda çevredeki mahlûkatın bir bölümünün tahrip edilmesi, onun diğer bölümlerini bugünün biliminin anlayamadığı bir biçimde etkiler (Nasr, 1995:195).

Nasr'ın belirttiği (1995:173) gibi çevre sorunları her yerde bulunmaktadır. Özellikle de şehir merkezleri ve birçok çevre bölgelerde hâkimdir. Çevre sorunları öyle bir hal almıştır ki, onun tabiriyle çevre sorunları sözkonusu olduğunda insan İslam dünyası ile dünyanın çoğu bölgeleri arasında bir fark göremiyor (Nasr, 1995:173). Nasr'a göre modern dünyada çevre, hâkim olan felsefeyi devam ettirmek adına yok edilmesinin yanındamaalesef geleneksel dünyadan arta kalan kesim de bunda pay sahibidir. Komünist ve sosyalistten kapitaliste, Hindu ve Müslüman'dan ateiste, Hıristiyan'dan Şinto'ya kadar herkesin ortak olan ve yaptığı yegane faaliyet, tabii çevrenin yok olmasını sağlayan bir yaşam tarzıdır (Chittick, 2012:48).

Nasr, çevre sorunlarını da kapsayan çevre krizine ciddi şekilde dikkat çekmeye çalışmaktadır. Çevre krizinin ciddi boyutlarda olduğu son on yıllarda anlaşılmasından önce Nasr, meselenin insanlık için çok ciddi olduğunun üzerinde durmuştur. Ona göre Batı'nın ortaya çıkardığı ve oradan tüm dünyaya yayılan modern bilimin uygulamaları, doğrudan veya dolaylı olarak çevresel felaketlerin kaynağıdır. Modern bilimin bu uygulamaları doğal düzenin tümünden bir yokoluş olasılığını dahi gündeme getirmiştir (Nasr, 1995:100). Bu nedenle Nasr, insanlığın tümüne bu çevre bunalımı belasını saranı modern batı olarak belirtir (Nasr,

1995:173). Eğer insanoğlu çevrenin kullanılmasına ilişkin yaklaşımını yeniden gözden geçirmez ve kutsal bir kozmik düzen ile nihai olarak saf metafizik olan Gerçeğin yüksek ilmini tekrar keşfetmez ise bu ekolojik kriz bütün kötülük ve felaketleriyle insanlara dönecektir (Nasr, 1995:119). Nasr’ın nazarında ekolojik kriz, insana Batı’da onyedinci yüzyıldan beri geliştirilen ve insan ile kâinatı büyük bir ahenk içinde gören kutsal bilimlerin unutulmasına dayanan insan anlayışında ve insanın evre ile olan ilişkisinde temelden yanlış bir şeyin olduğunu hatırlatmak üzere sahneye çıkmıştır(Nasr, 1995:111).

Bilindiği üzere bazı evre sorunlarının ortaya çıkmasının, doğanın başka bir unsuruna bağlayanlar da vardır. Mesela hava kirliliğine kk miktarda da olsa yol açan faktörler arasında; volkanik faaliyetler, toz fırtınaları, yangınlar ve bakteri virüs ve mantarların rzgr aracılığıyla taşınması gibi tabii süreçler sıralanmaktadır. (Uslu, 1995:21). evre sorunlarına dair bu gibi görüşlere karşı Nasr’ın duruşu da önemlidir. Yukarıdaki hava kirliliğine neden olan doğal süreci de kapsayacak nitelikte olan Nasr’ın bu meseleye bakışını, onun şu pasajında rahatlıkla görmekteyiz: “Bazı Batılılar tepelerin ve dağların ormansızlaş(tırıl)ması konusunda Orta Doğudaki keçileri suçlamaya devam edebilirler. Fakat gerçek olan şudur ki, insanın iki yüzyılda ABD, Avrupa ve Sovyet Birliği’nin bazı bölgelerinde ormanı yok etme, toprağı ve suyu kirletme alanında yaptıklarına hiçbir yerde keçilerin bir milyon yıldır yaptıklarına yetişememiş ve hatta yaklaşamamıştır”(Nasr, 1995:111). Çevredeki bu kriz, Nasr’a göre tabiat ve insan üzerinde mutlak hakka sahip olduğunu düşünen bir uygarlığın, arzu ve ihtiraslarına bağlı olarak gelişen teknolojinin gelişigüzel kullanılmasının bir sonucudur (Nasr, 1995:111). Böyle bir uygarlığı oluşturan modern insanlar, insanlık tarihinin leş kargaları gibi 400 milyon yılda husule getirilmiş petrol, bu tüketim eğilimiyle 400 yıl gibi bir sürede tüketmiş olacaktır (Nasr, 1995:113).

Böyle bir evre kirlenmesi, Nasr’ın nazarında ağdaş ilerlemenin bir eseridir. Bu kirlilikartık Müslümanlarda dâhil herkesin yaşamı için bir tehlike teşkil etmektedir. Nasr’a göre bugün hadiselerden haberdar olan bir kimse, karşımızdaki en yakın sorunun evre bozulması sorunu, insan ile doğal çevresi arasındaki dengenin kaybı yahut yok edilmesi meselesi olduğunu bilir (Nasr, 1985:50). Nasr’a göre bugün

insan da dahil olmak üzere tüm tabîî düzenin yaşamını ilgilendiren en acil konu çevre meselesidir (Nasr, 2007c:37).

Çevre krizi o kadar aşikar hale gelmiştir ki, birçok sosyal bilimci yarım yüzyıldan fazla bir zamandır modernleşmenin getirdiği mega mekanlar olan kentlerin olumsuzluklarından dolayı insanları güvenli bir çevre arayışına sevk ettiğini dile getirmektedirler. Bu arayış eski mekân algısını geri getirerek, insanları bu mekânlara sevk etmiştir (Loo ve Reijen, 2006:254). Modernliğin yaşandığı doruk noktalar olan kentlerle beraber, insanların temel ihtiyaçları olan tabiattan edindikleri yiyecek ve gıdalarda da bugün tabîî olan tercih edilmeye başlanmıştır. Modern dünyanın sunî yapı ve gıdaları, insan ve tabiata karşı artık inkâr edilemeyecek kadar zararlı olduğu anlaşılmıştır. Bunun farkedilmesiyle beraber, tabîî olana ciddi şekilde bir eğilim de söz konusudur. Nasr bu gerçeğin nedenini şu ifadelerle gayet açık ve net şekilde özetlemektedir:

Modern dünyanın ve makine ürünlerinin zayıflatıcı çirkinliğinin farkında olan çok sayıda Batılı'nın hem bedenî sıhhat hem de manevî bütünlük elde etmek amacıyla doğal yiyecek, içecek ve havaya dönmeleri bir rastlantı değildir. Kâinat kitabının sayfalarını vahiyden gelen bereketin yardımı olmaksızın okumak mümkün olmadığı halde, günümüzde çok sayıda insanın doğanın iyileştirici iyilik ve güzelliklerini bütünlük ve kutsallık ile birleştirmeleri hem ruhu hem de bedeni iyileştiren bir güzellik biçiminde tabiatta tecelli etmiş olan bir maneviyatın varlığını ispat eder. İnsanoğlunun tabiattaki güzellik, barış ve sakinliğe olan iştiağı gerçekte tabiatın yansıttığı ve insanın kendi varlığının derinliklerinde taşıdığı bir cennet iştiağıdır (Nasr, 1995:165).

Tabiatın dönüştürülmesi ve çevre krizinin mahiyeti elbette bunlarla sınırlı değildir. Lakin yukarıda aktarılan açıklamalar konunun anlaşılması için yeterli olduğundan, Nasr'ın tabiat ve çevre krizindeki bu olumsuzluklara dair çözüm arayışını incelemek gerekmektedir.

