

T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN İSLAM
MEZHEPLERİ, FİKİR VE SİYASET
EKOLLERİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. MEHMET ALİ BÜYÜKKARA

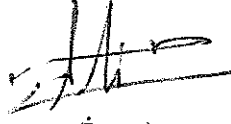
HAZIRLAYAN

İMİRAN ÇELİK

ÇANAKKALE - 2008

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

İmran ÇELİK'e ait "Seyyid Hüseyin Nasr'ın İslam Mezhepleri Fikir ve Siyaset Ekolleri Üzerine Düşünceleri" adlı Çalışma, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.



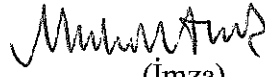
(İmza)

Başkan: Prof. Dr. M. Ali BÜYÜKKARA (Danışman)



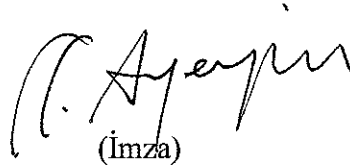
(İmza)

Üye: Prof. Dr. M. Fatih KESLER



(İmza)

Üye: Doç. Dr. Muhsin AKBAŞ



(İmza)

Üye: Doç. Dr. Tevhit AYENGİN



(İmza)

Üye: Yrd. Doç. Dr. Nimetullah AKIN

ÖZET

“Seyyid Hüseyin Nasr’ın İslam Mezhepleri, Fikir ve Siyaset Ekolleri Üzerine Düşünceleri” başlıklı bu tez çalışması, bir giriş ve beş bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde kısaca Nasr’ın hayatı ve gelenekselci ekol hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde, Seyyid Hüseyin Nasr’ın gelenek konusunda ve gelenek ile din arasındaki ilişkiye dair görüşlerine değinilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde Nasr’ın İslam dünyasının içerisinde bulunduğu siyasi durum ile ilgili tespitleri ve din-siyaset ilişkisi bağlamındaki görüşleri üzerinde durulmuştur.

Üçüncü bölümde, Nasr’ın modernizm, modernist akımlar ve Darwinizm ile ilgili düşünceleri tespit edilmiştir.

Dördüncü bölümde, Nasr’ın mezhep anlayışı ile birlikte, onun, Sünnilik ve Şiiilik konusunda; ayrıca teori ve pratik zeminde her iki tarafın ayrılık noktaları ve ortak paydaları üzerine yaptığı değerlendirmeleri aktarılmıştır.

Beşinci bölümde ise Nasr’ın hayatında tasavvufun yeri, onun tasavvuf hakkındaki düşünceleri ve çağdaş İslamî hareketler üzerine değerlendirmeleri ele alınmıştır.

ABSTRACT

This thesis entitled “Seyyid Hossein Nasr’s Ideas on Islamic Sects, Schools of Thought and Politics” consists of five chapters following an Introduction which gives a short biography of Nasr and a brief information about traditionalism, the movement to which Nasr ascribes himself.

The First Chapter presents Nasr’s ideas on tradition in general and its relation with religion in particular.

The Second Chapter introduces Nasr’s determinations on the political situation of Islamic world and his opinions concerning the connection between religion and politics.

The Third Chapter indicates Nasr’s criticism of Modernism and Modernist Islam. It also briefly deals with his opinion on Darwinism.

The Fourth Chapter mainly investigates Nasr’s point of view on sectarian divisions within Islam, especially on Sunnism and Shiism, as well as theoretical and practical agreements or disagreements between the two.

The Fifth Chapter traces the place of Sûfism in Nasr’s life and his thought. It also includes his opinions on several contemporary Islamic movements.

In the Conclusion, there is a summary of findings of the study.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR	v
ÖNSÖZ	vi
GİRİŞ	1
SEYYİD HÜSEYİN NASR VE GELENEKSELÇİLİK	1
1. SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN HAYATI	1
1.1. Hayatı.....	1
1.2. Çocukluk Yılları.....	2
1.3. ABD Yolculuğu ve Eğitim- Öğretim Yılları.....	3
1.4. İran'a Dönüşü	6
1.5. Batıya Sürgün.....	9
1.6. Fikir Dünyası.....	11
2. GELENEKSELÇİLİK	18
2. 1. Temel Kavramları	20
2. 1. 1. Philosophia Perennis.....	20
2. 1. 2. Scientia Sacra.....	21
2. 1. 3. Gelenekselcilik.....	22
2. 2. Gelenekselcilik Tanımlamaları.....	24
2. 2. 1. Gelenekselcilik ve Din.....	24
2. 2. 1. 1. Dinin Bugünkü Durumu	25
2. 2. 1. 2. Dinlerin Aşkın Birliği.....	26
2. 2. 2. Gelenekselcilik ve İslam	28
2. 2. 3. Gelenekselcilik ve Ateizm	29
2. 2. 4. Gelenekselcilik ve Akıl.....	30
2. 2. 5. Gelenekselcilik ve Modernizm	31
2. 2. 5. 1. Modernizm Tanımlamaları.....	32
2. 2. 5. 2. Modernizmin Mahiyeti	32
2. 2. 5. 3. İslam Modernizmi.....	36
2. 3. Gelenekselcilere Yönelik Değerlendirmeler.....	37
2. 3. 1. Gelenekselcilerle İlgili Olumlu Değerlendirmeler.....	37
2. 3. 2. Gelenekselcilere Yönelik Eleştiriler	38
BİRİNCİ BÖLÜM	43
SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN DÜŞÜNCESİNDE GELENEK VE İLİŞKİLERİ	43
1. 1. Gelenek.....	43
1. 2. Gelenek ve Din	46
1. 3. Gelenek ve Modernizm.....	50
1. 4. Gelenek ve Siyaset.....	52
İKİNCİ BÖLÜM	54
SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN DÜŞÜNCESİNDE DİN VE SİYASET	54
2. 1. Din ve Siyaset İlişkisi	54

2. 2. <i>İslam Dünyasının Genel Siyasi Yapısı ve Mevcut Sorunlar</i>	56
2. 3. <i>Nasr'ın Siyasi Sorunları Tahlili ve Çözüm Önerileri</i>	61
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	68
SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN MODERNİST AKIMLAR ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİ VE DARVİNİZM ÖRNEĞİ	68
3. 1. <i>Modernizm</i>	68
3. 2. <i>Modernist İslamî Akımlar</i>	70
3. 3. <i>Modernizmin İslam Dünyası Üzerindeki Etkileri</i>	72
3. 4. <i>Darvinizm (Evrincilik)</i>	74
3. 4. 1. <i>Seyyid Hüseyin Nasr'ın Darvinizm Tanımlamaları</i>	74
3. 4. 2. <i>İslam Dünyasında Darvinizm</i>	76
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	79
SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN ŞİA VE EHL-İ SÜNNET AYRILIĞI ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİ	79
4. 1. <i>Nasr'ın Mezhep Anlayışı</i>	79
4. 2. <i>Sünnilik ve Şiilik</i>	80
4. 3. <i>Sünniler ve Şiiler Arasındaki Ayrılıklar</i>	83
4. 3. 1. <i>Fikir Sahasındaki Ayrılıklar</i>	83
4. 3. 2. <i>Pratik Hayattaki Ayrılıklar</i>	85
BEŞİNCİ BÖLÜM	91
SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN TASAVVUF VE ÇAĞDAŞ İSLAMİ HAREKETLER ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİ	91
5. 1. <i>Seyyid Hüseyin Nasr'ın Tasavvuf Üzerine Düşünceleri</i>	91
5. 1. 1. <i>Seyyid Hüseyin Nasr'a Göre Tasavvuf</i>	91
5. 1. 2. <i>Nasr'ın Tasavvufi Akımlar Üzerine Düşünceleri</i>	95
5. 1. 3. <i>Nasr'ın Hayatında Tasavvuf'un Yeri</i>	97
5. 2. <i>Seyyid Hüseyin Nasr'ın Çağdaş İslamî Hareketler İle İlgili Görüşleri</i>	98
5. 2. 1. <i>Çağdaş İslamî Hareketler Üzerine Genel Değerlendirmeleri</i>	98
5. 2. 2. <i>Selefilik / Vehhabilik</i>	99
5. 2. 3. <i>Mehdicilik</i>	102
5. 2. 4. <i>Fundamentalizm</i>	103
5. 2. 5. <i>Modernist İslam</i>	106
5. 2. 6. <i>Gelenekselcilik</i>	108
SONUÇ	111
KAYNAKÇA	118

KISALTMALAR

a.g.e.:	Adı Geçen Eser
a.g.m.:	Adı Geçen Makale/Madde
a.g.s.:	Adı Geçen Sözlük
b.:	İbn
bkz.:	Bakınız
çev.:	Çeviren/ tercüme eden
EKEV:	Erzurum Kültür Eğitim Vakfı
İA:	İslamî Araştırmalar Dergisi
haz.:	Hazırlayan
Hız.:	Hazreti
ö.:	Ölümü
RA:	<i>Radıyallahu Anh</i>
s.:	Sayfa
t.y.:	Tarih Yok

ÖNSÖZ

Son iki asırdır İslam dünyası, İslam'ın bütün değerlerine meydan okuyan yabancı medeniyet ve ideolojilerin maddi ve manevi baskısı altındadır. Bu baskı aynı zamanda köklü İslam medeniyetini tahrip etmektedir. Son yüzyıl içerisinde İslam âleminin tamamı siyasal bağımsızlığa kavuşmuş olmasına rağmen, modern Batı'nın felsefi, kültürel, sanatsal, siyasal, iktisadi ve sosyal etkisi, İslam'ın geleneksel kurumlarının önüne geçerek artık İslam'ın kendisini tahrip etmeye başlamıştır. Aileden devlete, iktisattan mimariye, tıptan edebiyata kadar her şey, modern dünyanın Müslümanlara empoze ettiği yabancı bir dünya görüşü çerçevesinde şekillenmektedir.

Modern Batı'nın insanlığa bir armağanı olarak, Yerküre, Gök'le sürekli bir kavga içerisine girmiş ve kan kaybetmektedir. Bunu yapanlar ise çevrelerindeki dünyayı sekülerleştiren ve doğayı tahrip etme kapasitesine sahip bir bilim ve teknoloji anlayışı üretenler ile, hâlâ dini bir hayat yaşadığını iddia edip bu bozulmaya seyirci kalanlardır. İnsanlığın dinden bir hayli uzaklaştığı bu modern zamanda, Batı'da ciddi rakamlarda insan kitleleri İslam'a ve onun iç zenginliklerine yönelmektedirler. Bu durum İslam'ın ilkelerine yeniden vurgu yapılmasını, Kur'an'ın ve sünnetin yeni baştan ifade edilmesini gerekli hale getirmiştir. Modernizm bataklığına sonuna kadar batmış Batı insanına ve İslam medeniyetinin öz varlığını tehdit eden yıkıcı güçlerle savaşmak için tutunacak bir dal arayan modernleşmiş Müslüman'a, İslam'ın öğretilerini sunmak için bu gereklilik yerine getirilmelidir.

İşte İslamî ilimlerde kendisini yetiştirmiş, Batı'da eğitim görmüş ve Batı'yı çok iyi tanıyan Seyyid Hüseyin Nasr, parlak zekâsı, muazzam bilgi birikimi, akılcı, ölçülü, ılımlı ve akıcı üslubuyla yazdığı eserleri ile bu ihtiyaca cevap verecek sayılı ilim adamlarımızdan birisidir. 20. ve 21. yüzyılda, İslam'ın gerek Batı'da gerekse İslam dünyasında okunup anlaşılmasında Seyyid Hüseyin Nasr'ın katkısı gözden kaçmayacak derecede büyüktür. İslam'ın inanç ve tefekkür dünyasında, anlamlı, souluklu, etkili mesajlar yüklü yolculuklara başlangıçlar oluşturmuş, kimi önyargı ve yanlış bilgileri tashih etmiş ve yaygın yanlış imajının aksine “güleryüzlü bir İslam”ı insanlığa tanıtmada önemli bir görevi ifa etmiştir. Başta Amerika olmak üzere Avru-

pa'da ve dünyanın pek çok ülkesinde İslam üzerine konferanslar vermiş, siyasi, politik ve ilmi toplantılara katılmıştır.

Biz bu çalışmamızda, Seyyid Hüseyin Nasr'ın İslam mezhepleri, fikir ve siyaset ekolleri üzerine düşüncelerini ele aldık. Onun konumuzla ilgili görüşlerini tespit ederken yazdığı kitapların neredeyse tümüne ulaşma fırsatı bulduk. Ayrıca makalelerinden konumuzla ilgili olanlarını temin ettik. Tez konumuzun ana muhtevası Nasr'ın eserlerinde müstakil başlıklar içerisinde verilmediğinden ve Nasr'ın eserlerinin birçoğu da konferanslarının kitaplaşmış biçimleri olduğundan, onun konumuzla ilgili görüşlerini tespit etmek bir hayli güç oldu. Nasr'ın savunucusu olduğu gelenekselci ekol ile ilgili giriş bölümümüzde ise başta Guênon, Coomaraswamy ve Schuon olmak üzere, ekolün en öndeki isimlerinin eserlerinden gelenekselciliği ana hatlarıyla tanıttığımız şekilde yararlanma yoluna gittik.

Bir yüksek lisans tezinde Nasr'ın fikirlerini ele almaya beni sevk eden esas sâik, lisans öğretimim sırasında Seyyid Hüseyin Nasr'ın insan ve çevre üzerine yazdıklarını tahlil etmem ve bu arada onun İslam dünyası hakkındaki kıymetli değerlendirmelerini görme fırsatı bulmamdır. Nasr'ın bütün insanlığa, ve özelde Müslümanlara, hiçbir mezhebî ve meşrebî ayırım gözetmeden yaptığı tavsiyeler şâyân-ı dikkattir. Nasr'ın mücadelesi, insanın hayatının yeniden vahiyle inşası mücadelesidir.

Nasr'ın *hikmet-i hâlîde*'sinin zâviyesinden onun diğer dinlere ve onların mensuplarına bakışı ülkemizde bir çok araştırmamanın mevzuunu oluşturmuştur. Ancak yine aynı zâviyeden İslamiyet içerisindeki dinî oluşum ve farklılaşmalara Nasr'ın bakışı aynı derecede ilgi görmemiştir. Bu çalışmamızın bu yönde bir ilk adım teşkil etmesi yönündeki beklentimiz, bu konuyu seçişimizin diğer bir nedeni olarak burada not edilebilir.

Tezimiz bir giriş ve beş bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Seyyid Hüseyin Nasr'ın hayatını detaylı bir şekilde okuyucuyla buluşturmak istedik. Eğitim-öğretim hayatından İran'daki bilimsel çalışmalarına, İslam devriminden sonra ABD ve dünyanın birçok ülkesinde başta İslam'ın Batı'ya tanıtılması olmak üzere medeniyetler arası diyalog gibi konulardaki ilmi çalışmalarına ve yazdığı eserlerine temas ettik. Giriş bölümünün ikinci kısmında ise gelenekselciliğin temel kavramlarına, gelenekselciliğin din, İslam, akıl ve ateizm görüşlerine yer verdik. Daha sonra da bu ekole yönelik eleştirilere değindik.

Tezimizin birinci bölümünde Nasr'ın gelenek-din ilişkisi, geleneğin siyasete yaklaşımı ve geleneğin moderne karşı duruşuna ilişkin düşünceleri üzerinde durduk.

İkinci bölümde ise din-siyaset ilişkisi bağlamında Nasr'ın İslam dünyasına dönük değerlendirmelerine ve yaşanan sorunlara önerdiği çözümlere değindik.

Üçüncü bölümde ise Nasr'ın mücadelesinin en belirgin hedefi olan modernizmin, gerek içinden çıktığı Batı dünyasına gerekse etkili olduğu İslam dünyasına ne tür sıkıntılar getirdiğine dair tespitlerine yer verdik. Bugün insanlığın gidişatına zarar veren, Nasr'ın ifadesiyle “o bir akım bile olamaz, olsa olsa bir saçmalaktır” dediği Darwinizm ile ilgili görüşlerine temas ettik.

Dördüncü bölümde, çalışmamızın önemli konularından olan Şia ve Ehl-i Sünnet mezhepleriyle ilgili Nasr'ın görüşlerine yer verdik. Onun mezhep anlayışını izah ettikten sonra, ayrılıklar temelinde değil de her iki mezhebin ortak paydaları üzerinde konuşulması yönündeki tekliflerini aktardık.

Beşinci ve son bölümümüzde, Nasr'ın “İslam'ın kalbi” diye nitelendirdiği tasavvuf konusuna, tasavvufun Nasr'ın hayatındaki yerine değindik. Diğer başlığımızda ise Nasr'ın çağdaş selefi, fundamentalist ve modernist akımlara, ayrıca gelenekselci dinî anlayışa ilişkin değerlendirmelerine yer verdik.

Akademik kariyer yapma azmi içinde daha yolun ilk başında iken çalışmamda eksiklik ve hataların bulunabileceği muhakkaktır. Özellikle fakülteden ve hocalarımdan uzakta, tezimle alakalı konularda başvuracağım pek kimsenin bulunmadığı küçük bir Anadolu kasabasında vaizlik görevi ile bir master çalışmasının birlikte sürdürülmesinin güçlüğünü mazeret kabilinden öne sürerek, ilim erbabından hatalarımın bağışlanmasını diliyor, onlardan azmimi artıracak yapıcı tenkit ve değerlendirmeler bekliyorum. Çalışmam Seyyid Hüseyin Nasr'ın fikirlerinin ilim dünyasına tanıtımına bir nebze de olsa katkıda bulunmuşsa bundan bahtiyar olurum.

Erzurum'da başladığım master tahsilimi Çanakkale'ye aldırım hususunda desteklerini esirgemeyen, daha sonra danışman hocam olarak çalışmalarımda sıcak bir yakınlık ve “başarabilirsin” duygusu veren, yapıcı eleştirileriyle yol gösteren Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA hocama; tezin bilgisayarda düzenlenmesi konusunda yardımlarını esirgemeyen Doç. Dr. Tevhit AYENGİN hocama; tezimin bilgisayara geçmesinde yardımcı olan, yoğunluğum yüzünden kendisini ihmal ettiğimi düşündüğüm sevgili eşim Serap Hanıma; Çanakkale'ye her gidişimde güler yüzüyle

bana evini açan Muhyettin İĞDE kardeşime; kaynakların temini konusunda yardımlarını aldığım kadim dostum Abdülkerim KARABIYIK'a ve kardeşim Talip ÇELİK'e; İngilizce çevirileri kontrol eden Hasan BİLAL kardeşime teşekkür ederim. Ayrıca Vaizlik görevim esnasında kendisiyle uyum içinde çalıştığım ve manevi desteklerini gördüğüm İlçe Müftümüz Muammer KAVŞAK bey'e ve maddi-manevi destekleriyle benim bu günlere gelmemi sağlayan kıymetli ebeveynime teşekkür ederim.

Son olarak, insanlara dinimizi anlatma ve onları aydınlatma gibi mukaddes bir görevi ve akademik çalışma yapma imkânını nasip ettiği için yüce Mevlâm'a sonsuz şükürlerimi sunarım.