Nasr'a göre modern dünyada çevre krizinin çözümünde sahih dinler önemli bir yere sahiptir. Bu dinler, sahip oldukları ahlakî ödev inançlarıyla çevre krizinin çözümünü giderebilecek potansiyele sahiptirler. Çünkü hala dünya nüfusunun büyük çoğunluğu, sahih bir dinî inanışa sahiptirler ve bu inanca göre yaşamaktadırlar. Bu insanlar için dinî ahlak olmadıkça hiçbir ahlakın tesiri de söz konusu olmayacaktır. Bu fikri somut bir örnekle ifade etmemiz gerekirse şunları ifade edebiliriz: dinî bir şahsiyet, mesela Hindistan veya Pakistan'daki bir molla ya da brahman, bir bölgeye gidip, oranın halkına şu ağaçları kesmek şeriat açısından haramdır derse, buna

muhatap olan halk o ağaçları kesmeyecektir. Fakat ağaçların kesilmesinin önlenmesi için, üniversite mezunları aynı halka ağaçları kesmenin felsefik, rasyonel veya bilimsel açıdan ağaçların kesilmesinin yanlış olduğunu anlatsa, aynı halktan çok az insan bunların görüşlerini umursayıp ağaç kesmekten uzak duracaktır. Bu açıdan hala dünyanın büyük bir çoğunluğunun kabul edeceği pratik etik, dinlerin ahlak anlayışlarıdır (Chittick, 2012:49-50). Eğer insanlar çevrenin yok edilmesinin ve kirletilmesinin teolojik anlamda bir günah olduğunu anlarsa bundan uzak duracaklardır. Sıradan bir inanan insan için tabi ki Allah'ın gazap ve ahiretteki cezasının korkusu, ruhun olumsuz eğilimlerini kontrol edecek en büyük güçtür. İnsanlara sadece rasyonel argümanlarla açgözlü olmama, oburluk gibi insani ihtirasların kötü olduğu ve bunlardan uzak durulması gerektiği nasıl anlatılabilir? İnsanlar ihtiraslarının git gide büyüyen kuvvetine karşı dinden başka bir durdurucu güç yoktur. Günümüzde dinden başka hiçbir güç, baskı olmadan çevre krizine çözüm üretecek bir kuvvete sahip değildir (Chittick, 2012:51-52). Bu nedenlerle Nasr'ın nazarında çevre krizinin çözümü için yegâne formül hala geleneksel dinlerde ve onların ahlak anlayışlarında yatmaktadır.

Çevre krizinin merkezi Batı medeniyeti olduğunu düşünürsek, oraya hâkim dinî gelenek olan Hıristiyanlık'a değinmek yerinde olacaktır. Çünkü Nasr, kozmoloji alanında diriltilmesi gereken gelenekler arasında Hıristiyanlık'ı da görür. Nasr'a göre Batı'da asırlar boyu dinî inancın zayıflığı ve teolojinin tabiî alanı bilime teslim ederek, tabiî form ve olayların kutsal boyutuyla ilgilenmekten ürktüğü bir toplumda Hıristiyan doğa teolojisini yeniden formüle etmek gerekmektedir (Nasr, 1995:191). Özellikle modern batı insanında görülen doğaya sadece kendi çıkarları noktasından bakan bir yarı-tanrı halinin ortadan kaldırılma gereksinimi göz önünde bulundurulduğunda bu gereklidir. Çünkü Nasr'ın nazarında bu anlayış ortadan kaldırılmadığı sürece çevre krizine de ciddi bir çözüm bulmak mümkün değildir.

Nasr'ın çevre krizi açısından dinin önemine dair oldukça önemli bir analizi daha bulunmaktadır. Nasr'ın tabiriyle çevre krizi, zahiren insan ihtiraslarına; gerçekte ihtiyaç olmamasına rağmen sadece istek olan yanlış ihtiyaçları oluşturan oburluk tutkusuna tabi modern ekonomik sistem tarafından ortaya çıkarıldığı bir gerçektir. Bu durum binlerce yıldır devam eden dinlerdeki 'kişi sahip olduklarıyla yetinmeli-kanaat etmeli' inancıyla da karşıtlık ve çelişki içindedir. Modern bakış

açısı, oburluk ve açgözlülük ateşini tutuşturarak, ruhu dünyaya daha fazla bağlama perspektifine sahiptir. Bunun için dinlerin zühdük öğretilerini her fırsatta itibarsızlaştırma ve yok etme çabası içindedir (Chittick, 2012:50). Bu açıdan bakıldığında, Nasr'a göre çevre krizinin temelindeki nedenlerin başında modern ahlak anlayışı gelmektedir. Dinî ahlak anlayışlarının tamamıyla karşısında olan bu anlayış, ne kadar güçlü olursa tabiat ve çevrenin tahribi de o kadar artacaktır. Yukarıda da belirtildiği gibi çevre krizinin önlenmesi için modern oburluk ihtiraslarının ortadan kaldırılarak daha insanî olan dinî ahlak öğretileri desteklenmelidir. Çünkü Nasr'ın da belirttiği (Chittick, 2012:55) gibi, her din sadece genel ahlakî ilkeler değildir; onunla beraber Allah'la alakalı, insan hâli ve de tabiatla alakalı bilgileri de bünyesinde barındırır. Geleneksel sahih dinlerin en mükemmel hali İslam olduğu için, İslam dininin öğretileri tabiat ve çevre krizinde yeterli çözüme sahiptir. Nitelim Nasr'ın kendi (1985:50) ifadesiyle; "İslamî bilimlerde, bugün bütün dünyanın karşısına çıkan bu büyük sorunun azamî ölçüde çözümüne yarayacak özel ve zamanlı bir mesaj vardır". Nitekim çevre krizine neden olan insanların ihtiras güçlerini ancak manevî bir güç kontrol altına alabilir (Nasr, 1995:121).

Çeşitli geleneksel dinlerde insan, modern insanın tahripkâr rolünün aksine daima tabiatın bir muhafızı olarak görülmüştür. Bu öğretilerde insan semadan gelmiş ve tabiat ile uyum içerisinde yaşayan bir mahlûktur (Nasr, 1995:180). Fakat insanın değişimi neticesinde çevre bunalımı ortaya çıkmıştır. İnsanla beraber 'geleneksel çevre' anlayışı da değişmiştir. Geleneksel çevre, Allah'ı yansıtan bir özelliğe sahiptir. Nitekim Nasr'a göre çevre bunalımının yaşanması insanın, Allah'ı insanı kuşatan ve onun hayatını devam ettiren gerçek 'çevre' olarak görmeyi reddetmesinden kaynaklanmaktadır (Nasr, 1995:177). Çünkü modern insan çevreyi ontolojik olarak bağımsız bir gerçeklik düzeni ve İlahî Çevre'den kopuk bir şey olarak görmektedir. Fakat İlahî Çevre'nin kurtarıcı bereketi olmasa doğal çevre temelsiz kalır ve ölür. Nitekim İslam'da Allah'ın bu yönü *el-Muhit* olarak zikredilmektedir. Bu ise çevrenin kutsal bir niteliğinin olduğunu ve Allah'ın ayetleri olarak tabii olayların gerçekliğinden ve geldiğimiz ve tekrar O'na döneceğimiz İlahî Gerçeklik tarafından nüfuz edilmiş çevrenin varlığından haberdar olmak demektir (Nasr, 1995:177). Bu öğreti, çevre sorununa İslam'ın öğretilerinin neden bir çözüm getireceğini de aşikâr olarak cevaplamaktadır. Çünkü çevreyi Allah'ın ayetlerinin bir

yansıması olarak gören insan, ona gereken hassasiyeti göstermekten kendisini uzak tutamaz.

Nasr'a göre çevre krizi küresel ölçekte olduğundan küresel bir dikkat gerektirir. Bunun için İslam dünyası, bu meseleyi karşılamak için en zengin fikrî ve ahlakî geleneğini harekete geçirmelidir (Nasr, 1995:191). Fakat İslam dünyasının bu tahripkâr çevre krizi karşısında ne yapması gerektiğinin açıklaması gerekmektedir. Nasr'a göre İslam dünyası, iki kapsamlı program uygulamalıdır. İlki, İslam'ın tabii düzene ilişkin ezeli hikmetini, onun dinî ehemmiyetini ve insanın bu dünyadaki hayatının her safhasıyla olan yakın ilişkisi formüle edilmeli ve iyice tanıtılmalıdır. İkinci olarak, doğal çevrenin ahlakî olarak ele alınmasıyla ilgili şer'î öğretilerin bilincini ve gerekli yerlerde onların uygulama alanını şeriat ilkesine dayanarak genişletilmesi gerekir. Batı'da yapıldığı gibi, kirlenme hareketlerine karşı sivil karakterde yasalar yapmaya ek olarak; doğanın korunması ve hayvanlar ile bitkilere şefkatli yaklaşılmasına ilişkin şer'î kanunlar uygulamaya sokulmalıdır. Böylelikle çevre ile ilgili yasalar Müslümanların gözünde dinî bir önem kazanacaktır. Neticede İslam'daki İlahî Yasa'nın (Şeriat) öğretilerine dikkat edilmeksizin ve insanın doğal çevreye yaptığının cezasını çekeceği vurgulanmaksızın bu çözüm vuku bulmaz (Nasr, 1995:193).