İmran ÇELİK

06.11.2008 Sındırgı-Balıkesir

GİRİŞ

SEYYİD HÜSEYİN NASR VE GELENEKSELÇİLİK

1. SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN HAYATI

1.1. Hayatı

Fars medeniyetinin yaşayan en büyük düşünürlerinden birisi olan Nasr, 1933 yılında Tahran'da meşhur âlim ve fizik bilginlerinin mensup olduğu bir ailede dünyaya geldi. Anne ve babası İran kültürünün farklı kollarını temsil eden soylu iki aileye mensuptu. Dedeleri, Necef'in meşhur âlimlerinden olup, Şah tarafından İran'a davet edilmiş âlimlerden müteşekkil bir ailenin soyundan gelmekteydiler.¹

Babası, Kaşan'da doğan ve iyi eğitilmiş, mütedeyyin bir ailede yetişen Seyyid Veliyullah'tı. Tahran'da İslami ilimler ve tıp öğrenimi görmüş, saray hekimliğine kadar yükselmiş bir insandı. Daha sonraları, İran'daki eğitim sisteminin başına geçmiş, on yıl süresince yönetici, genel sekreter ve daha sonra da eğitimden sorumlu bakan olarak görev yapmıştır. Ayrıca eğitim sahasında bazı fakültelerde dekanlık ve öğretmen kolejinde rektörlük yapmış, modern İran eğitim sisteminin ilk kurucularından birisi olmuştur.² Nasr'ın, fikir ve ahlak dünyasını kuran ve onaran, ona ilk öğretmenlik yapan kişi babasıydı.³ Arapça, Farsça, Fransızca, Latince ve İngilizce bilen babası, Nasr'ın da içerisinde büyüdüğü binlerce ciltlik kütüphaneye sahipti. Batı felsefesi ve ilmi gelenekler konusunda birikim sahibi olan Seyyid Veliyullah, İran kültürünü ve İslami ilimleri iyi bildiğinden, Nasr'ı derin bir Fars kültürü atmosferinde, Batı düşüncesi ve diğer geleneklerin dini ve entelektüel fikirlerine açık bir şekilde

¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Ebedi Hikmetin Peşinde*, İstanbul, 2007, s. 9.

² Seyyid Hüseyin Nasr, *Söyleşiler*, İstanbul, 1997, s. 32.

³ Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, İstanbul, 1987, s. 272.

yetiştirmiştir.⁴ Daha sonraki yıllarda ABD’de yabancı kültürler ve medeniyetler arasında yaşarken, kendi dini inanç ve kültürünü asla yitirmeyen Nasr, bunda, babasından aldığı bu çok yönlü eğitimin büyük etkisinin olduğunu söyleyecektir.

Annesi Eşref Hanım, babası gibi, dini ve fikri meselelerle son derece ilgili bir hanımdı. Annesinin ailesi, İslam devrimi karşıtlığıyla, İran Komünist Partisi ilişkileriyle bilinen, farklı siyasi anlayışa sahip olan bir aileydi.⁵ Eşref Hanım, orta ve lise tahsilini zamanının tek kız enstitüsünün ilk mezunlarından biri olarak tamamlayan, İran’ın ilk modern eğitimli kadınlarından biriydi. İran edebiyatıyla yakından ilgili olup, sayısız Farsça ve Arapça şiiri ezbere biliyordu. Annesi Eşref Hanım, Nasr’a babasının öğrettiklerinin yanı sıra İslami kaideleri öğreten ve en önemlisi onu vakit namazları hususunda eğiten kişiydi.

1.2. Çocukluk Yılları

Ailenin ilk çocuğu olarak dünyaya gelen Nasr, okul öncesi eğitimde Kur’an, şiir ve siyer gibi dersler almış, üç yaşındayken okuma yazmayı öğrenmiştir. Hayatının ilk yedi yılını, şehrin geleneksel bölgelerinden birinde, Tahran’ın gelişen modern yapı tarzına karşılık, dar köy sokaklarının keşiştiği, dini motiflerle örölü evlerin olduğu bir semtinde geçirmiştir. Resmi eğitimine beş yaşında ikinci sınıftan başlamıştır. Bir taraftan resmi eğitiminde ciddi başarılar elde ederken, diğer taraftan babasına saygı duyan ve onun sohbetlerinde bulunmak isteyen kimselerle dolup taşan evlerindeki yaygın eğitimle kendini yetiştiriyordu.⁶ Baba evi, zaman zaman İran entelektüelleriyle dolarak sohbet ve işişare mekâm haline geliyordu. Bu meclislerde bulunmak, Nasr’da esaslı izler bırakmış, henüz on yaşındayken zamanın büyük âlimlerini tanıma ve onların konuştuğu konulara kulak misafiri olma fırsatını bulmuştur. Henüz on yaşındayken felsefi uyanışının ilk alametlerini sezinlemiş, zihni nedensellik, uzayın sonsuzluğu ya da sonluluğu, ruhun ölümsüzlüğü ya da bedeninin ölümlüyle yok oluşu gibi meselelerle meşgul olmaya başlamıştır. Bu yıllarında İran klasikleri, İran tiyat-

⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam’ın Kalbi*, İstanbul, 2002, s. 108.

⁵ Nasr, *Ebedi Hikmetin Peşinde*, s. 11.

⁶ Nasr, a.g.e., s. 14.

rosu, tarihi romanlar ve felsefeyle ilgili ciddi eserler okumuştur. On yaşından itibaren klasik anlamda felsefeyle ilgili sorulara kayıtsız kaldığı bir dönem olmamıştır.⁷ Nasr, değişik bir çevreden gelmişti. Gerek anne gerekse baba tarafı, ilim-kültür konusunda düzeyli insanlardan oluşan aile yapılarına sahipti. Onun için engin bir bilgi dünyasının içinde yetiştiği söylenebilir.

1.3. ABD Yolculuğu ve Eğitim- Öğretim Yılları

Seyyid Hüseyin Nasr on iki yaşına geldiğinde, kendisini daha iyi yetiştirmek amacıyla Amerika yolculuğuna çıkmıştır. Ekim 1945'te, ailesiyle, özellikle de kendisini asla bir daha göremeyeceği olduğu babasıyla vedalaşan Nasr, Tahran'dan Bağdat'a, oradan Şam, Filistin ve Kahire'ye, buradan da bir sonbaharda zorlu bir deniz yolculuğu ile Akdeniz üzerinden Selanik'e, Selanik'ten Marsilya'ya ve nihayetinde 17 Aralık 1945'te New York'a ulaştı.⁸ Eşyanın tabiatını anlamlandırma arayışıyla çıktığı yolculuğunda ABD'de çok farklı bir ortamla karşılaşınca, onun için yepyeni bir dönem başlamış oluyordu.

Nasr, ilk olarak, New Jersey, Hightstown'daki Peddie School'a, sekizinci sınıftan yeniden başladı. Mezun olacağı 1957'ye kadar eğitimini burada sürdürdü. Yoğun bir kurs dönemiyle birlikte İngilizceyi çok güzel konuşur hale geldi.⁹ Bu yıllar esnasında kültürel değişimi bütün çıplaklığıyla hissetti. Ancak İran'da almış olduğu sıkı eğitim, kendisinin asimile olmasına değil, farklılıklar arasında kendi kültürünü yaşayabilmesine imkân tanıdı. Nasr, okul yıllarında birçok alandaki başarılarıyla göz dolduruyordu. Özellikle matematik sahasında, ulusal testlerde o güne kadar alınmış en yüksek notları alıyordu. Çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Nasr, spor alanında da başarılı oldu. Bu alanda squash ve teniste kaptanlığa kadar yükseldi.

Peddie School, bir Protestan mezhebi olan Babtistliğin cemaat okulu idi. Bu yüzden Nasr, her Pazar kilisedeki ayinlere katılmak zorundaydı. Ancak çocukluk

⁷ Nasr, a.g.e., s. 16.

⁸ Nasr, a.g.e., s. 18.

⁹ Nasr, a.g.e., s. 20-21.

yıllarında almış olduğu çok yönlü eğitim, Nasr'ın farklılıklara saygı duymasını, ama bu arada kendi kimliğini de yitirmemesini sağlıyordu.¹⁰

Hocalarının tavsiyesi üzerine matematik ve fizik alanlarında çalışan Nasr, sınıf birincisi olmasına rağmen, insanı hesaba katmayan bu bilim alanlarından sıkılmaya başlamıştı. Aradığı soruların cevaplarını fizik sahasında bulamayan Nasr, bu bilimle olan bağlarını koparmak zorunda kaldı.

18 yaşında kendisini saran ve hayatının geri kalanında da etkisini gösteren entelektüel ve manevi iştahı fizik tahsilinin sona ermesiyle bitmedi, bilakis yeni bir ivme kazandı. Hayatının bu çalkantılı dönemi Allah'a olan inancını zedeleyememişti. Çünkü aldığı köklü eğitim, yine burada tezahür ederek kendisini korumasına yardımcı olmuştu.¹¹ Bu çalkantılı dönemdeki yoğun okumaları ve Rene Guenon ile tanışması, fikirlerinin olgunlaşmasında belirleyici rol oynadı. Bir başka deyişle, Nasr'ın hayat çizgisini oluşturan gelenek okumalarının ve savunmasının temelleri atılmaya başlamıştı. Yine bu uzun okumalar sonunda gelenekselciliğin Schuon ve Guenon ile birlikte fikir babalarından olan Ananda K. Coomoraswamy ile tanıştı. Coomoraswamy'nin geleneksel felsefe ve sanatları içeren kitaplarının bulunduğu zengin bir kütüphanesi vardı. Nasr, hafta sonları ve geceleri de dâhil olmak üzere vaktinin çoğunu bu kütüphanede geçiriyor, gelenek ve Perennial felsefenin (Ezeli Hikmet) Amerika'daki bu başyazıcısının fikirlerini okuyordu. Nasr'ın okumaları, bu süreçte fikri gelişiminde son derece belirleyici rol oynamış, geleneği keşfetmiş ve hakikatin bunda olduğu sonucuna varmıştı.¹²

Birçok alanda başarılı bir çizgiyle eğitimini sürdüren Nasr, müzik konusunda da kendisini yetiştiriyordu. Klasik İran müziğine ilgi duymakla birlikte, klasik Batı müziğine de alaka gösteriyordu. Müziğe ilgisi o derece ileri gitmişti ki okulda müzik profesörlüğüne yükselmiş Ernst Levy ile tanışmış ve ondan Pisagoryan müzik felsefesi hakkında dersler almıştı. Nasr, Levy'in etkisiyle piyano ve santur dersleri almış, fakat ilerleyen zamanda bu uğraşları bırakmıştır.¹³

¹⁰ Nasr, a.g.e., s. 22.

¹¹ Nasr, a.g.e., s. 25.

¹² Nasr, a.g.e., s. 29-30.

¹³ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 142.

Nasr için artık hayatında Harvard dönemi başlıyordu. Harvard dönemi, fikri gelişim sürecine büyük katkıları olan, sahasında göze çarpan pek çok isimle tanıştığı, hem gelenek düşüncesinin geliştiği hem de genel anlamda kendini çok ciddi yetiştirdiği bir dönemdi. 1957’de katıldığı ve Fas Tioumliline’de bir Katolik manastırında gerçekleştirilen “İslam ve Hıristiyanlık ilişkisi” konulu konferansta Louis Massignon ile tanıştı. Tioumliline’de katıldığı bu konferans, felsefi ve teolojik boyutlarıyla sonraki kırk yıl boyunca ilgileneceği ilk dinler arası diyalog konferansıydı.¹⁴

Medeniyetler arası diyalog fikri popüler olmadan ve Fransız düşünür Roger Garaudy’nin 1970’lerde “Medeniyetler Diyaloğuna Dair” adlı çalışmasıyla medeniyetler arası bir bağ kurmaya çalışmasından daha önce, bu düşüncenin yaygınlaşmasındaki büyük rolü Nasr oynamıştır.¹⁵ Bunlar, günümüzde çokça konuşulan ve tartışılan dinler arası diyalog fikirlerinin ilk nüveleriydi. Farklı dinlere, farklı ülkelere ve farklı medeniyetlere mensup olan; Ananda K. Coomaraswamy, Rene Guenon, Frithjof Schuon, Henry Corbin, Titus Burckhardt, Seyyid Hüseyin Nasr, Martin Lings, William Stoddart, Marco Pallis, Leo Schaya, Gai Eaton, William Chittick, James S. Cutsinger, Joseph Epes Brown, Huston Smith ve Osman Bakar gibi ilim adamları, dünyada medeniyetler arası diyalogun tartışılması konusunda alt yapıyı oluşturan isimler olmuşlardır. Bu çalışmalar bugün dünyada üç semavi dinin önderlerinin ve diğer din mensuplarının ileri gelenlerinin bir ortak paydada buluşma çabalarının zeminini teşkil etmiştir.

Nasr’ın 1957–58’de Fas’ta geçirdiği yılları, manevi ve entelektüel yaşamındaki en köklü değişimlerin yaşandığı yıllardı. Çünkü evrensel hakikat ufkunun genişlediği bu yıllarda sadece ait olduğu İslam geleneğini değil; Batı Hıristiyanlığı, Budizm, Hinduizm, ilkel Uzak Doğu dinleri, Kabala Yahudiliği, Zerdüştlük ve İran dinlerini incelemeye almıştır.¹⁶

Harvard’da olduğu yıllarda Nasr’ın içinde kıvılcımlanan konulardan birisi de çevre kriziydi. Bu konuyla ilgili çok ciddi bir birikim elde etmiş, sonraki yıllarda yazdığı makalelerle çevre krizini, çevre tahribatını dünya gündemine aldırarak kadar

¹⁴ Nasr, *Ebedi Hikmetin Peşinde*, s. 38.

¹⁵ Nasr, a.g.e., s. 47.

¹⁶ Nasr, a.g.e., s. 40.

etkili olmuştur. 1966'da Chicago Üniversitesi'nde, *'The Encounter of Man and Nature'* (İnsan ve Tabiatın Peşinde) başlığı altında verdiği Rockefeller konferanslar serisiyle, bu sorunların çözümüne ciddi katkılar yapmıştır.¹⁷

1.4. İran'a Dönüşü

Nasr, Amerika'daki eğitimini ve uzun yıllarını verdiği resmi öğrenimini sona erdirerek, 1958 yazının başında Harvard'dan doktora alan ilk İranlı bilim adamı sıfatıyla ülkesine dönüyordu. Batı'da geçirdiği 13 yıllık eğitimden sonra döndüğü İran'da evlenme kararı alan Nasr, geleneksel aile yapısına uygun bir eş bulmalarını ailesinden istemiş ve soylu bir ailenin kızı olan, Batı'da eğitim gördükten sonra İran'a dönen Suzan Danişverî ile 1958 sonbaharında hayatını birleştirmiştir.¹⁸

Nasr'ın Suzan hanımdan iki çocuğu olmuştur. Bugün, Nasr'ın oğlu Seyyid Veli Rıza, San Diego Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi profesörü olarak görev yapmaktadır. Kızı Leyli ise Washington Ulusal Sanat Galerisi'nde sanat tarihçisi olarak çalışmaktadır.¹⁹

İran'a döndükten sonra, 1958 sonbaharında Tahran Üniversitesi'nde başladığı Tarih profesörlüğü görevini, ciddi kültürel ve bilimsel faaliyetlerle birlikte 1979 yılındaki İslam devrimine kadar sürdürmüştür. Nasr, İran'da bulunduğu yıllarda, çalışmalarında hep ciddi hedefler gözetmişti. Niyeti, İranlı öğrencilerin, Batı düşünce perspektifinden kendi geleneklerini değerlendirmelerinden ziyade, kendi geleneklerinin bakış açısıyla diğer düşünce okullarını değerlendirmelerini sağlamaktı.²⁰ İran'da bulunduğu 1958 ile 1979 yılları, etkin olarak yazdığı yıllardı. Nasr, İslam felsefesi ve bilimi, tasavvuf, Ananda K. Coomaraswamy, Rene Guenon, Frithiof Schuon ve Titus Burckhardt gibi gelenekselci okulun çalışmalarına giriş niteliği taşıyan Halidî Felsefe/Hikmet, modernizmin eleştirisi, karşılaştırmalı felsefe ve din, klasik İslam felsefesi metinleri gibi alanlarda çalışmalarını sürdürmüştür.²¹

¹⁷ Nasr, a.g.e., s. 33.

¹⁸ Nasr, a.g.e., s. 44.

¹⁹ Nasr, a.g.e., s. 45.

²⁰ Nasr, a.g.e., s. 47.

²¹ Nasr, a.g.e., s.48.

1958–79 yılları arasında İran’da yaşadığı dönemde İngilizce yazdığı kitaplarının çoğu felsefeyle ilgiliydi. Özellikle Molla Sadra ile ilgili yazdığı makalelerle, İngilizce konuşulan dünyaya, ilk kez Molla Sadra gibi değerli bir İslam bilginini tanıtmıştır.²²

Nasr, İran’da bulunduğu yıllarda Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi kütüphanesinde on yıl boyunca yöneticilik yaptı. 1968–72 yılları arasında Fakülte dekanlığı, ardından da Tahran Üniversitesi rektör yardımcılığı görevine getirildi. Bu görevlerde Nasr’ın en büyük uğraşı, beşeri bilimlerin yanında özellikle felsefe programlarını güçlendirmesiydi. Ardından 1973 yılında İran Felsefe Akademisinin kuruluşu için çalışmalarına başladı.²³ İran’daki çalışmaları sadece felsefeyle ilgili değildi; bunun yanında tıp sahası ile de ilgiliydi. Bu minvalde İslam tıbbı hakkında pek çok yazı kaleme almıştır.²⁴

İslami eğitim üzerine, Mekke’de (1977) ilk kez bir uluslararası konferans düzenlenmişti. Nasr’ın bu konferansın hazırlanmasında ve sunumunda büyük katkısı vardı. Nasr, ilk kez burada felsefe öğretiminin yanı sıra, İslamilik-gayri İslamilik, Batılılık-Batı dışılık gibi kavramsal konulara dikkat çekmiş, 1980’lerden sonra İsmail Farukî’nin ismiyle anılacak “Bilginin İslamileştirilmesi” fikrinin öncüsü olmuştur. Aslında Nasr, modern dünyanın ürettiği bilgi ile İslami bilginin birleştirilmesi gereğinden ta 1950 sonlarında bahsetmiş, fakat “Bilginin İslamileştirilmesi” terimini kullanmamıştır.²⁵ Çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Nasr, 1976’da Titus Burckhardt ve meslektaşısı Yusuf İbiş ile birlikte BBC için altı bölümlük “*the Traditional World of Islam*” (İslam’ın Geleneksel Dünyası) adlı belgesel bir filmin yönetmenliğini yapmıştır.²⁶

Ülkesine döndükten sonra yaptığı işlerden birisi de, kendisine Hâlidî Hikmet irfanını sunabilecek hikmet ustalarını aramak oldu. Bunlardan ilki, hocası olan Seyyid Muhammed Kâzım Âsâr, ikincisi Allame Tabâtabâî, üçüncüsü de Seyyid Ebu’l-Hasan Kazvînî idi. İran’da eğitim-öğretim faaliyetlerine devam ederken, kendi

²² Nasr, a.g.e., s. 52.

²³ Nasr, a.g.e., s. 44-45.

²⁴ Nasr, a.g.e., s. 53.

²⁵ Nasr, a.g.e., s. 54.

²⁶ Nasr, a.g.e., s. 55.

eğitimini de ihmal etmeyip dünyanın tanıdığı bu büyük âlimlerle birlikte dersler yapıyordu. Hocalarından Allame Tabâtabâî ile son kez 1978 güzünün fırtınalı günlerinde Tahran'da karşılaşıncı, Tabâtabâî, devrim öncesi kargaşaya bulaşmamak için ülke dışına çıkması konusunda kendisine tavsiyede bulunmuştur.²⁷

Nasr, İran'da bulunduğu günlerde, İran'ın önde gelen âlimleriyle dersler yapmak ve bilimsel çalışmalar hazırlamakla kalmamış; dünyanın çeşitli ülkelerinden meşhur bilim adamlarıyla da irtibatını devam ettirmiştir. Bunların başında Henry Corbin ve Toshihiko Izutsu gelmektedir. Corbin'le uzun yıllar geleneksel metafizik ve Hâlidî Hikmet etütlerinin yanı sıra, pek çok bilimsel ve felsefi projeyi birlikte yürütmüşlerdir.

Nasr'ın İran'daki faaliyetleri konusunda, *Imperial Iranian Academy of Philosophy*'den bahsetmek gerekir. Bizzat Şah tarafından kurulma emri verilen ve başkanlığına da Nasr'ın getirildiği İran İmparatorluk Felsefe Akademisi, 1974 başlarında faaliyetlerine başladı. Sabit kadrosunda Corbin, İzutsu, William Chittick, Şahabî, Müslîh ve Harîrî Yezdî gibi dünyanın tanıdığı isimler vardı. Akademi, 1979 devrimine kadarki beş yıl zarfında Arapça ve Farsça eserlerin yanı sıra, elli kadar da İngilizce eser yayınladı. Akademinin en esaslı yayını ise Nasr'ın fikir dünyasını da ifade eden *Sophia Perennis* dergisi idi.²⁸ Nasr, İran'daki 1958 ile 1979 yılları arasında yaptığı en iyi işin, bu akademiyi kurmak olduğunu söyler.²⁹ Bu akademi gerek İran'da gerekse ülke dışında ciddi çalışmalara önyak olmuştur.

Nasr, 1958 ile 1970 yılları arasında İran'daki eğitim faaliyetlerine devam ederken, bunun yanı sıra yurt dışı etkinliklerine de katılmayı sürdürmüştür. Pakistan ve Fas'ta bulunmuştur. 1964–65 akademik yılını Beyrut Amerikan Üniversitesi İslam Araştırmaları Bölümü'nde Ağa Han profesörü olarak geçirmiştir. Türkiye, 1960'tan itibaren Nasr'ın hayatında önemli yeri olan bir ülkedir. 1990'lı yıllardan günümüze, eserlerinin Türkçe'ye çevrilmesiyle birlikte, Nasr'ın Türkiye ile olan irtibatı ve Türk okurunun Nasr'ı ve düşüncelerini tanınması ciddi bir ivme kazanmıştır.³⁰ Yine Hindistan, Japonya, Avustralya, Amerika, Kanada, İsviçre ve irtibatının çok sıkı şekilde

²⁷ Nasr, a.g.e., s. 60-61.

²⁸ Nasr, a.g.e., s. 71.

²⁹ Nasr, a.g.e., s. 71-72.

³⁰ Nasr, a.g.e., s. 76.

sürdüğü İngiltere ile Fransa, Nasr'ın bilimsel faaliyetler vesilesi ile sık sık ziyaret ettiği ülkelerdir. Dünyanın tanınmış en önemli üç üniversitesi olan, Oxford, Harvard ve Cambridge, Nasr'ın ders ve konferans verdiği, kürsü başkanlığı yaptığı üniversitelere dir.³¹ Yine bu yıllarda Almanya, İtalya, İspanya, Avusturya ve Yunanistan'da çeşitli etkinliklere katılmıştır. 1979 İslam Devrimi ile başlayan sürgün hayatından bugüne kadar kendisine kucak açan ve ikinci ana yurdum dediği İspanya'yı, özellikle de İslam medeniyetinin sekizinci yüzyıldaki izlerini hala taşıdığından dolayı sık sık ziyaret etmiştir.³²

1.5. Batıya Sürgün

Nasr, İran'ın devrime giden yıllarında devletin ciddi kademelerinde görev yapmasına rağmen, siyasi olarak hep kenarda durmayı tercih etti. Dekanlık, rektörlük, İmparatorluk Felsefe Akademisi başkanlığı, kültür elçiliği gibi yürüttüğü görevler eğitim ve kültüre yönelik işler olsa da, İran'da bu tür mevkilerin siyasi bir uzantısı mutlaka vardı. Nasr, kendisini tamamen eğitim-öğretim işine ve felsefi çalışmalara verse de Şah dönemindeki bu aktif ve etkili görevleri, devrim taraftarlarınca Nasr'ın Şah yandaşı olarak algılanmasına sebep olacaktı.

Devrimin yaklaştığı günlerde Nasr, iki haftalık bir gezi olarak planlandığı halde bugüne dek uzayan bir yolculuğa çıktı. 6 Ocak 1979'da, kızını Londra'da bir okula yerleştirmek, oradan da Tokyo'ya bir sergi açılışına gitmek için çıktığı yolculuğunda, kraliçenin kendisini arayarak bir süre Tahran'a dönmemesinin iyi olacağını söylemesi üzerine Nasr'ın Londra'daki sürgün hayatı başlamış oluyordu.³³ Çünkü bu esnada İran'daki devrim hedefine ulaşmak üzereydi.

Devrim esnasında, Nasr'ın evi yağmalanmış, kütüphanesi talan edilmiş, ilmi çalışmalarına el konulup tahrip edilmiş ve kişisel eşyalarıyla birlikte ortadan kaldırılmıştır. Nasr, 1979'da eşi ve iki çocuğuyla birlikte Londra'nın ortasında beş parasız kaldığında 45 yaşına gelmiş, milleti ve İslam düşüncesi için ciddi hizmetleri olan

³¹ Nasr, a.g.e., s. 83.

³² Nasr, a.g.e., s. 89.

³³ Nasr, a.g.e., s. 91-92.

dünyanın tanıdığı bir bilim adamıydı.³⁴ Londra’da yaşadığı günlerde çektiği maddi sıkıntılar, Nasr’ın yaşamını yeniden gözden geçirmesine vesile oldu. Nasr, Mart 1979’da önce ailesini bıraktığı Boston’a, daha sonra da yeni hayatına başlayacağı Salt Lake City’ye taşındı. Böylece, Nasr’ın Amerikadaki sürgün yılları başlamış oldu. Bu, Nasr için tekrar hakikatin mahiyetini arama yolculuğunun başlaması anlamına geliyordu.³⁵

Nasr, akademik çevrelerde tradisyonalist ve perennialist görüşün savunucusu olarak bilinen biri ve ezeli hikmet yorumcusu olarak tanındı. 1950’lerde temelini attığı medeniyetler arası uzlaşma düşüncesi üzerindeki çalışmalarını ABD’de de devam ettirdi. 1990’larda Birmingham, Selly Oaks College’deki İslam Çalışmaları ve Hıristiyan-Müslüman İlişkileri Merkezine başkan seçildi. Daha sonra Müslüman Hıristiyan Uzlaşma Merkezi adlı oluşumun kuruluş çalışmalarında bulundu. Temple Üniversitesi’nde görev yaptığı yıllar (1979–1984) en verimli yıllarıydı. Bu dönem hem ders verme hem de yazma konusunda vaktinin bol olduğu yıllardı.³⁶

Bugün Amerika’da yaşayan Nasr, ABD devleti tarafından en büyük düşman ilan edilen ülkesi İran aleyhinde hiç konuşmamıştır. Asla kendi kültürüne karşı bir olumsuz tavır içerisinde olmamış, kendini daima İran’ın geleneksel kültürüne bağlı hissettiğini ifade etmiştir.³⁷

Seyyid Hüseyin Nasr, modern dünyaya karşı en ufak bir aşağılık kompleksine kapılmadan yazmıştır. Çünkü çocukluğundan beri İslami ilimler sahasında ciddi bir eğitim almış ve bu konuda kendisini donanımlı kılmıştı. Bu donanımı, dünyada Müslümanların Batı’ya özeneceği hiç bir şeyinin olmadığını, bilakis Batı’nın, çıkmazlarını çözmede İslam’a ve onun engin bilimine ve kültürüne ihtiyacının olduğunu söylemektedir.

³⁴ Nasr, a.g.e., s. 93.

³⁵ Nasr, a.g.e., s. 94.

³⁶ Nasr, a.g.e., s. 90.

³⁷ Nasr, *Söyleşiler*, s. 75.

1.6. Fikir Dünyası

Nasr, bilgilerini ustaca yoğurmasını bilen bir bilim adamıdır. Aldığı düzeyli eğitimin izlerini eserlerinde görmek mümkündür. İslami ilimlerde yazı yazmadığı alan neredeyse yoktur. Nasr'ın araştırmalarında gözlemlenen husus, onun çeşitli faktörleri birbirine bağlayarak harmanladığı ve bir noktada topladığı güçlü yazı melekesidir. İddialı kalemiyle sanki o, İslam dininin üstünlüğünü yeniden ispatlamak üzere yola çıkmıştır.³⁸ Yazılarındaki kararlılık ve ciddiyet bunu gösterir. Nasr'ın en büyük özelliklerinden birisi de, kendi dini dışındaki dinlere tam bir sempatiyle ve sevecenlikle yaklaşmasıdır. Daha küçük yaşlardan itibaren yaşadığı renkli hayatı bu hoşgörüyü kendisine kazandırmıştır. Müslüman olduğu halde kiliseye gitmesi, dünyanın her tarafından çeşitli renkte ve dini anlayıştaki insanlarla kurduğu diyalogu, küçük yaşlardan başlamak üzere dünyanın birçok yerini gezmesi ve oraların kültürlerini tanıması, bu anlayışı kazanmasına vesile olmuştur.

Nasr, Batı'nın, Doğu'da etkisini en fazla hissettirdiği alan olan sanat konusuna da büyük önem vermiştir. *İslam Sanatı ve Maneviyatı* adıyla bir kitap yazan Nasr, bu konu üzerinde ciddi manada durmaktadır. Nasr'a göre, "İslam'da sanat" denince akla hemen Kuran tilaveti ve hat sanatı gelir. Daha sonra bunları İslam mimarisi izler.³⁹ Ancak sanatın sadece bunları kapsamadığını, bunların yanında İslam'ın, hayatın her alanındaki sanat ve estetiğe önem verdiğini yazılarında ısrarla vurgular. Dini hayatta sanatın vazgeçilmez bir olgu olduğunu söyler.⁴⁰

Nasr, çağdaş İslam düşünürlerinin modernleşme temayüllerini sert bir dille eleştirmiştir. Gerek modernleşmeye yaklaşımlarını gerekse modernleşmeyi yorumlamalarını ciddi anlamda tenkit etmiştir. Modernizme karşı boynu bükük, eziklik psikolojisi içindeki bir yaklaşımın, inananlar için zül olduğunu ve bunun insanlığın kurtuluşunun kendi indinde olduğunu iddia eden İslam'ın müntesiplerine yakışmadığını söyler.⁴¹ Nasr, modernizm savunucularının, dinin getirdiklerinin güncelliğini

³⁸ Nasr, a.g.e., s. 14.

³⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, İstanbul, 1992, s. 29-31.

⁴⁰ Nasr, a.g.e., s. 39; İbrahim Kalın, "Seyyid Hüseyin Nasr İle İş Ahlakı, İktisadi Faaliyet ve Ekonomi Din İlişkileri Üzerine", *İA*, 18/4, (2005), s. 486.

⁴¹ Nasr, *Söyleşiler*, s. 18.

yitirmiş değerler olduklarını, modernizmin getirdiklerinin ise bugüne çözüm sunan “olmazsa olmazlar” olduklarını söylemelerinden ciddi rahatsızlık duymaktadır. Çünkü gök kubbenin altında söylenmemiş söz yoktur. Ancak söylenen sözleri bu güne uyarlayacak “yiğitlerin” bulunması gerekir. Nasr, makale yazmaya, konferans vermeye başladığı gençlik günlerinden bugüne hep şunu söylemiştir: Etkilenmek, başkalarının değerlerini kendisi için kurtuluş reçetesi gibi algılamak, çok ciddi bir zafiyettir.⁴²

Nasr’a göre, metafizik öğretiler ve tasavvufun manevi öğretileri İslamiyet’in özünü oluşturur. Tasavvuf ile gençlik yıllarında tanışan ve bundan önceki hayatını anlamsız bulduğunu yazılarında itiraf eden Nasr, sûfiliğin, İslam’ı yaşamamanın ve anlatmanın en iyi yolu olduğunu ileri sürer.⁴³

Nasr, hem bilim adamı ve filozof hem de sanat tarihçisi ve eleştirmen olduğunu eserlerinde bize göstermiştir. Bütün bu alanlarla ilgili bilimsel yazılar yazmıştır. Bu çalışmaları, bu alanlarda çalışan araştırmacılara ufuk açıcı olacak ve kaynak teşkil edecek düzeyde bilimsel çalışmalardır.

Nasr, insanlığın kurtuluşunun İslam’da olduğunu ve bunu insanlara ulaştıracak İslam bilginlerine ihtiyaç olduğunu ileri sürer.⁴⁴ Nasr, dini, gerçek kaynaklarından alıp ve güncelleyip insanlara ulaştırma gayreti içine girmiştir. O İslami ilimler sahasında en fazla; felsefe, tasavvuf ve bilgi konularında yazmıştır. Nasr’ın düşüncesinde Allah, merkezi bir varlık teşkil eder. Bir kişi ister bilim alanında çalışsın, ister sanat alanında çalışsın, yapacağı nihai şey Allah’tan bahsetmesidir.⁴⁵

Nasr, karşılaştırmalı dinler tarihi konusunda ilk yazı yazarlardandır. Bu konuya kendisini felsefi ilimlerin yönlendirdiğini söyler.⁴⁶ 1957 yılında Fas’ta yapılan “İslam ve Hıristiyanlık Arasındaki İlişkiler” adlı toplantıyla bunun temellerinin atıldığını yukarıda belirtmiştik.

Nasr’ın felsefi fikirleri konusunda özetle şunları söyleyebiliriz: O, *Philosophia Perennis* ya da Hikmet-i Hâlide adını verdiği ebedi hikmetin bir takipçi-

⁴² Nasr, *Ebedi Hikmetin Peşinde*, s. 77.

⁴³ Nasr, *Söyleşiler*, s. 120.

⁴⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, İstanbul, 1975, s. 223-224.

⁴⁵ Nasr, *Söyleşiler*, 22-23.

⁴⁶ Nasr, a.g.e., s. 35.

sidir. Bu hikmet, kozmoloji, psikoloji, sanat gibi alanlardaki uygulamalarıyla birlikte evrensel metafiziğe dayanır.⁴⁷ Nasr'ın filozof tanımı da ilginçtir. Filozof, yeni bir şeyler getiren kimse değildir. Bu Batı'ya uygun bir tabirdir. Ona göre filozof, hakikati kavrayan, açıklayan kimsedir. Yani Hikmet-i Hâlide'nin yorumcusu olan kimsedir. Filozofun, yeni bir fikir getiren kimse olmadığına şu örneği verir: İnsanın şekli, önceki insan nesillerinin bir tekrarı olmasına rağmen, her insanın doğumunun yeni bir gerçeklik sayılması gibi, filozof yeni bir şey getiren değil, gerçekliği fark edendir.⁴⁸

Nasr'ın yazılarında kendi ülkesi ve milleti adına övücü cümlelere sıklıkla rastlanır. “Mübalağasız İslam filozoflarının yüzde sekseni İranlıdır, İslam felsefesi denilen şey çoğunlukla İran İslam felsefesidir” bu tür ifadelerdendir.⁴⁹ Ancak bunun bir üstünlük ve asabiyet tezahürü olmadığı kanaatindeyiz. Zira onun Sünni-Şii ayrımı üzerine düşüncelerini aktaracağımız bölümde görüleceği gibi Nasr'ın en mühim özelliklerinden birisi, birleştirici, barışa ve diyaloga çağırıcı yönünün olmasıdır.

Nasr, insanlığın bugünkü bunalımından kurtulmasının tek yolunun, deruni bir dönüşüm geçirmesi olduğunu söyler. Çünkü dış gelişmeler, insanlığın temel problemlerini çözmemektedir. Bundan dolayıdır ki insanlığın güncel meselelerinin başında, çevre krizi gelmektedir.⁵⁰ İç dünyası bozulmuş, ruh güzelliğini kaybetmiş insanlar, aradıkları çıkış yolunu ancak dinde, dinin deruni yönünde bulabilirler. Değilse, insan bu kurtuluş yolunu dışarıda, başka yerlerde ararsa, o zaman da çevreye daha farklı bir kirlilik verecek ve insan yaşadığı her alanda kriz yaratan bir varlık haline gelecektir. Dünyada pek az kimse, insanoğlunun baş başa kaldığı en önemli sorunun çevre sorunu olduğunu kabul etmekte, buna karşılık birçok kimse de çevre sorunun kökeninde insanlıktaki manevi tahribatın etkisinin büyük olduğunu kabul etmektedir. Nasr, bunun çözümünün insanlığın manevi değerlerle barışık olmasından geçtiğini ileri sürmektedir.⁵¹ Günümüzde yüzyılın problemi diye ele alınan ve ülkelerin bir problem olarak çözmek için müstakil bütçe ayırdıkları çevre sorunları ciddi boyutlardadır. Küresel ısınma semptomları ve insanlığın arsızca çevreyi kirlenme davranış-

⁴⁷ Nasr, a.g.e., s. 37.

⁴⁸ Nasr, a.g.e., s. 87.

⁴⁹ Nasr, a.g.e., s. 85.

⁵⁰ Nasr, a.g.e., s. 98.