6. KUTSAL SANAT VE MODERNİZM

Nasr'ın üzerinde durduğu modernizm ile alakalı olan bir diğer konu sanattır. O, sanatı ciddi manada önemli görüp, üzerinde durmaktadır. Bu durumun önemini şu sözlerinde gayet aşikâr olarak dile getirmektedir: “İslamî olsun veya olmasın geleneksel ve kutsal sanatın manevî ehemmiyetinin anlaşılması, sahih dinî yaşamın varlığını sürdürebilmesi için son derece önemlidir. Zira bu sanat nihai anlamda semadan bahşedilen bir lütuf ve ruh âlemini hatırlatan ve bizi Allah'a geri götüren bir rahmet kanalıdır” (Nasr, 1997:23). Diğer birçok konuda olduğu gibi, bu konuda da gelenekselci bir perspektifle sanatı ele almış ve kutsal sanat, geleneksel sanat, dinî sanat ve modern sanat gibi birçok kavramla sanatı incelemektedir. Genel olarak üzerinde durduğu konu, sanatın modernizm ile beraber kutsal boyutundan giderek uzaklaştığıdır. Modernizm ile beraber kutsal, sanattan uzaklaşmış; onun yerine daha

beşerî bir sanat vücuda gelmiştir. Nasr'ın sanata dair görüşleri ciddi derecede önemli olmasıyla beraber diğer birçok konuda olduğu gibi geniş ve teferruatlıdır. Sanata dair bu görüşleri genel olarak incelemeye çalışalım.

Modernizmin tarih sahnesine çıkışı ile beraber geleneksel manadaki sanat da dönüşüme uğramıştır. Nasr'ın da belirttiği (1997:24) gibibu nedenle, kutsal sanat, geleneksel sanat veya dinî sanat kavramları kullanılmak zorunda kalınmıştır. Dolayısıyla kutsal sanat, dinî sanat veya geleneksel sanat ıstılah ve kavramları modern dünyada kullanılan kavramlardır. Nasr'ın belirttiğine (1997:23) göre, Ortaçağ'da ister Avrupa olsun ister Müslüman dünyada olsun bu kavramlar yerine sadece sanat kavramı kullanılırdı. “Şüphe yok ki Batılı insan Ortaçağ süresince Hıristiyan sanatını üretmiştir, ancak bu sanat genel olarak sanat olarak isimlendirilmiştir. İslam, Müslüman sanatkârlarca nadiren İslamî mimari olarak isimlendirilen dünyadaki en muhteşem sanat harikalarından bazılarını ortaya koymuştur. Bunlar basitçe mimari olarak isimlendirilmişlerdir” (Chittick, 2012:121).Çünkü bu medeniyetlerin tüm veçhelerinde, manevî ilkelerin veya onların uygulamalarının dışında kalan hiçbir sanat veya fikir faaliyeti yoktu (Nasr, 1997:23). Hatta Nasr'ın belirttiğine (1997:24) göre, sanata başka bir açıdan bakıyorlardı. Sanat insanların bir araya gelerek yaptıkları zanaat değil, tüm yaşamı içine alan bir şey olarak algılanmaktaydı.

Nasr'a göre modern sanat anlayışı Batı'ya özgüdür; lakin sanatın aslî gerçeği tüm geleneksel medeniyetlerin kalbinde yer almaktadır (Chittick, 2012:239; Nasr, 1997:24). Ona göre (1997:25) geleneksel medeniyetlerde tüm sanat, “bir yanda sanatı kullananın yaşam mecburiyetleri ve manevî ihtiyaçlarıyla bağlantılı olan, diğer yanda bir zanaatkar olan sanatkarın kendini gerçekleştirmesiyle alakalı olan geleneksel sanattır”. Tüm geleneksel sanatlar, sahip olduğu ilkeler, sembolizm, teknikler, formlar, birey-üstü ilham ve diğer faktörler vasıtasıyla manevî ilkelere bağlıdır. Dolayısıyla sanat eserini müşahede eden, sanat eserinde Allah'ı hatırlatan izler bulur (Nasr, 1997:26). Nitekim kutsal sanatın bu durumu, Schuon'un ifadelerinde de görülmektedir: “Kutsal sanat manevî tezahürü mümkün kılacak bir araçtır. Çünkü kutsal sanat ne bütünüyle Tanrı'ya ne de insana aittir. O hem insana, hem Tanrı'ya, hem de meleklere aittir. Denilebilir ki, kutsalla ilişkisi olan sanat ürünleri insanı özüne yaklaştırır” (akt. Lings, 2012:59). Bu ifadelerden de anlaşıldığı

gibi kutsal sanat, Allah'ı doğrudan yansıtırma özelliğine sahiptir. Bu nedenden dolayı Nasr'ın nazarında kutsal sanat, semadan bahşedilen bir lütuf olmasının yanında; ruh âlemini hatırlatır ve insanları Allah'a geri götüren bir rahmet kanalıdır (Nasr, 1997:23). Nasr'ın kutsal sanata dair en açık ifadesi ise şudur: “Kutsal sanat, nihai olarak ilahî vahyin bir neticesidir” (Nasr, 1997:26).

Geleneksel sanatların kalbinde yer alan kutsal sanat, Nasr'a göre geleneğin dininin ve İlahî mesajının içerdiği ibadet biçimleri ve manevî pratiklerle alakalıdır (Nasr, 1997:26). Bununla beraber kutsal sanat, kutlu bir işleve sahiptir ve din gibi aynı anda hakikat ve huzur içerir (Chittick, 2012:239). Bu nedenden dolayı kutsal sanatı yansıtan mimarî veya resim olsun, şiir veya müzik olsun tüm unsurlar, zamansal varoluşun perdelerini delerek başka bir varoluş sahilinden yani Ebedî Nizam'dan parlayan bir gerçekliği yansıtır (Nasr, 1995:55). Bunlarla karşı karşıya gelen herkes, gerçekliğin bu mesajını farkederek. Dolayısıyla Nasr'a göre “İsfahan Camii'nin içinde veya Chartres Katedrali'nin kapıları önünde duran bir kişi sadece İran'da veya Fransa'da bulunmamakta, aynı zamanda kâinatın merkezinde de bulunmaktadır. Bu kişi, söz konusu kutsal sanat formlarıyla zamanın ötesinde olan ve Ebedi Olan'dan başka bir şey olmayan Merkez'e dâhil olmuştur” (Nasr, 1995:55). Burada şunu da belirtmekte fayda var; kutsal sanatı yansıtan sanat eserleri arasında güzellik kıyaslaması yapmak manasızdır. Northbourne'nin (2003:36) belirttiği gibi, “Güzellik ifadeleri olarak görülen Çin ve Hint mabedleri, katedraller ve camiler mutlak anlamda karşılaştırılmazlar; tıpkı zambak ile gülün güzelliğinin karşılaştırılmaması gibi. Aynı şey onların diğer sanat dallarında meydana getirdikleri için de geçerlidir”. Ferdî tercihler meşru ve normal gözükse de geleneksel ekol açısından bu, güzellik realitesini etkilemez.

Sanattaki güzellik anlayışının varlığı, Nasr'ın güzele bakışının da belirtilmesini gerektirmektedir. Nasr'a göre *güzellik* izafî değil mutlak ve tüm güzelliklerin kaynağı ise İlahî'dir. Tıpkı eşyanın zahirî özellikleri gibidir. Fakat güzellik eşyanın arızî değil zatî bir özelliğidir. İnsanın güzelliği görebilmesi ise eşyanın tabiatına yönelmesi ile gerçekleşebilir. Nasr'ın nazarında obje ile suje arasında böyle bir ilişki yatmaktadır (Nasr, 2013a:48). İslam'daki “Allah güzeldir ve güzelliği sever” hadisi, İslam nazarında sanatta kendisini yansıtan güzelliğin ehemmiyetini gösterir (Nasr, 1997:24). Nitekim tabiatın güzelliği İlahî güzelliğin

doğrudan bir yansımasıdır ve bu güzellik insanları Allah'ın güzelliğine götüren bir niteliğe sahiptir (Nasr, 1995:165). Bununla beraber geleneksel sanat da, tüm güzelliğin kaynağı olan ve nihai anlamda tek güzel olan Bir'in güzelliğini yansıtır (Nasr, 1997:31).

Sanat konusuna geri dönmek gerekirse; sanatın, özellikle geleneksel sanat ve onun kalbindeki kutsal sanatın anlaşılması için Nasr'ın şu görüşlerini olduğu gibi aktaralım. Nasr şöyle der:

Gerçek manada insan olmak burada, yeryüzünde İlahî Sureti yansıtmak demektir. İnsan, insan olmak marifetiyle yaratır ve yapar. Kendi aslı tabiatına sadık kalmak suretiyle terimin en geniş anlamıyla geleneksel sanatı üretir. Böyle bir sanat yeryüzünde İlahî Sanatçı'nın hikmet ve cemalini yansıtır; böylece mana ve suretsizlik âlemine ulaştırılan suretlerin yaratımını mümkün kılar. Bu sanat anlayışı; modern insanın kim olduğunu, niçin yeryüzünde olduğunu ve nereye gittiğini unutmaması sonucu, modern dünyada büyük oranda unutulmuştur (Nasr, 2014:19).

Dolayısıyla İslam'ın oluşturduğu kutsal sanatın amacı da, insanın yeryüzündeki yolculuğu sırasında içinde yaşadığı ve çevresini kuşatan dünyadaki gerçekliği yansıtmaktır (Nasr, 2007a:44). İnsanoğlu aynı zamanda kutsal sanatla, içinde bulunduğu arızî zamansallığı aşabilir ve cennetsel konumunu yeniden kazanma yeteneğine sahip olabilir. Çünkü cennetin güzelliği kutsal sanatın zevkinde yaşamaktadır (Nasr, 1995:56). Sanatın geleneksel manadaki bu özellikleriyle, 'sanat sanat içindir' anlayışı da manasız kalmaktadır. Geleneksel medeniyetler asla müzelere sahip olmamış ve sadece sanat için ortaya bir sanat eseri getirmemişlerdir (Chittick, 2012:240; Nasr, 2012a:267). Nitekim Nasr bu gerçeği şöyle dile getirmektedir: "Sanat, sanat için değil yaşam için yapılır. Aslında sanat yaşamdan başka bir şey değildir; zira o, müzeler gibi belli yerlere veya belli günlere hapsedilmiş bir şey olmayıp günlük yaşamın her alanında yer alır" (Nasr, 1997:26).

Geleneğin mesajı salt kitap sayfalarında veya tabiatın içinde yazılı olmaktan ibaret değildir. Ayrıca kutsal kitap ve tabiat gibi geleneksel sanatta ve özellikle kutsal sanatta kendisini izhar eder. Geleneksel sanat, hem bilgi için hem de ilahî lütuf için yahut kutsal bilim (scientia sacra) için bir kanaldır (Chittick, 2012:239; Nasr, 2012a:265). Geleneksel sanat, sanatsal ve biçimsel ifadesi olduğu geleneğin hakikatleriyle alakalıdır. Dolayısıyla içinde beşerî nitelikler barındırır da kökeninde ilahî unsurlar yatar (Chittick, 2012:240). Geleneksel sanatın bu yapısından dolayı, geleneğin içinde yaşayan her insan geleneksel sanat ürünleri ortaya çıkarabilir.

Nitekim Coomaraswamy bu konuda şu ifadeleri kullanmıştır: “Geleneksel toplumlarda sanatçı, belli özellikleri olan kişi olmayıp herkes bir şekilde sanatçıydı” (akt. Nasr, 1997:24). Bundan dolayı Nasr, geleneksel sanat ürünlerinden birkaçını sıralarken, Ortaçağdaki bir kılıcın veya bir kitap cildinin hatta bir ahırın geleneksel sanat olduğunu ifade eder (Chittick, 2012:240; Nasr, 2012a:266). Bunlar dinî sanat değildirler; dolayısıyla geleneksel sanat dinî sanat olmak zorunda değildir. Bununla beraber geleneksel sanat daima işlevsel bir niteliktedir. Yani kullanılmak için ortaya konulmaktadır. Dolayısıyla geleneksel sanat, sadece bu dünya için olmayan faydacı bir yapıya sahiptir (Nasr, 2012a:267). Şunu da eklemekte fayda var; “Tüm medeniyetlerin kutsal sanatları hakikatin estetik taşıyıcılarıdır. Bu yüzdendir ki, kutsal sanat estetik formasyonu olmayan insanları bile cezbeder” (Nasr, 2013a:52). Son olarak belirtelim; geleneğin hâkim olduğu her yerde, geleneksel sanat da vardır. Özellikle modernizmden önce modern sanattan bahsedilemeyeceğinden tek sanat, geleneksel sanattır.

Nasr, farklı gelenek ve farklı dinlerdeki sanatların neden farklılık arz ettiğini de belirtir. Öncelikle bu farklı sanat anlayış ve yapılarını, doğal bir durum olarak değerlendirir. Farklı dinlerin farklı sanat dallarına gösterdikleri ilgi, aynı hakikatten sudur etseler de farklılık göstermeleri, dinlerin indikleri insan topluluklarının farklı zihin ve beden yapılarına sahip olmasından kaynaklanır. Bu nedenle kutsalın sanatta tecellisi gelenekten geleneğe farklılık gösterir (Nasr, 2013a:50). Bu çeşitli dinlerin kendi sanatlarını yaratması ve birbirinden farklı sanat formlarının ortaya çıkarılması, Cenab-ı Hakk’ın ihsan ve keremindedir (Nasr, 2013a:50).

Nasr’ın kutsal sanat, geleneksel sanat ve dinî sanat ayrımına da açıklık getirilmesi gerekiyor. Kutsal sanatı diğer sanatlardan ayıran en önemli özelliği, İlahî ilhama bağlı olmasıdır. İslam hat sanatı, Hıristiyan ikonografisi (tasvir sanatı), kutsal Hindu heykelleri kutsal sanatın en öne çıkan örnekleridir.²⁷ Geleneksel sanat ise geleneğin düşünsel temellerine yaslanmakta ve oradan beslenmektedir. Bu sanat, geleneksel bir medeniyetin ürünü olan mutfak eşyalarından, kilise ikonlarına kadar birçok şeyi kapsayabilir ve ortaya çıktığı medeniyetin belli başlı formlarını ve sembollerini taşır. Buna rağmen sanatçı imzası taşımaz. Dinî sanat ise konusu din

²⁷ Nasr, Kur’an ile ezanın makamını da kutsal sanat olarak kabul etmektedir (Nasr, 1997:25).

olan sanattır. Tüm kutsal sanat ürünleri dinî sanat içine girse de; dinî sanat, kutsal sanatın içine dâhil değildir. Geleneksel sanatlara nazaran, dinî sanat son derece bireyseldir. Dini sanatta kullanılan sembol ve sanatın yaratım sürecinde takip edilen usul, sanatçının bireysel tercihi olduğu için bu sanat, geleneğin arketipsel yapısının bir uzantısı olarak kabul edilmez (Nasr, 2013a:50). Bir örnekle bu konu anlaşılabilir. Nasr, bu konuda şöyle bir örnek vermektedir:

Hz. Meryem'in Ortaçağ'da yapılmış yüzlerce tasviri vardır. Bu tasvirlerin tamamı ikonografinin temel prensipleri göz önüne alınarak üretilmiştir. Rönesans'la beraber bu prensiplere bir başkaldırı söz konusu olmuştur. Örneğin büyük ressam Rafael'in Meryem'i, sevimli çehresi ile İtalya sokaklarında koşturan bir kızdan farksızdır. Buna artık kutsal sanat veya geleneksel sanat demek mümkün değildir. Bu, yaratım sürecinde bireyi merkeze alan fakat teması din olan dinî sanattır. Batı'da beş yüzyıldır ortaya çıkan sanat ürünleri, bu zaman diliminde inşa edilmiş kiliseleri, yapılan tablolar bu türden bir sanat yaklaşımını yansıtır (Nasr, 2013a:50).