⁵¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, İstanbul, 1982, s. 10.

ları ülkelerde ciddi toplumsal, ekonomik ve psikolojik rahatsızlıklara sebep olmaktadır. Ancak Nasr ve gelenekselciler bu sorunu XX. yüzyılda dile getirmişlerdi. Nasr'a göre, insanoğlu, Allah'ın mülkünde kendisine verilmiş olan emanete ihanet etmiştir. Sahip olduğu bilimsel bilgiyi Rabbinin rızasına uygun olarak kullanma yerine, tabiatı istismar etmede kullanmıştır.⁵²

Nasr, mutlak bilim diye bir şeyi kabul etmez. Kullanılan terim ne olursa olsun, modern bilim başta olmak üzere bütün bilimlerin bir dünya görüşüne dayandığını ileri sürer. İslam'a göre bilimlerin, hırsların şekillendirmesiyle değil, şeriat çerçevesinde uygulama alanı bulacağını beyan eder.⁵³

Nasr'ın yazılarındaki büyük istidadı hemen kendini belli eder. Nasr, yürürken, otururken ve konuşurken, her anında zihninin yazı örgüsüyle donatıldığını, bu aşamadan sonra ise oturup dua ettiğini, eline kalemi aldığı zaman ise zihninin hızına kesinlikle yetişemediğini ifade eder. Yazılarını hiçbir zaman daktilo ile yazmadığını, daima elinde taşıdığı eski bir mürekkepli kalemi kullandığını söyler.⁵⁴

Felsefeyi o kadar sevmektedir ki seyahat ettiği bir yerde, kendi ifadesiyle, eğer orada ilahi hakikatte kökü olan bir felsefe bulduysa, kendisini orada evinde hissettiğini söyler. Bundan dolayıdır ki Nasr, sürgünde bir hayat yaşıyor gözükse de dünyada en çok evi olan bir insan olarak kabul edilebilir. Çünkü onun dünyanın her tarafında sevenleri ve takipçileri bulunmaktadır.

Nasr, bilimsel faaliyetlerinin bir parçası olarak İspanya'ya çok sık seyahatler yapmıştır. Bu seyahatleri esnasında “*Yol Şiirleri*” adıyla yayımlayacağı şiirler yazmıştır.⁵⁵ *Yol Şiirleri* adlı eserinde onun gelenekselci anlayışını yansıtan öğeler bulunur. Şiirlerinde gerek kendini tanıtırken gerekse diğer başlıklarda, bir filozof veya bir bilim adamından beklenmeyecek tarzda ilham meyveleriyle şiirlerini serdetmektedir.

“Ben ne bu bedenim ne de bu ruh,

Ne çabucak geçip giden bu silüetler,

Ne kavramlar düşünceler, zihni imgeler,

⁵² Nasr, a.g.e., s. 47.

⁵³ Nasr, *Söyleşiler*, s. 111-112.

⁵⁴ Nasr, a.g.e., s. 234.

⁵⁵ Nasr, a.g.e., s. 102-103.

Ne de hisler ve zihni labirentler.
 O halde kimim ben?
 Menşei olmayan bir idrak mi,
 Ne burada aşağıda vücuda gelen,
 Ne de zaman içre doğan,
 Ben olmuş olan ve olacak olan,
 İlahi zatın tacında bir mücevher,
 Nurlu olanın asumanında bir yıldız.
 Ben aynayım benliğin yansıdığı,
 Yansıttığı ezeli cemalini.”⁵⁶

Nasr devrimden sonra bir daha ülkesine dönmese de İran ile irtibatını asla kesmemiştir. İran’ın fikri yaşantısı üzerinde ciddi etkisi hala devam etmektedir. Eserlerinin çoğunu Farsça yazmaktadır. Yazdığı eserleri İran’da basılmakta ve ciddi bir okuyucu kitlesi tarafından takip edilmektedir.

Nasr’ın fikir dünyasını tanıtmaya açısından, *Modern Dünyada Geleneksel İslam, İslam İdealler ve Gerçekler, Genç Müslüman’a Modern Dünya Rehberi, İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı* ve 11 Eylül 2001’den sonra yazdığı *İslam’ın Kalbi* adlı kitapları onun en önemli eserleridir. Kendisini geleneğin savunucusu ve modernizm karşıtı olarak ifade eden Nasr, yukarıdaki ilk dört eserinde bu düşüncesini derinlemesine işlemiştir. *İslam’ın Kalbi* adlı eserini ise 11 Eylül olayından sonra yazmış ve İslam’ın temel akidelerinden bahsederek, saldırıdan sonra oluşan olumsuz atmosferin dağılmasına çalışmıştır. Çeşitli felsefi konular üzerine yazdığı kitapları ise, *Tabiat Düzeni ve Din, Üç Müslüman Bilge ve Bilgi ve Kutsal* adlı eserleridir. *İslam ve İlim* adlı eserinde, ilmin dünyadaki varlığından, gelişim sürecinden, öncülerinden bahsetmektedir. Daha sonra da bilimin, İslam dünyasındaki tarihi sürecinden, gelişmesinden ve öne çıkan kaynaklarından söz etmektedir. Yine *İslam Sanatı ve Maneviyatı* adlı eserinde, sanat ve maneviyatı felsefi bir tarzda yorumlamaktadır. Nasr’ın *İslam*

⁵⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *Yol Şiirleri*, İstanbul, 2003, s. 91.

Kozmoloji Öğretilerine Giriş adındaki eseri, 1958’de Harvard Üniversitesi’ne sunduğu doktora tezinin genişletilmiş şeklidir. Nasr, diğer geleneksel medeniyetlerde olduğu gibi İslam’da da kozmolojik bilimlerin, İslam kozmos anlayışı çerçevesinde doğup geliştiği ve İslam vahyinin ilkeleri tarafından düzenlendiğini ileri sürer.⁵⁷ Bu önemli eserini yazmadaki gerekçesini ise; bazı kozmolojik prensipleri ortaya çıkarmak, Müslümanların yaşadığı ve düşündüğü kozmosun çerçeve ve şeklini anlamaya çalışmak şeklinde açıklar.⁵⁸

Tasavvufa büyük ilgisi olan Nasr’ın, birkaç makaleden oluşan *Tasavvufi Makaleler* adıyla bir kitabı, ayrıca diğer eserleri içerisinde aynı konuyla ilgili makaleleri bulunmaktadır. *İslam’da Düşünce ve Hayat, Bir Kutsal Bilim İhtiyacı* gibi daha birçok önemli kitaba ve makaleye imza atan Nasr, İslam bilim ve kültürüne mühim katkılar sağlamıştır. Nasr, bugün de yazmaya, konferanslar vermeye, bilimsel ve kültürel çalışmalar yapmaya devam etmektedir.

Nasr’ın hayat felsefesi; bir keder, tefekkür, araştırma ve iç hesaplaşmadır. Hayata tepkisi ise bütün Rönesans hümanizmi ve aydınlanma rasyonalizmi macerasının, bir başka deyişle modernizmin temellerinin toptan reddi şeklindedir. Fikir hayatını, geleneksel öğretiler temelinde, modernizmin getirdiği meselelere ve onun reddinden doğan soru işaretlerine cevaplar bulmaya hasretti.⁵⁹

Nasr’ın eserlerinden, İslam dünyasından daha çok Batı dünyası faydalanmıştır. Hatta onun görüşlerini benimseyenler değil, özellikle felsefe ve İslam ilimlerine meraklı olanlar istifade etmişlerdir. Şunu ifade edebiliriz ki Nasr, İslam dünyasında tanınan bir isimdir, ancak hala yeterince okunan bir isim değildir. Gelecek yıllarda daha çok okunacağı ve fikirleri üzerinden ciddi çalışmalar yapılacağı kanaatindeyiz.

Nasr’ın yaşamı, sanki etrafı geleneksel bilgi sevdalılılarıyla dolu bir okul ortamı içinde cereyan etmektedir. Hayatı boyunca yaptığı öğretmenliklerini, maddi hayatını kazanma vesileleri sayarken, verdiği seminer ve konferanslarını ve yazdığı kitaplarını tefekküre adanmış vakitler olarak değerlendirmektedir.⁶⁰

⁵⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, İstanbul, 1985, s. 303.

⁵⁸ Nasr, a.g.e., s. 13.

⁵⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, “Kulluk Edilecek, Sevilecek ve Bilinecek Hakikat: Allah”, *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, 2, (2001), s. 3.

⁶⁰ Nasr, *Ebedi Hikmetin Peşinde*, s. 106-107.

Kendisine “yaşamınızı belirleyen en temel şey ne idi?” diye sorulduğunda, “bitmeyen bir bilgi arayışı” diye bu soruyu cevaplandırmıştır. Hayatında hiç bırakmadığı duasının ise, “*Rabbi zidni ilmen*” (Rabbim, bilgimi artır) olduğunu söylemiştir.⁶¹

Nasr’a göre “ne şekilde ve hangi yolla boy gösterirse göstereceksin, sahte bilgi gerçek bilginin yerine asla geçemeyecektir. Dün böyle idi, yarında böyle olacaktır. Dahası güneşin her an biraz daha sönmeye yüz tuttuğu çağımızda, gerçeği görenlerin ve bilenlerin vazifesi de gittikçe daha da ağırlaşmaktadır. Çünkü bunlar Allah’ın gerçek bilgilerle donattığı mümtaz ve mesuliyetli kullarıdır. Mukaddes Kur’an’ın buyurduğu gibi “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”⁶²

1984 yılında Yale ve George Washington Üniversiteleri’nden teklif alan Nasr, arkadaş çevresi ve ailesinin de tercihleriyle George Washington Üniversitesinde çalışmaya başlamıştır.⁶³ Nasr, Farsça, İngilizce, Almanca, Arapça, Grekçe, Latince, İtalyanca ve Sanskritçe dillerini bilmektedir.

⁶¹ Nasr, a.g.e., s. 104.

⁶² Seyyid Hüseyin Nasr, “İslam ve Modern Bilim”, *İlim ve Sanat Dergisi*, (1985), s. 19.

⁶³ Nasr, *Ebedi Hikmetin Peşinde*, s. 101.

2. GELENEKSELÇİLİK

Gelenekselciliğin, Batı'da yerleşik bir kısım Avrupalı aydının çeşitli Doğu geleneklerinin temsilcileriyle tanışıp bu geleneklere ait batını ekollerle irtibata geçtikleri 20. yüzyılın ilk yirmi yılı içerisinde ortaya çıktığı düşünülmektedir.⁶⁴ Gelenekselcilik insanların düşünce ve araştırmalarıyla icat ettikleri bir akım olmaktan ziyade, kutsal silsile yolu ile aktarılan aşkın ilkeler olarak ifade edilmektedir.⁶⁵ İlk kez Rene Guênon tarafından açık bir biçimde, ilahi kaynaklı ilkeler ve bu ilkelerin geleneksel medeniyetlerde metafizikten şiire, müzikten siyasete kadar birçok alandaki uygulamalarını içine alan bir kavram şebekesi olarak adlandırılmıştır.⁶⁶

Batılı anlamda gelenekselcilik, Sedgwick'in ifadesiyle, öncelikle belli bir Batılı kesimin hissettiği şekilde çağdaş modernizmden vazgeçmenin bir mazereti, bunun entelektüel bir açıklaması ve bu açıklamayı ikna edici bulan çoğu kimse için İslam'a götüren bir yoldur. İslami anlamda ise, sadece Batı modernizminin mahkum edilmesi değil; bilakis belli bir İslami bakış açısının yeniden tasdik edilmesidir.⁶⁷ Batı insanının İslam'ı seçmesi noktasında Müslüman gelenekselcilerin çok az katkıları olmuştur. Fakat Batılı gelenekselciler, Batı insanının İslam ile ilgili daha pozitif bakış açısı oluşturması konusunda alternatif bir düşünce sistemi oluşturmuşlardır.⁶⁸

Gelenekselciliğin temel tezi; dinlerin özünde bulunan "Ezeli Hikmet'in" evrensel bir gelenek olarak bütün dinlerde sürekli var olduğunu ve yaşamaya devam ettiğini ortaya koymaktır.⁶⁹

Ekolün kurucusu Rene Guênon'dur. Onunla birlikte Ananda Coomaraswamy, Frithjof Schuon ilk akla gelen isimlerdir. Daha sonra Seyyid Hüseyin Nasr, Titus Burchardt, Martin Lings, Julius Evola, Marco Pallis, Lord Northbourne, Gai Eaton, Leo Schaya, Tage Lindbom, E.F. Schumacher, Rama Coomaraswamy ve William

⁶⁴ Hüseyin Yılmaz, "Gelenekselcilik, Dinler ve Diyalog", *İslâmiyât*, 5/3, (2002), s. 101.

⁶⁵ Yılmaz, a.g.m., s. 111.

⁶⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler II*, İstanbul, 1992, s. 25.

⁶⁷ Mark Sedgwick, "Against Modernity Western Traditionalism and Islam", *International Institute For The Study of Islam In The Modern World*, (2001), s. 11.

⁶⁸ Sedwick, a.g.m., s. 11.

⁶⁹ Hüseyin Yılmaz, "Gelenekselcilerin Modernlik Yorumu: Niceliğin Egemenliği", *İslâmiyât*, 7/4,(2004), s. 96.

Stoddart, ayrıca H. Smith, W.N Peryy, V. Danner, R.W.J. Austin, J.L. Michon, Osman Bakar ve William Chittick gibi karşılaştırmalı dinler tarihi araştırmacıları ekolün diğer öne çıkan isimleridir.⁷⁰

İngilizce’de *traditionalism* terimiyle karşılanan gelenekselciliğin temel unsurları; metafizik ilkeler, inanç ilkeleri, ritüeller, ahlakla ilgili ilkeler ve çeşitli bilim ve sanat dalları ile ilgili ilkelerdir.⁷¹ Gelenekselciler; *sanatana dharma, sophia perennis, el-hikmetü ’l-hâlîde* ya da *câvidân-ı hîred* dediğimiz kadim geleneği ifade eden kavramları ekollerini tanımak için kullanırlar.⁷² Aslan’a göre gelenekselcilik ne bir ilmi disiplin ne de bir ideolojidir. O, ilmi disiplinlere perspektif veren ve hayata tavır koyan bir dünya görüşüdür.⁷³

Bu görüş, etimolojik anlamda ayrıca bağlayıcı olmaya işaret eder. İnsanı Allah’a, kişileri de kutsal bir cemaatin üyeleri olarak birbirine bağlar. Bu anlamda ilahi başlangıç olarak geleneğin kaynağı dindir.⁷⁴ Yani özü itibariyle dinîdir.⁷⁵ Bilgi ve kurtuluş arasında doğrudan bir alaka kurduğu için bütün felsefî sistemlerden farklıdır.⁷⁶ Ekol, tanrının sadece hâkim bir otorite değil, aynı zamanda tekâmülün kaynağı, varlığın derecelerini idrak edebilmenin sebebi olduğunu ifade eder. İnsana kaybettiği manevi değerlerini yeniden kazandıracak ve insanı tek boyuta indirgenmekten kurtaracak bir yoldur.⁷⁷

Gelenekselcilere göre, ilkelerin külliliği sebebiyle bütün gelenekler esasta özdeşirler.⁷⁸ Ancak her geleneğin kendine mahsus bir özgünlüğü ve izafi bir mükemmelliği vardır. Bunlar dünyamızı zenginleştirmiştir. Eğer tüm medeniyetler aynı ve tüm insanlar aynı tipte olsaydı bu olmazdı. Bundan dolayı vahiy gönderildiği zamana

⁷⁰ Yılmaz, a.g.m., s. 101; Mehmet Vural, “İslam Düşüncesinde Gelenek ve Gelenekçilik Seyyid Hüseyin Nasr’ın Gelenek Anlayışı”, *İslâmiyât*, 10/3, (2007), s. 55.

⁷¹ Hüseyin Yılmaz, “Gelenek, Gelenekçilik ve Gelenekselcilik”, *Muhafazakâr Düşünce*, 1/3, (2005), s. 39.

⁷² Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, İstanbul, 2001, s. 85.

⁷³ Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat*, İstanbul, 2006, s. 67.

⁷⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 86.

⁷⁵ Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 68.

⁷⁶ Aslan, a.g.e., s. 68.

⁷⁷ Aslan, a.g.e., s. 69.

⁷⁸ Rene Guénon, *Doğu ve Batı*, İstanbul, 1991, s. 181.

ve insanlara göre şekillendirilmiştir.⁷⁹ Titus Burckhart bu gelenekleri Yahudilik, Hıristiyanlık, İslamiyet, Budizm, Hinduizm ve Taoizm şeklinde ifade eder.⁸⁰

2. 1. Temel Kavramları

Gelenekselciler kendilerini yeni bir akım olarak ifade etmekten ziyade, belli bir entellektüel grubun önderliğinde ortaya çıkan akımın temsilcileri olarak ifade etmektedirler. Kendilerini, her hangi bir tarihsel olay veya gruba bağlı olmaktan ziyade bütün geçmiş toplumlarda var olduğu kabul edilen kadim bir geleneğin temsilcileri ve açıklayıcıları olarak takdim ederler.⁸¹

Gelenek kelimesi insanların zihninde; eskilerden devralınan âdet, görenek gibi farklı bir çağrışım oluşturduğundan dolayı gelenekselciler kendilerini ifade etmek için hem gelenek kelimesinin ilk harfini büyük harfle yazarak kullanmışlar, hem de farklı isimlendirmelere gitmişlerdir. En çok kullandıkları isimler ise *Philosophia Perennis*, *Scientia Sacra* ya da Gelenekselciliktir. Gelenekselciler, kendilerini ifade etmek için daha çok bu sembolik isimlendirmeleri kullanmışlardır.⁸²

2. 1. 1. Philosophia Perennis

Bu kavram ilk kez Rönesans dönemi düşünürü ve din bilimcisi Augustinus Steucus tarafından 1540 yılında neşrettiği *De Perenni Philosophia* adlı çalışmasında başlık olarak kullanılmıştır.⁸³ Ancak onu bilim dünyasına kazandıran, İslam ve Çin düşünceleri gibi Batılı olmayan felsefelere duyduğu ilgiyle tanınan Gottfried

⁷⁹ Lord Northbourne, *Modern Dünyada Din*, İstanbul, 1995, s. 38-39. Aycıca bkz.: Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 89.

⁸⁰ Titus Burckhart, *Aklın Aynası*, İstanbul, 1994, s. 271.

⁸¹ Hüseyin Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif Ezeli Hikmet ve Dinler*, İstanbul, 2003, s. 38; Vural, "İslam Düşüncesinde Gelenek ve Gelenekçilik Seyyid Hüseyin Nasr'ın Gelenek Anlayışı", s. 67.

⁸² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 167.

⁸³ Frithjof Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, İstanbul, 1996, s. 9.