Dinî sanat terimi Nasr'a (1997:28) göre son yüzyıllarda modernizmin yayılmasıyla kullanılmaya başlanmıştır. Modernizmin ortaya çıkmasıyla beraber, geleneksel toplumların hiçbirinde kullanılmayan dinî sanat kavramı, geleneksel sanatın dönüşümü ile ortaya çıkmıştır. Modernizmin Batı'da yayılmasıyla geleneksel sanat da yerini modern anlamda bir sanata bırakmıştır. Bundan dolayı modern sanatın genel hatlarıyla tanıtılması gerekmektedir.

Modern Avrupa'da sanat, birey-üstü ilhama dayanmamakta ve evrensel nizamdan ziyade bireyi ifade ederek, Tanrı-merkezli olmaktan çıkıp insan merkezli hal almıştır. İnsanı psikolojik bir varlık olarak gören bu hümanistik sanat, önce İtalya'da daha sonra Almanya, Fransa, Hollanda ve İngiltere'de ortaya çıkarak, sanatın geleneksel karakterini yitirmesine sebep olmuştur (Nasr, 1997:28). Modern sanat bireysel unsurlara dayanarak, belli bir sabit merkeze sahip değildir. Modern sanatın merkezine sabit-değişmezi almaması, onun "merkezsiz sanat" olarak nitelenmesine neden olmuştur (Nasr, 2014:21).

Modernizmin yerkürenin diğer yerlerine yayılmasıyla birlikte kutsal sanatı yansıtmayan dinî sanat ortaya çıkmıştır. İster Hindistan'da olsun isterse İslam ülkelerinde olsun yapılan dinî eserlerdeki sanat, kutsallık özelliğinden uzaklaşarak yerine dinî sanat denilecek bir yapıya bırakmıştır (Nasr, 1997:29). Nasr bu konu da İran, Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan'daki dönüşümü örnek olarak gösterir. Bu bölgelerde geleneksel olmayan sanat, on yedinci yüzyıldan itibaren yayılmaya

başlamıştır. Mimari ve kutsal sanat eserleri son yüzyıllara kadar kendisini bu etkiden korumuşsa da ilk önce minyatür, resim ve tekstil ürünleri gibi diğer sanatsal alanlar bundan etkilenmiştir (Nasr, 1997:29). Fakat son yıllarda dinî, fakat kutsal olmayan bir mimari sanatı camiler üzerinden birçok İslam ülkesine dâhil olmuştur. Nasr'ın tabiriyle (1997:30), “bu camiler, üzerinde ne kadar dinî yazı bulunursa bulunsun İslam mimari ilkelerine göre inşa edilmiş değildir. Bu çirkin binaların İslam'ın kutsal sanatının ruhuyla bir ilgisi yoktur”. Modern sanatın İslam medeniyetindeki bu görünümünün nedeni, İslam dünyasındaki geleneksel sanatın göz ardı edilmesidir. Bugün İslam dünyasındaki dinî sanat, İslamî mevzular ele alınsa bile; İslam sanat anlayışından tümenden farklı olan yabancı sanat okullarından aldığı teknik ve yöntemleri kullanır (Nasr, 1997:31). Nitekim son yüzyılda yapılan tüm İslamî mimariler incelenirse, Nasr'ın bahsettiği bu durumun ne kadar da gerçek olduğu ortaya çıkacaktır.

Kutsal sanat eserlerinin ortaya çıkmasında nasıl ilhamın yeri varsa modern sanatın ortaya çıkmasında da ilham vardır. Fakat modern sanat eserlerini doğuran ilham ile kutsal sanatı doğuran ilham arasında ciddi derecede farklılık vardır. Kutsal sanatı oluşturan ilham, Rahmanî bir ilham iken; modern sanatı doğuran ilham şeytanî güçlerin bir uzantısıdır. Neticede ilham, kişinin ruhundan olduğu gibi nefsinin de sesi olabilir. Modern sanatın büyük kısmı, bu nefsi istek ve ilhamın ürünüdür. İşte bu modern sanatın kökleri, Rönesans'a kadar uzanır ve bireysel tercihlere dayanır. Geleneksel sanat ise semavî âlemden dünyaya nüzul eden arketiplerin ışığında teşekkül ederek, usta çırak ilişkisi ile bugüne uzanmış sanatsal formlara yaslanır (Nasr, 2013a:51).

Modern sanat gerçeğe, dolayısıyla geleneğe karşıttır. Bundan dolayı gelenekselciler ortaçağ sonrasında ortaya çıkan modern sanatı eleştirmişlerdir. Böyle yaparak da, hakikati sanatsal biçimlerde ve kurtarıcı bilgide arayan kimseler için rehberlik etmeyi amaçlamışlardır (Nasr, 2014:21). Bugün Batı'da geleneksel sanat veya kutsal sanat varlığını az da olsa hala sürdürmesine karşın; bu durum genel değil marjinal bir durumdadır (Nasr, 1997:29). Nitekim bu ekol sayesinde geleneksel sanat ve kutsal sanat modern dünyada daha fazla dikkat çekmiş ve önemi daha fazla anlaşılmaya başlanmıştır. Lakin yine de geleneksel medeniyetler içinde yaşayan insanların da bu konuda çaba harcaması gerekmektedir. Nasr'ın da (1997:24)

belirttiği gibi, geleneksel medeniyetlerden arta kalanlar yaşamını sürdürebilmek için modern dünyaya hâkim olan modernizm, postmodernizm ve diğer ideolojilerle sürekli bir mücadele içinde olmalıdır.

SONUÇ

İnsan tek boyutlu bir varlık olarak yaratılmış değildir. Dünyevî veya beşerî özelliklere sahip olduğu gibi uhrevî veya ulvî değer ve özelliklere de sahiptir. Bu açıdan modern insan tanımlamalarındaki profan veya seküler nitelikli insan tanımlarını kabul edemeyiz. İnsan, ilk atası olan Hz. Âdem (a.s.)’den beri ilahî özelliklerini yaşatmak için çabalamış ve bugünün modern dünyasında olduğu gibi onları asla inkâra kalkışmamıştır. Bu açıdan kendisini daima bir parçası olarak gördüğü Mutlak Varlık olan Allah’ın koymuş olduğu ilahî kanunları aşmaya çalışmak bir yana hatta onları muhafaza etmiş ve yaşamaya çalışmıştır. Bunu tüm fiilî ve nazarî yansımalarında ortaya koymuştur. Felsefeden bilime, sanattan edebiyata kadar tüm fiil ve düşüncesinde bu teomorfik yapısından daima bir iz taşır. Lakin modern çağ, insanın bu durumunu istisna kılacak özellikler barındırır.

Modern insanın Batı medeniyetine özgü insan profili diğer medeniyet insanlarını yansıtmadığı dile getirilebilir. Lakin göz önünde bulundurulması gereken gerçek şu ki; modernizmin dâhil olduğu tüm toplumlarda insanlar yavaş yavaş modern insan profiline bürünmektedirler. Çünkü modern düşünce modern insan demektir. Modernizmin yayılması sadece bir fikir yayılması değildir; aynı zamanda bir yaşam ve düşünüş biçimi yayılmasıdır. Bugün İslam’ın en mukaddes beldesi olan Kâbe’nin yanında yaşamını sürdüren bir insan, tüm beşerî hayatını Batı’daki modern insanla aynı şekilde yaşıyorsa, örneğin tüketimi batıdaki modern insanla paralel ise; bu insan Kâbe’nin yanında yaşasa da kısmen modernleşmiş insan demektir. Çünkü modern insan İslamî literatürde nefsî merkeze alan insandır. Neticede iki farklı toplumsal yapıda yaşayan iki farklı insanın yansıttığı bu durum, kavramların içlerinin boşaltılması demektir.

Bugünün insanı geçmiş atalarından oldukça farklı yaşamaktadır. Onlarla aynı değer sistemine sahip olduğu görülse de gerçekte durum öyle değildir. Zamanın dönüştürücü özelliği göz önünde tutulsa bile dönüşümün asıl kaynağı modernite denilen yapıdır. Bu yapı toplumsal hayatı ya kökten değiştirip tamamen farklı bir yapıya dönüştürmüştür ya da içine nüfuz ederek -belli oranda olsa da- eski

yapısından farklılaştırmıştır. Nitekim Nasr'ın modern yapının üzerinde durmak istediği yanlarından biri de budur.