Wilhelm Leibniz'dir.⁸⁴ Bu kavram Leibniz tarafından, nesnelere, canlılar ve zihinler dünyası için vazgeçilmez ilahi gerçekliği tanıyan metafizik, ruhta ilahi gerçekliğe benzer ve hatta onunla özdeş bir şey bulan psikoloji, insanın nihai hedefini bütün varlık âleminin içkin ve aşkın kaynağının bilgisi olarak gören ahlak şeklinde özetlenmektedir.⁸⁵

Gelenekselcilere göre *philosophia perennis* bütün dinlerin hakikatlerini muhtevî, değişmeyen fitrî gelenektir. Bu fitrî gelenek, (*The Primordial Tradition*) dinlerin özlerinin ve farklılıklarının ötesinde tevhidi temsil eder.⁸⁶ Dinler bu hakikatin ilahi arketiplerinin yeryüzündeki yansımalarıdır.⁸⁷

Frithjof Schuon bu kavramı, beşeri ruhta var olana, kalbin derinliklerinde bulunana ve manen tefekkür edene, arif, hâkim ve filozof olana açık olan doğuştan temel hakikatler olarak tanımlar.⁸⁸ Bu ifadenin İslâmî literatürdeki karşılığı ise *Hikmet-i Hâlîde* ya da *Hikmet-i Ezeli*'dir.⁸⁹

2. 1. 2. Scientia Sacra

Gelenekselcilerin kendilerini ifade etmek için sembolik olarak kullandıkları isimlendirmelerden biri de *Scientia Sacra*'dır. İlham yolu ile elde edilen entelektüel bilgi, bilginin pratiğe dönük yüzü şeklinde tanımlanmaktadır.⁹⁰ *Scientia Sacra*, her vahyin özünde bulunan, geleneği kuşatan ve tanımlayan dairenin merkezi,⁹¹ ancak insan aklının ürünü olmayan ilahi bilgidir.⁹² O zaman *Scientia Sacra*'nın kaynağı

⁸⁴ Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif Ezeli Hikmet ve Dinler*, s. 34.

⁸⁵ Yılmaz, a.g.e., s. 35.

⁸⁶ Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 74. Ayrıca bkz.: Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 9., Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 83.

⁸⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 74-75; Adnan Aslan, "Geleneksel Ekol'ün Gelenek Anlayışı: Sophia Perennis", *İslâmiyât*, 10/3, (2007), s. 37.

⁸⁸ Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif Ezeli Hikmet ve Dinler*, s. 35.

⁸⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, İstanbul, 1996, s. 222. Ayrıca bkz.: Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 81.

⁹⁰ Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif Ezeli Hikmet ve Dinler*, s. 38.

⁹¹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 141.

⁹² Nasr, a.g.e., s. 141.

vahiyle bağlarını koparmamış insan aklıdır. Her kişiliğin merkezinde bulunan öz benliktir.⁹³ Gerçeğin nihaî bilgisi, yani metafizik bilgisidir. Doğu dillerinde kullanılan *prajna*, *jnana*, marifet ya da hikmettir.⁹⁴ Gelenekselcilere göre *Scientia Sacra* aklın, vahyin yalnızca zahirî anlamıyla olan ilişkisini değil, iç vahyin kaynağı olan kalp ile ilişkisini de ortaya koyan bilgisidir.⁹⁵

Seyyid Hüseyin Nasr'a göre *Scientia Sacra*, insan için gerçeklik bilgisinin sadece teorik bir açıklaması değil, ona yol gösteren, onu aydınlatan ve onun kutsala ulaşmasını sağlayan bir bilgidir.⁹⁶

Scientia Sacra kavramı, bu ekolün adı için de kullanılmış ve bu yüzden gelenekselcilere *Scientia Sacra* filozofları da denmiştir.⁹⁷

2. 1. 3. Gelenekselcilik

Gelenekselcilik ile ilgili tanımlamalardan önce geleneğin ne anlama geldiğini ve gelenekselcilerin bu tanımlamadan farklı olarak kendilerini nasıl ifade ettiklerini belirtmek gerekiyor.

Gelenek, topluma birlik veren ve medeniyeti besleyen sosyal yapıdır. Gelenek, zamandaki konsensüstür.⁹⁸ Gelenek kavram olarak, belirli davranışsal norm ve değerleri benimseyip aşıl原因an, gerçek ya da hayali bir geçmişle süreklilik gösteren ve genellikle yaygın biçimde benimsenen ritüeller ya da başka sembolik davranış biçimleriyle ilişkili toplumsal pratikler kümesidir.⁹⁹

Gelenek kavramının bu anlamlarda kullanılması Gelenekselcilerin fikriyatını tam ifade etmemektedir. Onlar geleneği; “geçmişten tevarüs edilen ve dini olarak tavsif edilebilecek olanlar da dâhil bir medeniyeti meydana getiren tüm ayırıcı nite-

⁹³ Nasr, a.g.e., s. 142.

⁹⁴ Nasr, a.g.e., s. 143.

⁹⁵ Nasr, a.g.e., s. 164.

⁹⁶ Nasr, a.g.e., s. 169.

⁹⁷ Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif Ezeli Hikmet ve Dinler*, s. 38.

⁹⁸ Aliye Çınar, “Din, Ahlak ve Gelenek”, *Muhafazakâr Düşünce*, 1/3, 2005, s. 76.

⁹⁹ Naci Bostancı, “Siyaset ve Gelenek”, *Muhafazakâr Düşünce*, 1/3, 2005, s. 132.

likler¹⁰⁰ olarak tanımlarlar. Gelenek, özü sabit olan, açılımları sonsuz olan gerçekliktir. İlişkili olmadığı, kapsamadığı bir alan bulunmamaktadır. Toplumun bütün hücreleri; siyasetten ahlaka kadar hepsi gelenektir.¹⁰¹ Toplumun bütün hücrelerinde var olan gelenek, vahiyle başlar ve toplumun en alt katmanındaki folklorik bir malzeme kadar sirayet eder.¹⁰² Mesela her katmanı vahiyle örülü olan Doğu uygarlığı geleneksel bir toplumdur. Ancak din ile irtibatını koparmış olan sekülerist Batı toplumu ise gelenekten yoksun bir toplumdur.¹⁰³

Geçmişten devralınan adetler manasındaki gelenek ile, geleneksel değerlerin bir ideoloji olarak savunulduğu gelenekçiliği ve kökleri ilahi tabiata dayanan, dalları ise medeniyetin bütün alanlarına sirayet etmiş ilahi değerler olan gelenekselliği birbirinden ayırmak gerekmektedir. Geleneksel değerleri bir ideoloji olarak savunmak gelenekçiliktir. Bu değerleri ideolojik bakış açısı ile savunmak ise onları modernliğin bir unsuru olarak yeniden keşfetmek anlamına gelir.¹⁰⁴ Gelenekçilik gerçek geleneksel tavırla aynı değildir. Gelenekçilik bir eğilimden, sınırları az-çok belirsiz bir özlemden başka bir şey değildir. Böyle bir özlem de Yılmaz'a göre günümüz dünyasında hiçbir ciddi dayanağı olmayan gerçek dışı bir hayaldir.¹⁰⁵

Gelenekselciler kendilerini yeni bir akım olarak takdim etmeseler de modern dünyada “kadim geleneğin” savunucuları olarak isimlendirilebilirler. Bugüne kadar dünyanın bu kadar farklı geleneğini bir arada konuşan yazan ve savunan başka bir entelektüel topluluğa rastlanmamıştır.¹⁰⁶ Yılmaz gelenekselcileri, çok farklı kültürel ortamlarda yaşamalarına rağmen ortaklaşa bir metafizik dilin olduğunun farkına va-

¹⁰⁰ Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 14.

¹⁰¹ Mustafa Armağan, “Heidegger, Nasr ve Hodgson: Gelenekle Yeniden Yüzleşme”, *Muhafazakâr Düşünce*, 1/3, 2005, s. 33.

¹⁰² Armağan, a.g.m., s. 33-34. Ayrıca bkz.: İhsan Eliaçık, *Devrimci İslam: Değişim Yazıları*, İstanbul, 1996, s. 121; Aslan, “Geleneksel Ekol’ün Gelenek Anlayışı: Sophia Perennis”, s. 39.

¹⁰³ Rene Guênon, *Doğu Düşüncesi*, İstanbul, 1997, s. 78. Ayrıca bkz.: Rene Guênon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, İstanbul, 1991, s. 32.

¹⁰⁴ Yılmaz, “Gelenek, Gelenekçilik ve Gelenekselcilik”, s. 50.

¹⁰⁵ Guênon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 35.

¹⁰⁶ Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif Ezeli Hikmet ve Dinler*, s. 114.

ran ve bu ortak noktaya vurgu yapan, âdeta ortaklaşa bir dil oluşturan bilgiler topluluğu olarak adlandırır.¹⁰⁷

2. 2. Gelenekselcilik Tanımlamaları

2. 2. 1. Gelenekselcilik ve Din

Kelime anlamı itibariyle din (*religion*); iman, dindarlık, birdenbire dindar olmak anlamına gelirken,¹⁰⁸ gelenek (*tradition*); ecdattan aktarma, rivayet gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰⁹ Gelenekselciler ise terimsel olarak dini; yol, kanun ve insanı tanı'ya bağlayan bağ olarak, geleneği ise, dinin muhtevasını nesilden nesile devreden şey olarak kullanırlar.¹¹⁰ Gelenekselcilerin en önemli ismi olan Guênon, gelenek ile dini birbirinden ayırmaktadır. Çünkü Fransız aydınlarının çoğunda gözlemediği dine karşı önyargılı tutumdan dolayı zorunlu olarak dini bu formda ifade etmek gereği duymuştur. Ona göre, Hıristiyanlıktaki aşırı derecede bozulma nedeniyle ve Batı'da oluşan din karşıtlığını zihinlerden silebilmek için dini ayrı, geleneği ayrı ifade etmek gerekir.¹¹¹

Ancak din ile gelenek kavram olarak birbirine uzak değillerdir. Din, geleneğin kaynağıdır. Gelenek ise fonksiyonu açısından dinin metafizik ve ahlaki içeriğini ve bunların hayata uygulamalarını kapsamaktadır.¹¹² Gelenekselciler geleneği, din ve kutsallıkla yakın bağlantı içinde ele alırlar. Gelenek ilk insanla birlikte başlamıştır. Din, insanı kaynağına, yani Allah'a bağlayan daha aslı ve daha sahih bir bağdır. Gelenek ise hakikatin daha dışa dönük, maddi ve parçalı yönünü teşkil eder.¹¹³

¹⁰⁷ Yılmaz, a.g.e., s. 124.

¹⁰⁸ A.D Alderson, *The Concise Oxford Turkish Dictionary*, İstanbul, 1995, s. 675.

¹⁰⁹ Alderson, a.g.s., s. 764.

¹¹⁰ Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 75.

¹¹¹ Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif Ezeli Hikmet ve Dinler*, s. 150.

¹¹² Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 75; Aslan, "Geleneksel Ekol'ün Gelenek Anlayışı: Sophia Perennis", s. 40.

¹¹³ Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İstanbul, 1998, s. 72.

Gelenekselciler dinin ilkelerinin hayatın bütün alanlarına hâkim olması gerektiğini düşünürler. İnsanlar eğer fitratlarına göre davranmak istiyorlarsa hayatlarını din ile anlamlandırmalıdır.¹¹⁴ Çünkü dinin insan hayatının tamamını farklı düzeyde kuşatan üç ögesi vardır. Akide; dinin entelektüel yönünü, ahlak; sosyal yönünü, ibadet ise dinin ayrıntılarla ilgili batını yönünü ifade eder.¹¹⁵ Eğer bunlardan birisi eksikse orada dinin varlığından söz edilemez. Aynı zamanda din sadece bu dünyanın anlaşılması için değil, insanın aşağı varlık düzeyinden ilahi kata yolculuk yapmasını da sağlayan vasıtaadır. Bu yüzden dinin öğretileri, sembolleri ve ibadetleri zaman ve mekân alanını aşan anlamlara sahiptir.¹¹⁶

Kısaca dinler, ilahi olmalarından dolayı, dayandıkları bu aşkınlıklarıyla tarihin her döneminde şu ya da bu şekilde kendi dönemlerinin şartlarını göz önüne aldıkları gibi zamanımızın özel şartlarını da göz önünde bulundurmuşlardır.¹¹⁷ İnsanların hem bugünlerine hem de ahiretlerine yönelik tatminkâr mesajlara sahiptirler.

2. 2. 1. 1. Dinin Bugünkü Durumu

Modernizm sayesinde günümüz insanları din ile olan bağlarını koparmış ve dinden uzaklaşmıştır. İnsanların dinden uzaklaşması o kadar ileri gitmiştir ki artık inananlar kutsal kitaplarını dahi anlamamaktadırlar.¹¹⁸ Gelenekselcilerin bugün karşı çıktıkları en belirgin konu, dinin modernliğe göre yorumlanmasıdır. Üzerinde ısrar ettikleri asıl ana ilke ise modern ilkelere metafiziğin uydurulması değil, metafizik ilkelerin otoritesiyle yeni durumların yorumlanmasıdır. Bugün insanlık ruhu, materyalist, indirgemeci, evrimci ve ateist¹¹⁹ yaklaşımlarla dini aslî mecrasından çıkarmış ve kendisi de dinden uzaklaşmıştır. Modern insan dini, ahlakî kurallara indirgemiş ve bu vesileyle hayatından çıkarmıştır. Gelenekselciler, bilimsel yaklaşımlarla dini de-

¹¹⁴ Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 7. Ayrıca bkz.: Rene Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, İstanbul, 2004, s. 72-73.

¹¹⁵ Guénon, *Doğu Düşüncesi*, s. 88. Ayrıca bkz.: Martin Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, İstanbul, 1998, s. 86.

¹¹⁶ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, İstanbul, 1995, s. 80.

¹¹⁷ Frithjof Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, İstanbul, 1997, s. 102.

¹¹⁸ Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 14.

¹¹⁹ Yılmaz, "Gelenekselcilerin Modernlik Yorumu: Niceliğin Egemenliği", s. 104.

ğerlendirmeyi eksik bulmaktadırlar. Çünkü onlara göre bu eğilimlerin temelinde indirgemeci bakış açısı yatmaktadır.¹²⁰

Din, onlara göre bugün büyük oranda duygusallaştırılmış, beşerileştirilmiş, saptırılmış hatta çarpıtılmıştır. Zaman zaman da profan ideolojilerle aynı amaç için yarışan bir çeşit idealizm veya ideolojiye indirgenmiştir.¹²¹ Oysa idealite gerçekliğin zıddıdır. Dini sadece idealizme irca etmek onu gerçek dışı bir alana hapsetmektir.

Din ile irtibatını kesen insanın kutsal ve “bireysellik üstü” öğelerden oluşan kadim yönünü ihmal ettiğini ileri süren gelenekselciler bunun, insanın kendinden başka değer tanımaması sonucunu doğurduğunu söylemişlerdir.¹²²

Dinler modernizme karşı kendilerinde bulunan öze yönelerek onu yeniden keşfetmelidirler.¹²³ Değilse, dini modernist anlayışa uydurma girişimleri hep kaçınılmaz olarak dinin sulandırılmasıyla neticelenecektir.¹²⁴

2. 2. 1. 2. Dinlerin Aşkın Birliği

Gelenekselcilerin en göze çarpan ve üzerinde durdukları düşünceleri “dinlerin aşkın birliği” konusudur. En genel anlamda metafizik hakikatin bütün geleneklerde aynı olduğunu, çeşitliliğin tezahürünün de varoluşun sebab-i hikmeti olduğunu ifade ettikleri bu düşünce aynı zamanda gelenekselciliği belirgin kılan bir vitrin işlevi görür.¹²⁵

Onlara göre her din kendi içerisinde bir bütünlüktür. Dinler aynı bilinçten veya aynı semavî cazibe ve denge iradesinden gelen bir vahyin üzerinde kurulmuştur. Dinleri birbirinden ayıran, görünmez sınırlılıkları değil biçimsel özellikleridir.¹²⁶ Ge-

¹²⁰ Nasr, *Söyleşiler*, s. 21. Ayrıca bkz.: Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 79-80.

¹²¹ Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 23. Ayrıca bkz.: Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, İstanbul, 1995, s. 72.

¹²² Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif Ezeli Hikmet ve Dinler*, s. 151.

¹²³ Yılmaz, a.g.e., s. 107.

¹²⁴ Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 24.

¹²⁵ Yılmaz, “Gelenekselcilerin Modernlik Yorumu: Niceliğin Egemenliği”, s. 97.

¹²⁶ Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 30; Aslan, “Geleneksel Ekol’ün Gelenek Anlayışı: Sophia Perennis”, s. 41.

lenekselcilere göre hakikat tektir. Ancak hakikat tüm formların ötesindedir. Vahiy ise formel düzene aittir ve çeşitlilik arz eder. Form varoluşunu; ifade, sınırlama ve farklılaşma ile ortaya koyar.¹²⁷ Formel düzende her ne kadar ayrı şeyler anlatılsa da aynı hedefe yönelik sonuçlar ortaya çıkmış olur. Zahiri yönden dinler birbirlerinden ayrılırken batini yönden aynı temelde birleşmektedirler.¹²⁸

Gelenekselcilerin “dinlerin aşkın birliği” görüşlerinden, esasında dinlerin arasında farklar bulunmadığı anlamı çıkmaz. Bilakis her din kendine ait vahiy doğrultusunda oluşturulmuş bir perspektiften mesajlarını inananlarına iletir.¹²⁹ Yani her din kendi toplumundaki insanların özel durumları gözetilerek gönderilmiştir.¹³⁰ Bununla birlikte gelenekselciler, bütün dinlerin kutsal kitaplarını kapsayan genel bir vahiy anlayışına sahiptirler. Eserlerinde bütün dinlere ait kutsal kitaplardan referans verirler. Ancak her vahyin kendi dini evreninde mutlak doğru olduğuna dikkat çekerler.¹³¹

Sonuç itibarıyla gelenekselciler bugün yaşayan bütün geleneksel dinleri insanları kurtuluşa götüren yollar olarak görmektedirler. Dünyanın her tarafındaki insanlar coğrafi ve psikolojik olarak hakiki bir dine ulaşabilecek durumdadırlar.¹³² Yine insanlar bugün her zaman olduğundan daha fazla dine ihtiyaçları vardır. Modernizmin insanoğlunun yolunu şaşırttığını ve bundan kurtulmanın da insanın manevi bir yola bağlanmasıyla mümkün olduğunu ileri sürerler. Manevi yol da mutlaka vahiyle bağlantılı olmalıdır. Vahiyle bağlantısı olmayan bütün yollar saçmadır.¹³³ Vahiy olmadan kutsal bilgiye ulaşmanın imkânı yoktur. İnsanlığın bu erdemli mesajlara ulaşmasını temin eden tek şey ise gelenektir.

¹²⁷ Hüseyin Yılmaz, “Gelenekselci Vahiy Anlayışı ve İslam Vahiyi”, *İslâmiyât*, 7/1 (2004), s. 105. Ayrıca bkz.: Rene Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, İstanbul, 1998, s. 45.

¹²⁸ Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, s. 20.

¹²⁹ Yılmaz, “Gelenekselci Vahiy Anlayışı ve İslam Vahiyi”, s. 105.

¹³⁰ Yılmaz, “Gelenekselcilik, Dinler ve Diyalog”, s. 105.

¹³¹ Yılmaz, “Gelenekselci Vahiy Anlayışı ve İslam Vahiyi”, s. 112.

¹³² Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, s. 84.

¹³³ Yılmaz, “Gelenekselci Vahiy Anlayışı ve İslam Vahiyi”, s. 99.

2. 2. 2. Gelenekselcilik ve İslam

Gelenekselcilere göre, din olarak İslam, Kur'an ve sünnetin vaz' ettiği itikât, ibadet ve ahlakî düsturları içeren sistemin adıdır. Gelenek ise bu prensiplerin tarihteki ve günümüzdeki uygulamalarıyla oluşan kültür ve medeniyeti kapsar.¹³⁴

İslam vahyinin hakikati bütün gelenekselciler tarafından kabul edilmiş, bu ekole bağlı olanların pek çoğu da daha sonra Müslüman olmuşlardır. İslam, kadim geleneğin son halkasıdır. Hz. Muhammed bir yenilikçi değil, unutulmuş gerçeklerin hatırlatıcısı ve kadim hikmetin geri dönmesini sağlayan bir elçidir. Zamanın başlangıcından günümüze kadar devam edip gelen Allah ile insan arasındaki bağlantıyı sağlamış sayısız peygamberlerin sonuncusu ve bu misyonun taçlandırıcısıdır.¹³⁵ İslam vahyi bugün insanlığın problemlerine çözüm sunmaya en uygun gelenektir.¹³⁶

Gelenekselciler, İslam'ın sanat, hukuk, kelam ve tasavvuf gibi alanlarını onun vazgeçilmezleri olarak değerlendirirler. İslam'ın metafizik öğretilerinin tahakkukunda ve aktarılmasında merkeze tasavvufu koyarlar.¹³⁷ Zaten onların birçoğu mutasavvıftır ve eserlerinde tasavvufun ağırlığı hemen göze çarpar.

Bütün gelenekler bir biçim ve bir öze sahiptirler. İslam bu özü sayesinde dünyada yıldırım hızıyla yayılmıştır. İslam'ın özünde barındırdığı en büyük iddiası Mutlak'ı vurgulaması ve ezeli bir mesaja sahip olmasıdır.¹³⁸ Ancak bu, İslam'ın farklı yorumlanmasına ve zengin bir kültürel renk yelpazesi oluşturmasına engel değildir.¹³⁹ İslam farklılık içinde bütünlüktür. İslam, evrenselliği sayesinde dünyanın her tarafında, öz olarak aynı, yaşamsal olarak farklı biçimlerde tezahür etmektedir.

Gelenekselcilere göre, Batı insanı, İslam'a yabancıdır. Batı'da İslam iyi tanılamamaktadır. Çünkü Batı'da İslam üzerine yazılan eserlerin büyük çoğunluğu mo-

¹³⁴ Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 75.

¹³⁵ Yılmaz, "Gelenekselci Vahiy Anlayışı ve İslam Vahiyi", s. 105.

¹³⁶ Yılmaz, a.g.m., s. 107.

¹³⁷ Yılmaz, a.g.m., s. 105.

¹³⁸ Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 39.

¹³⁹ Gai Eaton, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, İstanbul, 1992, s. 17.

dem eğitim çarkından geçmiş Müslümanlar ya da İslam'a yabancı Batılılar tarafından yazılmıştır ve bu yüzden İslam'ı tam olarak tanıtmaktan uzaktırlar.¹⁴⁰

2. 2. 3. Gelenekselcilik ve Ateizm

Gelenekselcilerin ateizm konusundaki görüşleri tahmin edileceği gibi olumsuzdur. Çünkü dinler tarihi araştırmacılarının tespitlerine göre dünyada gerçek anlamda ateizmden bahsetmek imkânsızdır. Ateizm yaygın bir akım olmayıp, üzerinde durmaya dahi değmeyecek bir eğilimdir.¹⁴¹

Schuon'a göre ateizm kuyunun içindeki kurbağanın dağları inkâr etmesidir. Kurbağanın inkârı dağların olmadığı anlamına gelmez. Herkesin Allah'ın varlığını kabul ettiği bir yerde ispat edilmesi gereken şey, Allah'ın varlığı değil ateizmdir.¹⁴² Zaten gerçek anlamda ateizm de mümkün değildir. Gelenekselciler bu konuyu varlığın birliği açısından değerlendirirler. İnsanın var oluşu, kendisi farkına varmasa da, Allah'ı kabul etmesi anlamına gelmektedir. Allah'ı inkâr edenin var oluşu bile, gerçekte inkâr ettiği varlığı tasdik etmesi anlamına gelir.¹⁴³

Martin Lings'e göre insanın başında bir zerre kadar dahi akıl kısıntısı bulunsa, kalbin hak olarak bildiği, insanın özünde var olan bir Allah inancını inkâr etmeye bu akıl hiçbir zaman muvafakat gösteremez.¹⁴⁴

Bugün gelinen noktada, insanlık, ateizmin, kültürlerin manevi içeriğini boşaltmaya çalıştığı nispette manevi hayata ihtiyaç duymaktadır. İnsanın var oluşunu tayin eden kutsal "öz", insanı kutsalın huzuruna getiren bir cazibe merkezi görevi görmekte, bu sebeple modern dünyanın maddi, manevi problemleri ve insanın psikolojik bütünlüğünü kaybetmesi, kutsal ve geleneksel değerlerin yeniden keşfini gerekli kılmaktadır.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Eaton, a.g.e., s. 27.

¹⁴¹ Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif Ezeli Hikmet ve Dinler*, s. 164.

¹⁴² Schuon, *Varlık Bilgi ve Din*, s. 54.

¹⁴³ Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif Ezeli Hikmet ve Dinler*, s. 164.

¹⁴⁴ Martin Lings, *On birinci Saat Modern Dünyanın Bunalımı*, İstanbul, 1998, s. 9.

¹⁴⁵ Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 148.

2. 2. 4. Gelenekselcilik ve Akıl

Gelenekselciler, insan hayatının bütün alanlarında vahyin etkin bir şekilde örülü olması gerektiğini vurgularlar. Allah'ın insan için yarattığı dünyanın bütünü gelenekten ya da dinden berî değildir. Bunun için akıl, insanın varoluşundan itibaren Allah'la manevi irtibatını sağlayan entelektüel bir sezgidir.¹⁴⁶

Gelenekselciler için akıl (*intellectus*) insandaki basit bir bellek değil, insanın manevi hakikatleri doğrudan algılamasına vasıta olan bir yetidir.¹⁴⁷ Allah'ın insanı oluşturma verdiği, büyük bir güce ve kullanıma sahip olan en büyük nimetidir. Fakat her şeye rağmen bir alettir.¹⁴⁸ Bu anlamda iyiye de kötüye de kullanılabilir. Ancak insanların sadece akılı ölçü olarak yaşamaları ve hareket etmeleri,¹⁴⁹ gelenekselcilerin en çok karşı çıktıkları konuların başında gelir. Çünkü insanda akıl yetersiz yaratılmıştır. İnsanların bu küçük akıl yerine ulusların ve çağların sermayesinden, yani gelenekten yararlanması gerekir.¹⁵⁰

Din ile akıl asla çatışmazlar. Modern sezgicilik din ile akıllı bir arada düşünemediğinden dolayı Aydınlanma'dan itibaren akıl aslı mecrasından çıkarılmış ve ilahi sınırlamaya tabi tutulmayan bir düşünce melekesi olarak kabul edilmiştir. Doğüstü seviyeden aşağı çekilmiştir.¹⁵¹ Halbuki modern ilkeler ışığında çalıştırılan ve sadece mantığa indirgenen akıl, kendisinden daha üst bir otoritenin rehberliğine ihtiyacı olduğunun farkına varmalıdır.¹⁵²

Gelenekselcilere göre aklın görevi, saf ve aşkın "Akıl"ın ışığını bireysel alana yansıtmaaktır.¹⁵³ Eğer akıl bu ışıkla irtibatını keserse dünyevileşir ve modern sezgiciliğin tuzağına düşer. O zaman da Batı felsefesinin ve bilimci akılcılığın ulaştığı pozitivist noktada tıkanır kalır.

¹⁴⁶ Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif Ezeli Hikmet ve Dinler*, s. 151.

¹⁴⁷ Yılmaz, "Gelenekselci Vahiy Anlayışı ve İslam Vahiyi", s. 101.

¹⁴⁸ Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 52.

¹⁴⁹ Edmund Burke, "Gelenekselcilik", *Muhafazakâr Düşünce*, 1/3, (2005), s. 11.

¹⁵⁰ Burke, a.g.m., s. 12.

¹⁵¹ Lings, *Onbirinci Saat Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 8.

¹⁵² Lings, a.g.e., s. 10.

¹⁵³ Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif Ezeli Hikmet ve Dinler*, s. 162.

Dini konularda aklî çabalama ile naslardan esinlenerek yeni birtakım problemlere çözüm arayışı olan içtihat konusunda da gelenekselciler olumlu düşünmektedirler. Çünkü modernizmden etkilenen ve geleneğin ruhundan uzaklaşan insanlık, bugün dinin bazı konularında yeni yorum ve ictihada gitme ihtiyacı hissetmektedir. Ancak bunu bireysel boyutta düşünmekte ve insanın bu dünyasını mamur etme çabası olarak algılamaktadırlar. İctihadı dinin, insanların dünyalıklarını kolaylaştırma ve insan arzularına göre şekillendirilmesi olarak algılayan Gelenekselciler ictihada karşıdırlar.¹⁵⁴

Onlara göre icthad, geleneğe sırt çevirerek bugünün moda anlayışlarına teslim olmaktır. Büyük otoritelerin gittiği yoldan uzaklaşmak, bütün soyutlamaların en gereksiz olanı olan güncele kapılmak tuzağına düşmektir.¹⁵⁵

2. 2. 5. Gelenekselcilik ve Modernizm

Modernizm, kökleri Rönesans'a kadar giden Aydınlanma Çağının esas felsefi eğilimlerini ve ana yörüngesini oluşturur. Bu anlamda modernizm evrenin, kültürün ve insani eylemin akılla sınırlandırılmasına yönelik kapsamlı bir projedir.¹⁵⁶

Her medeniyet özünde, asli metafizik ilkeler barındırır. Metafizik ilkelerden yoksun bir medeniyet düşünülemez. Bunlar *philosophia perennis*, *sanatana dharma* ya da *Hikmet-i Hâlide'dir*. Bir medeniyetin her unsuru bu ilkelere göre değerlendirilir.¹⁵⁷ Ancak modern medeniyeti bu ilkeler çerçevesinde değerlendirdiğimiz zaman bu medeniyetin açmazlarıyla karşılaşırız. Çünkü tarihte metafizik ilkelerden yoksun tek medeniyet modern medeniyettir. Metafizik ilkelerin olmadığı bir medeniyette mevcut her çeşit bilgi, ilkedен ve hakikat değerinden yoksundur.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 134.

¹⁵⁵ Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif Ezeli Hikmet ve Dinler*, s.111.

¹⁵⁶ Vehbi Başer, "Modernizm ve Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi", *İslâmiyât*,4/3, (2001), s. 63.

¹⁵⁷ Yılmaz, "Gelenekselci Vahiy Anlayışı ve İslam Vahyi", s. 96.

¹⁵⁸ Guênon, *Doğu ve Batı*, s. 51.

Gelenekselcilerin modernliğe yaklaşımı köktenci ve toptan bir reddiyedir. Modernizmin insanlığa hiçbir şey vermediğini ve asla da veremeyeceğini iddia ederler.¹⁵⁹ Gelenekselciler modernliğin başarılı kabul edildiği dönemden itibaren günümüze kadar bunun olumsuzluklarına dikkat çekmiş ve konuyla ilgili pek çok eser telif etmişlerdir.

2. 2. 5. 1. Modernizm Tanımlamaları

Gelenekselcilerden Seyyid Hüseyin Nasr'a göre modernite; gerçekte her şeyi yaratan ve yönetenden, en evrensel anlamda insana vahiy yoluyla bildirilen ebedi ilkelerden ve aşkın olandan koparılan şey anlamındadır. Yani geleneğin zıddıdır.¹⁶⁰ Modernizm, dini oyunlaştıran, onu ticari bir paganizm haline getiren bir sistemdir. Enfüsî olanın dünyanın merkezine yerleştirilmesi, insanın kendisini, dünyayı, çevreyi ve hatta insanüstü âlemi yine kendi prensiplerinden yola çıkarak yeniden kurma ameliyesidir.¹⁶¹ Modernizm, reform adı altında insanlara kör ve çılgın bir yenilik ruhunun aşılarmaya çalışılması, yenilikçi düşüncenin kahramanlığın tek kaynağı olduğu vurgusu ile insanlara sunulması ve bu söylemle insanlığa büyük bir kötülüğün yapılmasıdır.¹⁶²

2. 2. 5. 2. Modernizmin Mahiyeti

Modern medeniyet, hümanist bir medeniyettir. Modernizme göre her şeyin temel ölçüsü insanın ihtiyaç ve yetenekleridir.¹⁶³ Modern medeniyet yeryüzüne sahip

¹⁵⁹ Yılmaz, "Gelenekselcilerin Modernlik Yorumu: Niceliğin Egemenliği", s. 101; Aslan, "Geleneksel Ekol'ün Gelenek Anlayışı: Sophia Perennis", s. 51.

¹⁶⁰ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 108.

¹⁶¹ Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, s. 42-43.

¹⁶² Burke, "Gelenekselcilik", s. 21.

¹⁶³ Yılmaz, "Gelenekselci Vahiy Anlayışı ve İslam Vahiyi", s. 99.

olmak için gökyüzüne sırt çevirmiş ve aşkın olan bütün ilkelerden yoksun kalmış bir medeniyettir.¹⁶⁴

Modern medeniyetin bir başka yönü bireyciliktir. Bireyi aşan herhangi bir aşkın ilkenin olamayacağını, medeniyetin tamamen insani planda düşünülmesi ve teşekkül ettirilmesi gerektiğini savunurlar.¹⁶⁵ Modernizm insandan başka bütün ilkeleri reddeden bir düşünce şeklidir.¹⁶⁶ Ayrıca o, antropomorfik bir düşüncedir. Geleneksel düşünce ise, bilakis antropomorfik bir düşünce değildir. Birincisi insanı her şeyin ölçüsü olarak alırken, ikincisi her şeyin ölçüsü olarak vahyi alır.¹⁶⁷

Modernizm dünyaya profan (din-dışı) bir bakış açısıyla bakar. Bu bakış açısı da geleneksel karşıtı, ilerici, hümanist, akılcı, materyalist, deneyci, ferdiyetçi, eşitlikçi, serbest düşünceli ve aşırı duygusal bir bakış açısıdır.¹⁶⁸ Modern düşüncede din, ahlaki davranışlara indirgenmiş ve dinin gizemi yok edilmiştir.¹⁶⁹ Modernist bakış açısı için tek geçerli kıstas hayat standardıdır. Gelenek, din ve diğer her şey bu bakış açısına tabidir. Bundan dolayı Modernist bakış açısını niteleyebilecek tek kelime “profan”dır.¹⁷⁰

Geleneksel bakış açısına göre insanlığın hikâyesi, cennetten inişin (*hubût*) hikâyesidir. Ancak Modernizme göre bu, ilkel durumdan kurtulup daha gelişmiş bir duruma ilerlemenin hikâyesidir. Gelenekselci anlayışta insan, Allah’ın elinde bir alet hükmündedir. Modernist bakış açısına göre ise kendi kaderinin hâkimi bağımsız bir varlıktır. Bu anlamda insan, hem kendi yaşantısının düzenleyicisi olarak hem de her şeyin kendisi için yapıldığı bir varlık olarak tanrı yerindedir.¹⁷¹

Gelenekselcilere göre modernizm, toplumsal değerlerin yok olmasının, ailenin yıkılmasının, toplumsal yabancılaşmanın ve çevre krizinin ortaya çıkmasının ana

¹⁶⁴ Guênon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 29.

¹⁶⁵ Yılmaz, “Gelenekselci Vahiy Anlayışı ve İslam Vahiyi”, s. 99.

¹⁶⁶ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 120.

¹⁶⁷ Nasr, a.g.e., s. 110.

¹⁶⁸ Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 21. Ayrıca bkz.: Rene Guênon, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, İstanbul, 2000, s. 184.

¹⁶⁹ Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s.22.

¹⁷⁰ Northbourne, a.g.e., s. 40.

¹⁷¹ Northbourne, a.g.e., s. 43.

sebebidir. Bütün bu problemlerin çözümü ise geleneksel hikmettedir.¹⁷² Modernizm, ilerleme, büyüme ve devamlı değişmeyi körükleyen bir bilgi anlayışı öngörürken, gelenekselciler insanlığın varlığını tehdit edecek noktaya gelen gayesiz ilerleme ve gelişmenin mahzurlarına dikkat çekip kutsal bilgiyi ön plana çıkarmaktadırlar.¹⁷³ Gelenekselcilere göre Modernizmin metafizik öğretisi olmadığı için, modernleşen toplumlara verecek değeri yoktur. Modernizm ile insanlar gökyüzünün kapılarını kendilerine kapatmış ve bütün enerjisine ve kabiliyetine rağmen kendisini yeryüzüne hapsedmiştir. Ancak metafizik ilkelerin olmadığı, insanın ilahi olandan kopuk olduğu bir hayat öngördüğünden dolayı modern dünyanın yeni bir hayat modeli oluşturma projesi başarısızlıkla sonuçlanmıştır.¹⁷⁴ Çünkü insanoğlu geleneksel unsurların olmadığı bir dünyanın anlamsızlaştığının ve değersizleştiğinin farkına varmıştır.

Gelenekselcilere göre Modernizmin etkisi altında olan Batı, asıl yolundan sapmış anormal bir uygarlıktır. Eğer Batı dünyası modernizmin etkisinden bir an önce kurtulup kutsal arayışına girmezse er ya da geç yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır.¹⁷⁵ Her yönü ile “şeytani” olan modernist anlayış, insanlığın kutsalla olan bağlarını kopardığı gibi bu bağlantının yeniden kurulamaması için elinden gelen tüm çabayı da sergilemektedir.¹⁷⁶ Batı insanının kurtuluşuna tek çare dine dönmektir. Ancak dine dönmek Batı için Hıristiyanlığa dönmek anlamına geldiğinden dolayı bu pek mümkün görünmemektedir.¹⁷⁷

Dünya hiçbir zaman bugün olduğu kadar sözde dinlerle ve sapıklıklarla dolu olmamıştı. Bunun sonucu olarak da sapıtmak, saptırmak ve yoldan çıkmak hiçbir vakit bu kadar kolay olmamıştı.¹⁷⁸ Son üç yüz yılın gelişmelerinin sonunda Modernizm Batı’ya armağan olarak; insanî araçlarda zengin ancak amaçlarda yoksul

¹⁷² Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 148.

¹⁷³ Aslan, a.g.e., s. 149.

¹⁷⁴ Yılmaz, “Gelenek, Gelenekçilik ve Gelenekselcilik”, s. 49. Ayrıca bkz.: Yılmaz, “Gelenekselcilerin Modernlik Yorumu: Niceliğin Egemenliği”, s. 101.

¹⁷⁵ Guénon, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, s. 23-24; Aslan, “Geleneksel Ekol’ün Gelenek Anlayışı: Sophia Perennis”, s. 34.

¹⁷⁶ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 145.

¹⁷⁷ Frithjof Schuon, *Dinlerin Aşkın Birliği*, İstanbul, 1992, s. 110.