Nasr gerçekten bugün İslam dünyasının yetiştirmiş olduğu en nadir mütefekkirlerden birisidir. Bu çalışmada da görüldüğü üzere, görüş bildirdiği ilmi alanların tamamında uzman kabul edilebilir. Hem İslam dünyasının geleneksel yapısından aldığı eğitim hem de Batı'da almış olduğu eğitimle; hem İslam ve diğer geleneksel medeniyetlere hem de Batı medeniyetine oldukça derin bir şekilde vakıftır. Bu durum bugünün ilmi birikimini oluşturan iki kaynağa da vakıf olduğunu simgeler. Sadece ilmin zahirî yapısına değil aynı zamanda batınî ilimlerden olan irfanî ilimlerde de bilgi ve tecrübe sahibidir. Nitekim bizim nazarımızda onun yorum ve görüşlerinin arka planındaki asıl temel de budur.

Nasr'ın modernizm üzerine yaptığı analizler bu açıdan önemlidir. Bugün görüldüğü üzere modernizme dair yapılan birçok tanım ve yorum aslında yine Batı kaynaklıdır. Bugün Türkiye'de modernizm veya modernite üzerine fikir sahibi olmak ve bu konuda derinlemesine araştırma yapmak isteyen bir araştırmacı, yine ekseriyetle Batı kökenli kaynaklara müracaat etmek zorundadır. Bu yadsınacak bir durum değildir elbet. Bu konuda Batı'nın öncülük etmesi normal bir durumdur. Çünkü modernizm Batı kökenlidir ve ilk etkisi de orada olduğu için üzerinde en fazla araştırma ve görüş orada yapılmaktadır. Asıl problem Nasr'ın da üzerinde durduğu gibi İslam medeniyetinin ilmi mirasının bu konuda yeteri kadar referans alınmaması ve bu mirasın tanınmamasıdır. Tarihin en büyük fikrî ve ilmî geleneğini üretmiş bir medeniyetin, çağın getirmiş olduğu yeni meselelere çözüm üretilmesi için imkânlardan yoksun olduğu nasıl düşünülebilir!

Nasr ve ortak düşünceye sahip olduğu diğer Gelenekselci Ekol temsilcilerinin bize gösterdiği gibi İslam medeniyeti, modern açmazlara ve problemlere karşı en köklü çözümlere sahiptir. Gelenekselciler nazarında sadece İslam medeniyeti değil, onun gibi Gelenek'in bağrından neşet etmiş diğer gelenekler de buna sahiptir. Lakin yine de bu gelenekler bizim görüşümüzde İslam ile bir tutulamaz.

Modernizmin getirmiş olduğu sorunlara çözüm için öncelikle, modernite ve onunla alakalı durumlar İslam geleneği açısından yeniden ele alınıp tanımlanmalıdır. Nasr'ın birçok yerde belirttiği gibi bu tanımlamaların sahih olabilmesi ve doğru

teşhis konulabilmesi için Batı medeniyetinin köklerinin iyi bilinmesi gerekir. Bizim nazarımızda İslam medeniyetinin fikrî ve ilmî geleneği bir İbni Sina'nın, Gazalî'nin ya da Mevlana'nın aldığı eğitim metoduna yakın bir metodla elde edilmelidir. Eğer Nasr, İran'daki geleneksel İslam entelektüel geleneğinin sürdürüldüğü bir ortamda Allame Tabatabaî gibi bir üstadın dizinin dibinde felsefe, irfan ve diğer ilimleri öğrenmemiş olsaydı; belki de bugün Batı'daki ve dünyanın diğer yerlerindeki görüşleri etkileyecek fikirler ortaya koyamazdı.

Modernitenin anlaşılması için Nasr'ın da belirttiği gibi '*insan*'ın anlaşılması zorunludur. Modern dünyanın merkezinde insan vardır ve bu insan sadece beşerî – İslamî literatürde nefsî- özelliklere sahiptir. İnsanın beşerî yönünün yanında onun ilahî yönünün de tanınmadığı sürece modernitenin sebep olduğu açmazlar ortadan kalkmayacaktır. Nitekim İslam medeniyetinin ortaya koyduğu tüm ilmî faaliyetler de insanın bu iki yönlü yapısının anlaşılması içindir.

İslam'da insan, Allah'ın celal ve cemal sıfatlarının yansımasıdır. Nitekim insanın bu tanımı, tanımlamalar arasında en doğru ve en kapsamlı tanımlamadır. İnsan, bu özelliği ile *İnsan-ı Kâmil* makamının sahibi olmuştur. Çağın insanı, İslam'ın insana getirmiş olduğu bu makamı anlamadığı sürece beşerî özelliklerinden ilahî özelliklerine yönelemez. İslam'ın insanın tanınmasına yönelik çabası da bu kavramın ortaya koyduğu makamın anlaşılmasıdır. Bizim nazarımızda insanın bu makamının anlaşılıp oraya ulaşılması çok zor olsa da; lakin insan, o makama yaklaştığı oranda açmazlardan kurtulacaktır.

Son olarak şunu da belirtelim. Nasr'ın modernizmle ilişkili olarak değindiği din, felsefe, bilim, kozmoloji, sanat ve diğer alanlardaki modern açmaz ve problemlere dair çözümleri uygulanabilirlik açısından kolay değildir ve uzun bir süreç gerektirir. Bu durumu normal karşılamak gerektiğine inanıyoruz. Çünkü Nasr'ın belirttiği şey toplumsal olarak bir dönüşümün içine girilmesidir. Buna ek olarak modernizmin ortaya koyduğu sorunlar küçük ölçekli de değildir. Ayrıca modernizmin getirdiği sorunların bugün birçoğu bilinse dahi bir o kadarı da gün yüzüne çıkmadığından dolayı bilinmemektedir. Bugün kitlesel bir yıkım olduğu durumlarda veya insan yaşamı doğrudan etkilendiği takdirde tedbir alındığı

görülüyor. Neticede bir gün tüm kelekler öldüğünde, artık tek bir kekebeğın bile yaşamadığının farkına varılacaktır.

KAYNAKÇA

- Amulî, Cevadî (2013), *Rahmet Peygamberi*, (Çev. Nurullah Akpınar), Önsöz Yayıncılık, İstanbul
- Arslan, Abdurrahman (2013), *Modern Dünyada Müslümanlar*, İletişim Yayınları, İstanbul
- Aslan, Adnan (2007), “Geleneksel Ekol’ün Gelenek Anlayışı: Sophia Perennis”, *İslamiyat Dergisi*, C.10, S. 3, Eylül, s. 33-53
- Aslan, Adnan (2010), *Dinî Çoğulculuk, Ateizm ve Geleneksel Ekol*, İsam Yayınları, İstanbul
- Bakar, Osman (2014), *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, (Çev. Işık Yanar), İnsan Yayınları, İstanbul
- Baralt, L. Lopez (2003), “Ne Doğunun Ne De Batının Olan Bir Zeytin Ağacının Gölgesinde”, Nasr, S. Hüseyin, *Yol Şiirleri*, (Çev. Nurullah Koltaş), İnsan Yayınları, İstanbul, s.7-16
- Bayhan, Halil (2006), *Ulus Devlet, Modernizm ve Postmodernizm*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniversitesi, Diyarbakır
- Baykal, Hülya ve Baykal, Tan (2008), “Küreselleşen Dünyada Çevre Sorunları”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 5, Sayı 9, s.1-17
- Berger, Peter; Berger, Brigitte ve Kellner, Hansfried (2000), *Modernleşme ve Biliş*, (Çev. Cevdet Cerit), Pınar Yayınları, İstanbul
- Bulaç, Ali (2012), *Din ve Modernizm*, Çıra Yayınları, İstanbul
- Burckhardt, Titus (1997), *Aklın Aynası-Geleneksel Bilim ve Kutsal Bilim Üzerine Denemeler*(Çev. Volkan Ersoy), İnsan Yayınları, İstanbul
- Burckhardt, Titus (2013), “Evrin Teorisi”, *Geleneğe İhanet: Modernitenin Manevî Krizine Dair Makaleler*,(Haz. Harry Oldmeadow), İnsan Yayınları, İstanbul, s.333-346