¹⁷⁸ Lings, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, s. 83-84.

olan, bilginin hiyerarşisinin bozulduğu, kutsalla bağları koptuğundan dolayı iradesi de felce uğramış bir medeniyeti miras bırakmıştır.

Modernliği üreten din değil felsefedir. Aydınlanma felsefecileri hedef olarak seküler bir evren ve toplum tasarımı gerçekleştirmek istediklerinden dolayı, bütün planlarını modernizmi dinin yerine koyup dünyayı ilahi olandan koparmak üzerine yapmışlardır. Bundan da ileri gidilerek dinin kendisini din dışı bakış açılarıyla anlamaya ve tanımlamaya çalışmışlardır.¹⁷⁹ Hatta bazı bilim adamları, çağdaş Batı medeniyetinin bu sekülerist noktaya dinin reddedilmesiyle ulaştığını söylemişlerdir.¹⁸⁰

Din karşıtı birçok felsefi akımın var olduğu günümüz dünyasında dinler, mevcut birçok ideolojiyle yarışmak amacıyla yeni bir “izm” veya ideoloji derekesine indirilmiştir.¹⁸¹ Halbuki gelenekselciler dinin kendi ontolojik anlamının dışında yorumlanmasına ve başka amaçlar ve hedefler için kullanılmasına kategorik olarak karşı çıkmaktadırlar.¹⁸²

Gelenekselciler dinin ilahi boyutundan koparılmasına tamamen karşıdırlar. Çünkü Batı, dini sosyal düzenin bir parçası olarak görmemekte,¹⁸³ din ile olan bütün bağlarını kopardığından dolayı insanlığın daha önce hiç denemediği veya yönelmediği hedefler doğrultusunda yol almaktadır.¹⁸⁴

Gelenekselciler için toplumların modernleşmesi ve Batılılaşması bir bozulma ve gelenekten uzaklaşmadır. Batı ateizm ve modernizm sayesinde bozulduğundan dolayı kendisini düzeltebilmesi için Doğu'nun geleneğine muhtaçtır. Bu anlamda Doğu'dan yardım almak zorundadır.

¹⁷⁹ Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif Ezeli Hikmet ve Dinler*, s. 151.

¹⁸⁰ Yılmaz, a.g.e., s. 151-152.

¹⁸¹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 72.

¹⁸² Yılmaz, *Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif Ezeli Hikmet ve Dinler*, s. 153.

¹⁸³ Yılmaz, a.g.e., 153.

¹⁸⁴ Eaton, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, s. 42.

2. 2. 5. 3. İslam Modernizmi

Modernizmin İslam dünyasında yayılmasının en temel sebebi, Müslümanlarda İslam'ın bütünlüğüne yönelik bilgi eksikliğinin olmasıdır. Modernize, İslam dünyasına girerek İslam'ın homojenliğini bozmuştur. Geleneğin bütünlüğü bu nedenle Müslümanlardan gizli kalmıştır.¹⁸⁵

İslam dünyasında modernizme karşı öylesine bir ilgi başlamıştır ki, bugün bir bilim adamının söylediklerinin etkinliği onun Batı'da bulunup bulunmadığına, bir Batı dili bilip bilmediğine göre değerlendirilmektedir. Nasr'a göre bu normal bir durum değildir.¹⁸⁶

Gelenekselcilere göre İslami anlamda yenilenme mümkündür; ancak bu Modernistlerin düşündüğü tarzda değildir. Onlar Modernistler gibi maddi yenilenmeyi değil daha çok manevi bir yenilenmeyi ve ilerlemeyi kastetmektedirler. Gelenekselciler “diğer dünya için” gelişme ve ilerlemeyi kastederler. Bu gelişme de vahyin kaynağından ilham alınarak manevi anlamda yükselmeyi içerebilir. Gelenekselcilere göre İslami gelişme için tek ve yegâne şart Batı'nın ve Modernizmin etkisinden kurtulmaktır.¹⁸⁷ Ancak bugün her şeyiyle Batı'ya esir olmuş bir İslam dünyası bunu gerçekleştirme realitesinden uzaktır.

Gelenekselcilerin modernizme olan karşıtlıkları İslam Modernistlerini de kapsamaktadır. Seyyid Hüseyin Nasr gibi gelenekselcilerin önde gelenleri, Modernizmin değer olarak yükseltip dinin ona uygun hale getirilmesine ve dini kişisel hayata göre şekillendirmeye karşıdır. Gelenekselciler şeriatın zamana uydu-
rulmasını onun insanın kaprislerine, arzularına ve zaaflarına göre şekillendirilmesi olarak anlamaktadırlar. Onlar şeriatın topluma değil toplumun şeriata uyması gerektiğini, düzeltilmeye muhtaç olanın din değil, kendisini dünyanın gidişatına bırakmış olan ve nefsâni arzularının esiri olmuş olan insan olduğunu düşünmektedirler.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 145.

¹⁸⁶ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 41-42.

¹⁸⁷ Nasr, a.g.e., s. 213.

¹⁸⁸ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 134.

Tarihi süreçte modernizmin Türk insanı üzerine etkisi hızlı olmuştur. Geleneksel bir toplum olan Osmanlı toplumu 1800'lerden itibaren modernleşmiş, Avrupalıların saldırılarına maruz kalmış, yüz elli yıllık bir mücadeleden sonra ise çökmüştür. Osmanlı'nın halefi olan Türkiye Cumhuriyeti ise, yönetici elit itibarıyla modernizme tam teslim olmuştur. Halk olarak modernizme 2000'li yıllara kadar dayanabilen Türkiye'de modernlik, kurumsal, düşünsel ve davranışsal düzeyde oldukça içselleştirilmiştir. Ağırlıklı olarak kırsal kesim insanları olmak üzere bazı toplumsal kesimler hala moderniteye karşı olup geleneksel anlayışa bağlılıklarını sürdürmeye çalışmaktadırlar.¹⁸⁹

2. 3. Gelenekselcilere Yönelik Değerlendirmeler

Gelenekselcilerin tezleri üzerinde çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Bu değerlendirmelerin bir kısmı olumlu, fakat çoğu olumsuzdur.

2. 3. 1. Gelenekselcilerle İlgili Olumlu Değerlendirmeler

Gelenekselcilerin birçok temsilcisi Batı kökenli olduğundan ya da Batı'da eğitim gördüğünden dolayı, Batı orijinli lâdini okumalara ve Batı medeniyetinin zaafalarına bu düşünürler güçlü eleştiriler getirmişlerdir.

Modernizm eleştirileri ve cevapları şayan-ı dikkattir. Gelenekselciler modernizmin birçok önemli kusuruna işaret etmekte başarılı olmuşlardır. Bunlar başlıca; laikliğin yükselişi ile birlikte kutsalın yitirilmesi, çıkarıcı akılcılığın yükselişi ile hakiki değerlerin kaybedilmesi, sanayileşme ve otomasyon ile sanatın ve mesleğin kaybedilmesi, çoğulculuğun, çeşitliliğin ve uzmanlığın doğuşuyla tutarlı bir dünya görüşünün kaybedilmesidir.¹⁹⁰ Ancak modernizmin bu problemlerini sadece gelenekselciler gündeme getirmemiştir. Dolayısıyla bu tespitleri bütünüyle yeni ve orijinal

¹⁸⁹ İlhami Güler, "Tarih ve 'Tarih-Dışı' Arasında Gelenek", *Muhafazakâr Düşünce*, 1/3, (2005), s. 124.

¹⁹⁰ Hajj Muhammad Legenhausen, "Why I Am Not A Traditionalist", www.religioscope.com/pdf/esotrad/legenhausen.pdf, 2002, 1-23, (27/10/2008), s. 15.

saymak çok doğru olmaz. Aslan'a göre gelenekselci ekol, modern çağda İslam dünyasındaki fikri arayışları modernist ve fundamentalist akımlardan daha tatmin edicidir.¹⁹¹

3. 2. Gelenekselcilere Yönelik Eleştiriler

Gelenekselcilere yönelik en sert eleştiriler, onların modernizme karşı verdikleri mücadele üzerine odaklanmaktadır. Çünkü gelenekselcilerin modernliğe yaklaşımı köktenci bir reddiye şeklindedir.¹⁹² Ancak Legenhausen'e göre gelenekselcilerin modernizm eleştirileri özgün olmadığından dolayı gelenekselcilik ve onun fikirleri de orijinal değildir.¹⁹³

Gelenekselcilerin Modernizm ve modern insan ile ciddi problemleri vardır. Onlar bir taraftan Modernizm ağına düşmüş insanların kurtuluş reçetesinin kendilerinde olduğunu iddia etmekte, diğer taraftan ise fikirlerini modernizm hastalığına yakalananların anlayamayacağını söylemekte.¹⁹⁴ Gelenekselciler kullandıkları aşırı derecede sembolik ve şiirsel dilden dolayı bu, şifa kaynağı olma iddialarını gerçekleştirmekten uzaktırlar.

Legenhausen'e göre gelenekselciler, gelenek ile modernizm arasındaki savaşı, savunmaya geçtikleri andan itibaren kaybetmiştir. Geleneğin kendisini savunması zaten kendisine bir "öteki" yaratması anlamına gelir. Gelenekselcilik, modernizmi eleştirdiği halde onun yerini alacak bir sistemi oluşturamamıştır. Gelenekselcilerin modernliği, modernizm öncesi bir akımla kıyas etmeleri ve daha iyi ya da daha kötü şeklinde değerlendirmeye kalkmaları anlamsızdır.¹⁹⁵

Gelenekselcilere yönelik eleştirileri şu temel başlıklar şeklinde sıralamamız mümkündür.

¹⁹¹ Aslan, "Geleneksel Ekol'ün Gelenek Anlayışı: Sophia Perennis", s. 34.

¹⁹² Eliaçık, *Devrimci İslam: Değişim Yazıları*, s. 132.

¹⁹³ Legenhausen, "Why I Am Not A Traditionalist", s. 15.

¹⁹⁴ Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 150.

¹⁹⁵ Legenhausen, "Why I Am Not A Traditionalist", s. 12.

- a. Gelenekselci ekol sınırlı bir çevrede doğmuş ve yine sınırlı bir çevrede yankı bulmuştur.¹⁹⁶
- b. Kendilerini yeni bir ekol olarak sunmakta başarısız olmuşlardır.¹⁹⁷
- c. Modernizm'e kıyasla geç bir dönemde, 20. yüzyılın ilk yirmi yılı içerisinde ortaya çıkmışlardır.¹⁹⁸
- d. Geleneksel anlayış evrensel olduğunu söylemesine rağmen bunu yaygınlaştıramamıştır.¹⁹⁹
- e. Sorgulama ve diriltme misyonundan kopan gelenek git gide gericiliğe dönüşmüştür. Bu gerilemeleri, düşünce dünyalarını dar bir alana hapsedmeleri sonucunu doğurmuştur.²⁰⁰
- f. Gelenek kendi içinde bir paradoks oluşturuyor. Bir yandan eskiyi devam ettirme iddiasını güderken diğer yandan yeniliklere 'ayak bağı' olmadığını iddia ediyor.²⁰¹ Halbuki eskiyi devam ettirme iddiası yeniye ayak bağı olmaktır.
- g. Gelenekselcilikteki bir başka ters durum, gelenekçilik–gelenekselcilik paradoksudur. Gelenekçi; sūfi, mukallid ve muhaddis gibi bizzat geleneğin içinde olan özneler için kullanılırken, gelenekselci geleneğin dışında olup geleneği savunan kimsedir.²⁰² İnsanın dışında olduğu bir düşünce sistemini benimsemesi ve savunması paradokstur.
- h. Beşer kaynaklı unsurlar ile kutsal nitelikteki unsurların arasını ayırmayıp toptan bir yaklaşım sergilemişlerdir. Geleneği insan hayatının her karesinde var olan bir unsur olarak açıklamışlardır.
- i. Gelenekselcilerin "dinlerin aşkın birliği" görüşleri İslam'la uyumsuz. Çünkü bu tez İslam'ın son din ve Hz. Peygamber'in de son peygamber olması prensibine terstir. Aynı zamanda bu teori geleneksel değil modern bir teoridir.²⁰³

¹⁹⁶ Eliaçık, *Devrimci İslam: Değişim Yazıları*, s. 122.

¹⁹⁷ Eliaçık, a.g.e., s. 122.

¹⁹⁸ Eliaçık, a.g.e., s. 122.

¹⁹⁹ Eliaçık, a.g.e., s. 122.

²⁰⁰ Eliaçık, a.g.e., s. 122.

²⁰¹ Eliaçık, a.g.e., s. 122.

²⁰² Eliaçık, a.g.e., s. 122.

²⁰³ Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 151.

j. Bugün Müslümanların karşılaştıkları bazı özel sorunların sebepleri gelenekselci yaklaşımdır. Çünkü onlar, ilk dönemdeki İslamî toplumsal hayatın bilinen şekline dönüşün, tüm çağdaş sorunları çözeceğini iddia etmektedirler.²⁰⁴ Ancak bu kanaat, içinde yaşadığımız dünyanın gerçeklerine aykırıdır. Bu geriye dönük taklidi yaşam biçimi, Müslümanların çağdaş sorunlara el atmasını engellemektedir. Pek az Müslüman aydın Batı'nın İslam'a ve Müslümanlara karşı yürüttüğü fikri mücadelenin içeriğini ve kapsamını bilmektedir.²⁰⁵

k. Gelenekselciler bütün bir kültürü kutsal etki alanına çekmek ve sekülerleşme sürecini geriye çevirmek iddiasındadırlar. Ama bunu gerçekleştirmekten de çok uzaktırlar.²⁰⁶

l. Gelenekselci ekol, gelenek olan her şeyin doğru olduğunu kabul eder. Bununla dinlerin doktriner ve ahlakî farklılıklarını görmezden gelmektedirler.²⁰⁷ Mesela Müslümanlar Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olmadığına inanırlarken Hıristiyanlar oğlu olduğunu kabul etmektedirler.

m. Gelenekselcilik, geçmişte vuku bulanı anıtsallaştırma ve korumadır. "Ölülerin yaşayan imanıdır".²⁰⁸ Jaroslav Pelikan'nın ifadesi ile gelenek; ölümün yaşayan inancı, gelenekselcilik ise yaşayanın ölü inancıdır.²⁰⁹

n. Gelenek, asırlardır İslam'ın ayaklarında paslanmış olan bir prangadır. Bunu söküp atmadıkça İslam'ın modern dünyada ayağa kalkamayacağı aşikârdır.²¹⁰

o. Gelenek, âtıl, düşünmeye inatla direnen, halinden memnun, aklın içine kapandığı ve üzerinin örtüldüğü bir düşünce sistemidir.²¹¹

p. Gelenekselciler metafizik ve batini anlayışı aşırı derecede mutlaklaştırmaktadırlar. Bu vesileyle gelenekselcilik bir "izm" ya da başkasını dışlayan bir

²⁰⁴ W. Montgomery Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, İstanbul, 1997, s. 111-112.

²⁰⁵ Watt, a.g.e., s. 113.

²⁰⁶ Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 150.

²⁰⁷ Aslan, a.g.e., s. 151.

²⁰⁸ Güler, "Tarih ve Tarih Dışı Arasında Gelenek", s. 124.

²⁰⁹ Legenhausen, "Why I Am Not Traditionalists", s. 1.

²¹⁰ Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, s. 66.

²¹¹ Armağan, a.g.e., s. 69.

ideoloji haline gelmiştir.²¹² Gelenekselcilik, dünya ve insanoğlunun dünyadaki yeri hakkında aşağı yukarı büyük sayılabilecek bir teori içerdiği, sosyal ve politik manada bir program kurduğu, kendisine karşı şiddetli saldırılara karşı ayakta kalabildiği, geniş bir kitleye hitap etme hedefi olmasına rağmen aydınlara özel bir liderlik rolü vermeye meylettği manalarda ideolojidir.²¹³ Gelenekselcilik, II. Dünya Savaş'ından sonra Guênon ve Coomaraswamy tarafından kurulmuş modern bir ideolojidir.²¹⁴ Hatta bir ideoloji olarak gelenekselciliğin toplumu nasıl ileriye götüreceği, toplumsal kuruluşları nasıl yenileyeceği ya da gerçekleşen değişime nasıl karşı koyacağı hakkında anlamlı hazırlığının da olmadığı görülmektedir.²¹⁵

q. Modernistler, modern insanın ruhsal krizlerine, çevrenin mahvedilmesine, sömürgecilik ve neo-sömürgeciliğin fenalıklarına, ailenin zayıflamasına ve daha birçok şeye kör kalmış olabilirler. Fakat gelenekselciler de eğitim, sağlık, mahkumlar ya da akli dengesi bozuk kimseler için teknolojinin getirdiği yeniliklere karşı kör kalmışlardır.²¹⁶

r. Gelenekselciler gelenekleri kutsal görmektedirler. Onlara göre gelenekler ilahi tecellinin bir şekilde açığa çıkması ya da detaylandırılmasıdır. Geleneğin bu tür saygı kazanması tutuculuktur.²¹⁷

s. Gelenekselciler tarafından değişim, “kutsalla” zıt anlamına geldiğinden dolayı gelenekten sapma, değişimin mahiyeti sorgulanmaksızın kınanmaktadır.²¹⁸

Temel başlıklarla sıraladığımız bu eleştirilere gelenekselcilerin cevapları vardır. Biz bazı noktadaki cevaplarını belirtmekle yetineceğiz.

Gelenek denilen şey statik, sabit ve âtil bir gövde değildir. O kendi içinde daima yenilenen ve yeni formlar yaratan bir sistemdir.²¹⁹ Düşüncenin geliştiği ve yeni

²¹² Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 77.

²¹³ Legenhausen, “Why I Am Not Traditionalists”, s. 13.

²¹⁴ Legenhausen, a.g.m., s. 13.

²¹⁵ Legenhausen, a.g.m., s. 15. Ayrıca bkz.: Eliaçık, *Devrimci İslam Değişim Yazıları*, s. 158.

²¹⁶ Legenhausen, “Why I Am Not Traditionalists”, s. 12.

²¹⁷ Legenhausen, a.g.m., s. 12.

²¹⁸ Legenhausen, a.g.m., s. 14.

²¹⁹ Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, s. 75.

sorunlara geleneğin ışığından esinlenerek cevapların arandığı bir sistemdir. Yani gelenek düşünceye ayak bağı değildir.²²⁰

Geleneğin metafiziğe aşırı vurgusu ve batini anlayışı mutlaklaştırması sebebiyle bir “izm” ya da ideoloji olduğu noktasında ki eleştirilere yukarıda değinmiştik. Nasr’a göre gelenek asla bir ideoloji veya modern dünyanın itibar gösterdiği felsefi bir okul değildir. Gelenek kendini bir alternatif olarak sunmakta ve yüklendiği kadim mesajı modern dünyanın anlayacağı tarzda ifade etmektedir.²²¹ Evrensel bir mesaj 19. yüzyılda ortaya çıkmış bir düşünce sistemine hasredilemez.²²²

Gelenekselcilere göre gelenek modernizmin her türlü gelişmesine ayak uydurmak zorunda değildir. Mevcut geleneksel bilimler, Batı bilimi tarzında değişip gelişmediği için basitçe önemsiz diye mülâhaza edilemez.²²³ Gelenek, geçmişte kalmış bir şey değil, geçmişle geleceğin arasında köprü olan, geniş bir düşünce dünyasını kapsayan ve son yıllarda yazılan eserlerle insanlığın önünü açan bir kazanımdır.²²⁴ Gelenek bütün boyutlarıyla insanın Allah’la irtibat kurmasını sağlayan, yaşadığı dünyanın daha anlamlı olmasını temin eden bir sistemin adıdır.