- Chittick, William (2012), *S. Hüseyin Nasr'ın Temel Düşünceleri*, (Çev. Nurullah Koltaş), İnsan Yayınları, İstanbul
- Chittick, William (2012a), "Giriş", *S. Hüseyin Nasr'ın Temel Düşünceleri*, (Çev. Nurullah Koltaş), İnsan Yayınları, İstanbul, s.9-16
- Cilî, Abdülkerim (2011),*İnsan-ı Kamil*,Cilt 2,(Haz. Hamza Kılıç), Kurtuba Kitap Yayınları, İstanbul
- Corbin, Henry (2013), *İslam Felsefesi Tarihi I*, (Çev. Hüseyin Hatemî), İletişim Yayınları, İstanbul
- Cum'a, Ali (2012), "Şeyh Ebu Bekir Sirâceddîn'in Vefatı Üzerine", Lings, Martin, *Öze Dönüş-Sorular ve Cevaplar*, (Çev. Zeynep Kot), İnsan Yayınları, İstanbul, s.93-96
- Çiğdem, Ahmet (2004), *Bir İmkân Olarak Modernite*, İletişim Yayınları, İstanbul
- Demirhan, Ahmet (2004), *Modernlik*, İnsan Yayınları, İstanbul
- Dinanî, G. İbrahimi (2008), *Akıl Defteri Aşk Ayeti I*, (Çev. Talip Çetinkaya), İnsan Yayınları, İstanbul
- Dinani, G. İbrahimi (2013), "Modernite Düşüncesi-Etkiler ve İcaplar",*Misbah Dergisi*, Sayı:5, Yaz, s.191-198
- Ford, Glyn (1992), "Müslüman Toplumlara Hangi Teknoloji", *İnsan ve Teknoloji*, (Çev. Taha Kılıç), İnsan Yayınları, İstanbul, s.73-76
- Gareviyan, Muhsin (2013), *İslam Felsefesine Giriş*, (Çev. Sedat Baran), Önsöz Yayıncılık, İstanbul
- Giddens, Anthony (2010), *Modernliğin Sonuçları*, (Çev. Ersin Kuşdil), Ayrıntı Yayınları, İstanbul
- Giddens, Anthony (2013), *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, (Çev. Ümit Tatlıcan), İletişim Yayınları, İstanbul
- Guenon, Rene (1989), *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, (Çev. Mahmut Kanık), İnsan Yayınları, İstanbul

- Guenon, Rene (1997), *Manevî İlimlere Giriş*, (Çev. Lütfi Fevzi Topaçoğlu), İnsan Yayınları, İstanbul
- Guenon, Rene (1999), *Modern Dünyanın Bunalımı*, (Çev. Mahmut Kanık), Verka Yayınları, İstanbul
- Guenon, Rene (2012), *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, (Çev. Mahmut Kanık), İz Yayıncılık, İstanbul
- Guenon, Rene (2013), *Doğu Düşüncesi*, (Çev. L. Fevzi Topaçoğlu), İz Yayınları, İstanbul
- Habermas, Jürgen (1994), “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, *Postmodernizm* (Haz. Necmi Zekâ), Kıyı Yayınları, İstanbul, s. 31-44
- İbni Arabî, Muhyiddin (2013), *Fususul-Hikem*, (Çev. Tahir Meriç), Kırkambar Yayınları İstanbul
- Kanık, Mahmut (1999), “Rene Guenon ve Eserleri Üzerine”, Guenon, R., *Modern Dünyanın Bunalımı*, (Çev. Mahmut Kanık), Verka Yayınları, İstanbul, s.7-23
- Kanık, Mahmut (2008), “Frithjof Schuon”, Schuon, Frithjof, *İslam’ı Anlamak*, (Çev. Mahmut Kanık), İz Yayıncılık, İstanbul, s.7-10
- Kayserî, Dâvud (2011), *Mukaddemat (Fususul Hikem’e Giriş)*, (Çev. Turan Koç ve Mehmet Çetinkaya), İnsan Yayınları, İstanbul
- Kılıç, Serap (2012), *İbn Miskeveyh ve Ezelî Hikmet*, İnsan Yayınları, İstanbul
- Koltaş, Nurullah (2013), *Gelenekselci Ekol ve İslam*, İnsan Yayınları, İstanbul
- Kumar, Krishan (2010), *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, (Çev. Mehmet Küçük), Dost Kitapevi Yayınları, Ankara
- Kur’an-ı Kerim ve Meali*
- Küçük, Osman Nuri (2011), *Fusûsu’l Hikem ve Mesnevî’ de İnsan-ı Kâmil*, İnsan Yayınları, İstanbul
- Landes, David (1998), *Kapitalizmin Doğuşu*, (Çev. Süleyman E. Gündüz), İnsan Yayınları, İstanbul

- Lings, Martin (2002), *On birinci Saat*, (Çev. Ufuk Uyan), İnsan Yayınları, İstanbul
- Lings, Martin (2004), “Rene Guenon”, Guenon, Rene, *Doğu Düşüncesi*, (Çev. L. Fevzi Topaçoğlu), İz Yayınları, İstanbul, s.7-18
- Lings, Martin (2012), *Öze Dönüş-Sorular ve Cevaplar*, (Çev. Zeynep Kot), İnsan Yayınları, İstanbul
- Loo, Hans Van Der ve Reijen, Willem Van (2006), *Modernleşmenin Paradoksları*, (Çev. Kadir Canatan), İnsan Yayınları, İstanbul
- Maridot, Roger (1989), “Önsöz”, Guenon, Rene, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, (Çev. Mahmut Kanık), İnsan Yayınları, İstanbul
- Marshall, Gordon (2005), *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara
- Misbah, Muhammed Taki (2011), *Miraçtaki Sırlar*, (Çev. Yusuf Tazegün), Sekaleyn Yayınları, İstanbul
- Mutahharî, Murtaza (1997), *Hafız'da İrfan*, (Çev. Nihal Çankaya), İnsan Yayınları, İstanbul
- Mutahharî, Murtaza (2009), *Kur'an'da İnsanlık Öğretisi*, (Çev. Ahmet İyınam), Ağaç Yayınları, İstanbul
- Mutahharî, Murtaza (2012), *İnsan-ı Kamil*, Çıra Yayınları, İstanbul
- Nasr, S. Hüseyin (1388), *Maârif-i İslamî der Cihan-i Muasır*, İntişarat-i İlmi ve Ferhengi, Tahran
- Nasr, S. Hüseyin (1985), *Batı Felsefeleri ve İslam*, (Çev. Selahaddin Ayaz), Bir Yayıncılık, İstanbul
- Nasr, S. Hüseyin (1985a), *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, (Çev. Nazife Şişman), İnsan Yayınları, İstanbul
- Nasr, S. Hüseyin (1989), *İslam ve İlim-İslam Medeniyetinde Aklî İlimlerin Tarihi ve Esasları*, (Çev. İlhan Kutluer), İnsan Yayınları, İstanbul
- Nasr, S. Hüseyin (1995), *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, (Çev. Şehabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul

- Nasr, S. Hüseyin (1997), *Makaleler II*, (Çev. Şehabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul
- Nasr, S. Hüseyin (2000), “İnsanın Evren İçindeki Yeri ve Zahirî Değişim İçindeki Süreklilik”, *Benliğin İnşası*, (Haz. Sadık Kılıç), İnsan Yayınları, İstanbul, s. 95-107
- Nasr, S. Hüseyin (2000a), “Sufizm Işığında Ekoloji Problemi”, *Benliğin İnşası*, (Haz. Sadık Kılıç), İnsan Yayınları, İstanbul, s. 117-129
- Nasr, S. Hüseyin (2003), *Yol Şiirleri*, (Çev. Nurullah Koltaş), İnsan Yayınları, İstanbul
- Nasr, S. Hüseyin (2007), *Ebedi Hikmetin Peşinde*, (Çev. Harun Tan), İnsan Yayınları, İstanbul
- Nasr, S. Hüseyin (2007a), “İslam Bilimi Nedir?”, *İslam ve Bilim Tartışmaları*, (Haz: Mustafa Armağan), Etkileşim Yayınları, İstanbul, s.43-54
- Nasr, S. Hüseyin (2007b), “İslam Bilimlerinin Metodoloji Üzerine Düşünceler”, *İslam ve Bilim Tartışmaları*, (Haz: Mustafa Armağan), Etkileşim Yayınları, İstanbul, s.215-226
- Nasr, S. Hüseyin (2007c), *Makaleler I*, (Çev. Şehabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul
- Nasr, S. Hüseyin (2007d), *Tasavvufî Makaleler*, (Çev. Sadık Kılıç), İnsan Yayınları, İstanbul
- Nasr, S. Hüseyin (2008), “Takdim”, Tabatabaî, Allame, *Özün Özü*, (Çev. Talip Çetinkaya-Orhan Düz), İnsan Yayınları, İstanbul
- Nasr, S. Hüseyin (2009), *Üç Müslüman Bilge*, (Çev. Ali Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul
- Nasr, S. Hüseyin (2009a), *İslam, İdealler ve Gerçekler*, (Çev. Ahmet Özel), İz Yayıncılık, İstanbul
- Nasr, S. Hüseyin (2011), *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, (Çev. Nabi Avcı, Kasım Turhan ve Ahmet Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul

- Nasr, S. Hüseyin (2011a), “Giriş”, S. Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman (Ed.), *İslam Felsefesi Tarihi I, Açılım Kitap*, İstanbul, s.29-37
- Nasr, S. Hüseyin (2011b), “İslam Felsefesinin Kaynakları ve İlham Veren Unsurlar Olarak Kur’an ve Hadis”, S. Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman (Ed.), *İslam Felsefesi Tarihi I, Açılım Kitap*, İstanbul, s.49-62
- Nasr, S. Hüseyin (2012), *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, (Çev. Sara Büyükduru), İnsan Yayınları, İstanbul
- Nasr, S. Hüseyin (2012a), *Bilgi ve Kutsal*, (Çev. Yusuf Yazar), İz Yayıncılık, İstanbul
- Nasr, S. Hüseyin (2012b), “Sunuş”, *Aşk ve Hikmet Yolu Tasavvuf*, (Haz. Jean-Louis Michon, Roger Gaetani), İnsan Yayınları, İstanbul, s.13-16
- Nasr, S. Hüseyin (2012c), “Batılı İnsanın Manevî İhtiyaçları Ve Tasavvufun Mesajı”, *Aşk ve Hikmet Yolu Tasavvuf*, (Haz. Jean-Louis Michon, Roger Gaetani), İnsan Yayınları, İstanbul, s.199-224
- Nasr, S. Hüseyin (2012d), “Önsöz”, Bakar, Osman, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, (Çev. Ahmet Çapku), İnsan Yayınları, İstanbul, s.11-14
- Nasr, S. Hüseyin (2013), “Önsöz”, Koltaş, Nurullah, *Gelenekselci Ekol ve İslam*, İnsan Yayınları, İstanbul, s.9-12
- Nasr, S. Hüseyin (2013a), Sanatın Kutsiyet Boyutu Bir Asırdır İslam Dünyasında da Kayıp. *İtibar Dergisi*, S. 27, Aralık, s. 48-52
- Nasr, S. Hüseyin (2013b), “Rûhaniyet Ve Bilim: Yakınlaşma Mı Uzaklaşma Mı?”, *Geleneğe İhanet: Modernitenin Manevî Krizine Dair Makaleler*, (Haz. Harry Oldmeadow), İnsan Yayınları, İstanbul, s.319-331
- Nasr, S. Hüseyin (2013c), *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, (Çev. Ali Ünal-Sara Büyükduru), İnsan Yayınları, İstanbul
- Nasr, S. Hüseyin (2013d), “Önsöz”, Schuon, Frithjof, *İslam ve Ezelî Hikmet*, (Çev. Şahabeddin Yalçın), İz Yayıncılık, İstanbul, s.7-12
- Nasr, S. Hüseyin (2013e), *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, (Çev. Şahabeddin Yalçın), İz Yayıncılık, İstanbul

- Nasr, S. Hüseyin (2014), “Önsöz”, *Her İnsan Bir Sanatçıdır-Geleneksel Sanat Felsefesi Okumaları*, (Haz. Brian Keeble), İnsan Yayınları, İstanbul, s.19-23
- Northbourne, Lord (2003), *Modern Dünyada Din*, (Çev. Şehabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul
- Oldmeadow, Harry (2013), “Çağların İşaretleri ve Geleneğin Işığı”, *Geleneğe İhanet: Modernitenin Manevî Krizine Dair Makaleler*, (Haz. Harry Oldmeadow), İnsan Yayınları, İstanbul, s. 19-25
- Özdikmenli, İlkin (2006), *Jürgen Habermas’ın Modernite Savunusu Üzerine Bir Değerlendirme*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara
- Özkiraz, Ahmet (1993), *Modernleşme Teorileri ve Postmodern Durum*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi, Konya
- Polanyi, Karl (2010), *Büyük Dönüşüm-Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri*, (Çev. Ayşe Buğra), İletişim Yayınları, İstanbul
- Rakipoğlu, Numan (2011), *Seküler Dünya Atlası-Geleneksel Ekol Açısından Modernizm Eleştirisi*, Kurtuba Kitap, İstanbul
- Schuon, Frithjof (2008), *İslam’ı Anlamak*, (Çev. Mahmut Kanık), İz Yayıncılık, İstanbul
- Schuon, Frithjof (2012a), *Beşer Tecellisi*, (Çev. Nebi Mehdiyev), İnsan Yayınları, İstanbul
- Schuon, Frithjof (2012b), *Kalp Gözü-Metafizik, Kozmoloji, Manevî Hayat*, (Çev. Nebi Mehdiyev), İnsan Yayınları, İstanbul
- Schuon, Frithjof (2013), “Hakikat Olmadan Eylem Olmaz”, *Geleneğe İhanet: Modernitenin Manevî Krizine Dair Makaleler*, (Haz. Harry Oldmeadow), İnsan Yayınları, İstanbul, s. 29-41
- Shatara, Amer (2007), *İslam ve Modernite*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara
- Shyegan, Daryush (2012), *Yaralı Bilinç*, (Çev. Haldun Bayrı), Metis Yayınları, İstanbul

- Shyegan, Daryush (2013), *Melez Bilinç*, (Çev. Haldun Bayrı), Metis Yayınları, İstanbul
- Sıddikî, Mazharuddin (1990), *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, (Çev. Murat Fırat, Göksel Korkmaz), Dergâh Yayınları, İstanbul
- Smith, Huston (2012), “Takdim”, Schuon, Frithjof, *Kalp Gözü- Metafizik, Kozmoloji, Manevî Hayat*, (Çev. Nebi Mehdiyev), İnsan Yayınları, İstanbul
- Stoddart, William (1997), “Titus Burckhardt: Genel Hatlarıyla Hayatı ve Eserleri”, Burckhardt, Titus, *Aklın Aynası-Geleneksel Bilim ve Kutsal Bilim Üzerine Denemeler*(Çev. Volkan Ersoy), İnsan Yayınları, İstanbul, s. 7-14
- Sungur, Erol (2014), *Seyyid Hüseyin Nasr’a Göre Gelenek ve Modernlik*, Çizgi Kitapevi Yayınları, Konya
- Şahin, Jale (2013), *Zygmunt Bauman’ın Modernite Eleştirisi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Mersin Üniversitesi, Mersin
- Şucaî, Muhammed (2011), *Makalat I - Ne İdik, Ne Olduk, Ne Olabiliriz*, (Çev. Ahmet Çelik), İnsan Yayınları, İstanbul
- Tabatabaî, Allame M. Hüseyin (2010), *Tevhid Risaleleri*, (Çev. Kenan Çamurcu), İnsan Yayınları, İstanbul
- Taşdemir, Selda (2004), *Modernitenin Sonu Postmodernitenin Başlangıcı Üzerine Bir İnceleme*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniversitesi, Ankara
- Touraine, Alain (2012), *Modernliğin Eleştirisi*, (Çev. Hülya Tufan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul
- Urzeganî, M. E. Sadık-î (2013), *İmam Humeyni ve Müslüman Âriflere Göre İnsanı Kamil*, (Çev. Sedat Baran), Önsöz Yayıncılık, İstanbul
- Uslu, İbrahim (1995), *Çevre Sorunları - Kâinat Tasarımındaki Değişimden Ekolojik Felaketlere*, İnsan Yayınları, İstanbul
- Yesribî, S. Yahya (2010), *İrfan Felsefesi*, (Çev. Kenan Çamurcu), İnsan Yayınları, İstanbul

Yücedağ, İbrahim (2009), *Nilüfer Gölü'nün Modernlik Anlayışı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İnönü Üniversitesi, Malatya