Gelenekselcilerin modernizme aşırı derecede vurgu yapmaları, bugün insanlığın başına gelen belaların birçoğunun sebebinin modernizm olması yüzündendir. Ayrıca insanı ilahi olandan koparan popülist bazı fikir akımlarının kaynağının da modernizm olduğundandır.

Sonuç olarak, kutsalın yeniden keşfi ya da geleneğin yeniden dirilişi ve bu geleneğin esaslarına göre yaşayabilmenin mümkün hale gelmesi çağdaş insanın kutsalı yeniden keşfetmesi ile mümkündür.²²⁵ Günümüzde geleneğin dirilmesi mümkündür. Tüm dinlerin ilahi kaynağı hazırdır. Onun arayışında olan ve onu anlamaya çalış-

²²⁰ Guênon, *Doğu ve Batı*, s. 182.

²²¹ Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 77. Nasr’ın gelenekselcilere ve özelde de şahsına yönelik eleştiriler ve cevapları için ayrıca bkz.: Lewis Edwin Hahn, Randal E. Auxier, Lucian W. Stone, Jr., *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, Chirago, 2001, s. 495-811.

²²² Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 24.

²²³ Seyyid Hüseyin Nasr, *Kutsalın Peşinde Geleneğin Işığında Modern Dünya*, İstanbul, 1995, s. 205.

²²⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *Molla Sadra ve İlahi Hikmet*, İstanbul, 1990, s. 11.

²²⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 104.

şan insan ona ulaşabilir. Hatta tarihte geleneklerin birbirlerinden bu kadar haberdar olduğu bir dönem olmamıştır.²²⁶

²²⁶ Yılmaz, “Gelenek, Gelenekçilik ve Gelenekselcilik”, s. 52.

BİRİNCİ BÖLÜM

SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN DÜŞÜNÇESİNDE GELENEK VE İLİŞKİLERİ

1. 1. Gelenek

Seyyid Hüseyin Nasr, yazdığı birçok eserini gelenek konusuna, özellikle de İslam geleneğine hasretmiş bir bilim adamıdır. Dünyada ve İslam dünyasındaki çoğu yazar modernizmi düşünür, konuşur ve yazarken, Nasr, gelenek alanındaki çalışmalarını ısrarla sürdürmüştür. Nasr'a göre, özellikle Batı tarafından, modernizm madalyasının öbür yüzü olarak insanlığın önüne sürülen fundamentalizm ortaya çıktıktan sonra, geleneği düşünmek, konuşmak ve yazmak daha da önem kazanmıştır.¹

Böyle bir fikir savaşı esnasında geleneği ve geleneksel akımı yeniden tanımlama, savunma ve yazmayı kendine görev edinen Nasr, çalışmalarını bu yönde hızlandırmıştır. Onun düşüncelerini anlayabilmemiz için gelenek kavramını nasıl tanımladığını iyi bilmemiz gerekmektedir. Gelenek ile ilgili çeşitli tanımlamalar yapan Nasr, gelenek ile, adet ve alışkanlıkları ya da düşünce ve motiflerin bir kuşaktan diğerine kendiliğinden geçişini kastetmez. Gökten inmiş bulunan ve kaynaklarda, ilahi olanın özge bir tezahürüyle özdeşleşen ilkeler dizisini ve bu ilkelerin farklı zaman birimlerinde ve farklı koşullarda belli bir insan topluluğuna indirilmesini ve uygulanmasını kasteder.²

Geleneksel İslam, Cebrail'in ilahi emri Hz Peygamber'e getirmesinden itibaren Batı medeniyetinin ortaya çıkması ve yayılmasına kadarki zaman diliminde ortada olan İslam'dır. Geleneksel İslam, sadece Kuran ve Sünneti değil, bunun yanında, bütün şifahi ve yazılı dini gelenekleri, Kuran ve hadisin yorumlarını, farklı ilim ve

¹ Nasr, *Söyleşiler*, s. 52.

² Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 89.

fikir dallarında, sanatta, içtimai hayatta tek gerçeğin gelenek olduğu kabulünü ihtiva etmektedir.³

Nasr, “son gelen ilk” diye tanımladığı, ebedi bir karaktere ve asırlar boyu devam eden bir sürekliliğe sahip olan geleneğin, insanlığı hakikate ulaştıracak yegâne dayanak olduğunu söyler.⁴

Nasr, geleneği, kökleri ilahi tabiata ve vahye uzayan bir ağaca benzetir. Gelenek ağacının özünde din, onun özünde de ağacın yaşamasını sağlayan, ama kaynağı vahiy olan sonsuz bir bereket bulunmaktadır. Gelenek, kutsal, ezeli ve ebedi hakikati, ayrıca tükenmez hikmet (*hikmet-i hâlîde*) ile birlikte bu hakikatin değişmez prensiplerinin zaman ve mekândaki çeşitli şartlarda sürekli uygulanmasını ifade eder.⁵

Batıda ortaya çıkışından altmış yetmiş yıl kadar sonra, geleneğin hala yanlış anlaşıldığını ve tanımlandığını söyleyen Nasr, bunun adet, alışkanlık, miras şeklinde devralınmış düşünce kalıpları olarak algılandığını ve bundan dolayı da geleneğin yeniden tanımlanmasının bir zorunluluk olduğunu iddia eder.⁶ Bu düşüncesinden dolayı, geleneğe birçok yeni tanım getirerek, onu bir hayat biçimi olarak tanıtmakta; hayatın içinde olan, dinden, dini ritüellerden yoksun değil, bilakis ondan ilham alan bir yaşam biçimi olarak bize anlatmaktadır. Gelenek, yaşayan bir varlık gibidir. İz bırakır ama o ize indirgenemez. Çünkü onun sadece ize indirgenmesi, ilahi boyuttan koparılması ve onun adet konumunda değerlendirilmesi anlamına gelir.⁷ Geleneğin naklettikleri kâğıt üzerine yazılmış kelimeler gibi görülebilir; ama gelenek, insanların ruhlarına kazınmıştır. Çünkü ilahi boyutu, geleneğe böyle anlamlı bir mana katmıştır.⁸ Yani Nasr’a göre gelenek insanların yaratılış hamurunda var olan ve ruhlarına kazınmış bir yaşam biçimidir.

Nasr’a göre teknik anlamıyla gelenek; gerçekliği insanlığa açıklanmış ya da açıklanmamış ilahi bir kaynağın hakikat ve ilkelerini ifade eder. Gerçekte, hukuk,

³ Nasr, *Söyleşiler*, s. 53.

⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 76.

⁵ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 15.

⁶ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 77.

⁷ Nasr, a.g.e., s. 78.

⁸ Nasr, a.g.e., s. 76.

toplumsal yapı, sanat, sembolizm gibi farklı alanlardaki uygulama ve sonuçlarıyla, nebiler, resuller, avatarlar, logos ve diğer nakilci vasıtalar olarak tasavvur edilmiş olan birçok figür vasıtasıyla tüm kozmik sektörü ifade eder.⁹

Yani gelenek, hem hakikat, hem de bulunuştur. Bilen özne ile, bilinen nesne ile ilgilenir. Her şeyin aslı olan ve her şeyin dönecek olduğu kaynaktan gelir. Kaynağı din ile aynı olduğu gibi uygulama alanı olarak da din ile aynı sahada çalışır. Gelenek, kendi etinden ayrılmaz bir şekilde vahiy ve dinle, kutsalla, sahih akideyle, şahadetle, süreklilik ile, hakikatin nakledilişindeki düzenliliği ile, zahiri olanla ve batınî olanla olduğu kadar manevi hayat, bilim ve sanatla da ilgilidir.¹⁰ Bu alanlardaki kavramlar açıklandığı zaman geleneğin rengi daha da berraklaşmış olur. Konumuzun ilerleyen kısımlarında gelenek ile diğer alanların ilişkisine değineceğiz.

Aslında Nasr, gelenek derken sadece İslam dinini içine alan bir ilahi bağlantıdan söz etmiyor, daha genel bir ifadeyle ilahi iradeyle irtibat halinde olan ve hayatın her kesitinde varlığını hissettiren bir olgudan bahsediyor. Yani gelenek, şu an yaşayan dinlerin hepsinin özde kastettiği ve mensuplarına, uymaları halinde kurtuluşa ereceklerini müjdeledikleri, Batı geleneğindeki *Philosophia Perennis*, Hinduların *Dharma* ve Müslümanların *Hikmet-i Hâlide* dedikleri şeydir.¹¹ Demek ki gelenek; ilahi kökenli ve insanlık tarihinin başlıca dönemleri boyunca iletişim ve vahiy aracılığıyla, mesajın yenilenmesiyle varlığını sürdürmüş hakikati ifade eder. Yani çeşitli kutsal formların özünde bulunan hakikatin bir olması sebebiyle tek olan batınî gerçeği ifade eder.¹² Bu, dinler arasında farklı isimlerle anılsa da herkesin zihninde kastettiği gerçeklik aynı şeydir.

Gelenek ifadesiyle, bütün dinlerde yaşanan bir hayat biçiminden bahseden Nasr, bunu İslam'a uyarlayınca, bütün tezahürleriyle yaşanan dini kasteder. Yani Sünni'siyle, Şii'siyle ve diğer bütün mezhebî ve meşrebî akımlarıyla birlikte İslam dünyasındaki farklılıkları ifade eder.¹³ Bundan dolayı Nasr'daki gelenek tabirini iki

⁹ Nasr, a.g.e., s. 77.

¹⁰ Nasr, a.g.e., s. 79.

¹¹ Nasr, a.g.e., s. 78–79.

¹² Nasr, a.g.e., s. 83.

¹³ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 16.

boyutta anlayabiliriz. Birisi, İslam dünyasının kendi içerisinde ifade ettiği anlamı; diğeri ise dünyada yaşayan dinlerin ilahi iradeyle olan irtibatlarının aynı, fakat bunu ifade biçimlerinin farklı olduğu tezidir.

1. 2. Gelenek ve Din

Nasr'ın hayatının İran'daki bölümüyle, sonraki bölümü arasında bir değişimin olduğunu gözlemlemekteyiz. O, öncesine göre, sonraki hayatında daha genelle-yici ve daha evrensel anlamda bir dini anlayışa sahiptir. Mesela ikinci döneminde, “dinlerin aşkın birliği” fikriyle, ortak noktalar göz önüne alındığı sürece farklı din-darlar arasında dahi irtibatın ve paylaşılması gereken bazı noktaların bulunabileceğini söylemektedir. Özellikle 11 Eylül saldırılarından sonra yazdığı *İslam'ın Kalbi* adlı kitabında bu tezi rahatlıkla gözlemlemekteyiz. Din izahını, gelenek açıklamalarından asla ayırmayan Nasr, önce insanın iç dünyasında, daha sonra da sosyal ve uluslar arası çevrede din anlayışı ve yaşayışı üzerinden değerlendirmeler yapmaktadır.

Nasr, dini benimseyip yaşayan insanların hayatları içerisinde dinin örülü olduğunu ve bunun her an yaşandığını söyler. Daha ileri giderek, bu dünyanın yaratıcısının tek olmasından dolayı, insanlığın bütününde bu din örgüsünün var olduğunu açıklar.¹⁴ Nasr, İslam'ı tanımlamak ve onun özünde taşıdığı manayı tasvir etmek için, tevhit öğretisi üzerinde çalışmak gerektiğini ileri sürer. Nasr, insanın, sadece Allah'ın bir olduğunu bilip bununla yetinmesi yerine, aynı zamanda bütün mevcudat arasında bir karşılıklı ilişki olduğunu anlaması gerektiğini, tevhidin doğru algılanmasının ancak bu şekilde olacağını ileri sürer.¹⁵ İşte Nasr'ın bakış açısını en çarpıcı şekilde bu ifade izah eder. Din sadece bu kâinatın anlaşılmasının anahtarı değildir. Aynı zamanda insanın aşağı varlık düzeylerinden İlahi Kat'a yolcululuk yapmasını sağlayan bir vasıta.¹⁶ Nasr, ilk yazdığı eserlerinde olaylara daha çok İslam dünyası zaviyesinden bakarken, sonraki yazılarında daha evrensel bir bakış açısı geliştirmiştir.

¹⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, İstanbul, 2002, s. 25-26.

¹⁵ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s. 40-41.

¹⁶ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 80.

Bundan dolayı o, dini izah ederken bütün dinlerden ve bunların mensupları arasındaki diyalogdan bahseder. Allah'ın yarattığı her şeyin bütününde bir düzenin ve intizamın var olduğunu söyleyen Nasr, eğer toplum İslami olursa, toplumda da geçerli olacak bir birlikteliğin sağlanacağını iddia eder. İnsanın düşüncesinde, yaptıklarında, vücuda getirdiği sanatta, mimaride, şehirlerde, her şeyde bir birlik vardır. Bu birlik formlarının hepsi dünyamızda Allahın hikmetini ve iradesini yansıtmaktadır. İnsanların, kendi aralarındaki çeşitli ihtilaflardan dolayı ayrılığa düşmemeleri gerektiğini söyler. Çünkü İslam'daki ayrılık unsuru olan bir takım konuların İslam'ın zenginliği olduğunu ve bu yüzden rahmet olduğunu vurgular.

İslam dünyasındaki bu renkliliğe o kadar güzel duygularla bakar ki, onu bir halıya benzetir. Ona göre İslam dünyası renkli ve desenli halılar gibi inanılmaz bir çeşitliliğe sahiptir. Ancak bütün karmaşık geometrik ve arabesk motiflerin bütünleştiği bir birlik bu halılara hâkimdir. Geniş İslam dünyasında da motifler ayrıştırılırsa ve bu motiflerin her birinin, İslam'ın dikey ve yatay boyutlarıyla kültürel, etnik, linguistik etkenlerle nasıl ilişkili olduğu görülürse, daha iyi bir kavrayışa ulaşılabilir. Birlik çeşitliliğe yönelir ve çeşitlilik birlikle bütünleşir.¹⁷

Nasr, bazılarının, sanki üç ayrı İslam varmışçasına, Arap, İran ve Türk İslamından bahsettiklerini ileri sürer. Gerçekte sadece tek İslam vardır. Ancak, İslam ümmetini oluşturan farklı halkların etnik, linguistik ve kültürel izleri, onların yerel boyalarıdır. İslam ulaştığı her yerin kültürel yapısını tamamıyla değiştirmez. Bunları birer zenginlik ve güzellik olarak içine alır. Vahyin ruhuna ve biçimine ters düşmemeleri koşuluyla bu yerel boyaları muhafaza etmeye çalışır.¹⁸ Nasr, çocukluğundan itibaren uzun yıllar farklı din ve kültürlere mensup insanların arasında yaşadığı için, farklılıklara karşı yüksek bir hoşgörü duygusu geliştirmiştir. İslam'ın özündeki birliğin esas olduğunu, diğer konuların ve farklılıkların zenginlik olduğunu düşünür. Bu anlayışını, diğer din mensupları söz konusu olduğunda da sürdürür. Hatta konuyu daha da ileri götürerek “dinlerin aşkın birliği” tezini savunur. Bu birliğin bütün dinlerin özünde olan bir unsur olduğunu ve her dinin, ilahi sanatkârın benzersiz bir eseri

¹⁷ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 47- 48.

¹⁸ Nasr, a.g.e., s. 64.

olarak kabul edilmesi gerektiğini söyler.¹⁹ Yalnız, bütün bu birlikteliğe rağmen bütün dinler zahirde aynı hakikatleri açıklamazlar. Hepsi kendine özgü bir karaktere sahiptir. Yani bu aşkın birliğin, insan atmosferinde değil, yalnızca ilahi atmosferde mümkün olacağını öne sürer.

Nasr'ın iddia ettiği gibi, dinlerin içsel birliği ve şekilsel çokluğu din araştırmaları alanındaki diğer akademik doktrinler gibi modern bir icat olmaktan öte ezeldir ve geleneğin bağrında saklıdır.²⁰ Bunun için, insanlar arasındaki diyalogu, birbirleriyle barış içerisinde yaşamayı, farklılıkları kabul edebilmeyi işte bu dinlerin özünde var olan aşkın birlik duygusu temin etmelidir. Hatta bütün dinler, en derin öğretilerine ve görünüşteki önemli farklılıklarına rağmen, doğal düzeni, insanoğlunun içindeki düzenle ilintilendirirler ve her iki düzenin hem insanın hem de doğanın kaynağı olan ilahi gerçekliğin mührünü taşıdığını öngörürler.²¹

Buraya kadar Nasr'ın gelenek ve din tanımlamaları üzerinde durduk. Aslında bu ikisini Nasr'ın düşüncesinde birbirinden ayırmak mümkün değildir. Çünkü o, ikisini de iç içe geçen bir yaklaşımla izah ediyor. Geleneğin anlamını daha iyi kavramak için, onun dinle olan ilişkisini daha eksiksiz bir şekilde tartışmak gereklidir. Nasr'a göre, eğer gelenek, etimolojik ve kavramsal olarak "nakletmeyle" ilgiliyse, buna karşılık olarak *religion* (din) kök anlamı itibariyle de "bağlayıcı" olmaya işaret eder. Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi, din insanı Allah'a bağlar. Aynı zamanda kişileri, kutsal bir cemaatin ya da halkın veya İslam'ın isimlendirdiği şekliyle ümmetin üyeleri olarak birbirine bağlar. Bu şekilde anlaşıldığında, ilahi bir başlangıç olarak, geleneğin oluşturduğu belli ilkelerin ve hakikatlerin vahiy aracılığıyla açıklandığı din, geleneğin kaynağı olarak düşünülebilir. Fakat daha önce belirtildiği gibi, geleneğin tam anlamı, bu kaynağı olduğu kadar ondan doğmuş olanları ve onun yayılışını da kapsar. Bu manada gelenek, dini ihata eden daha genel bir kavramdır.²²

Nasr'a göre, günümüz popülist anlayışlarının gölgesinde bırakılmadığı süreçte, dini anlayışın vahiy ile ilgili en anlamlı ifade biçimi gelenektir. Gelenek, bundan dolayı dini de ihata eden genel bir kavramdır. Fakat bugün İslam dünyasında Müs-

¹⁹ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 20- 21.

²⁰ Nasr, a.g.e., s. 25- 26.

²¹ Nasr, a.g.e., s. 34.

²² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 86.

lümanlar, dini düşünce, siyasi düşünce, sosyal düşünce ve ekonomik düşüncelerinin şekillenmesinde Batı'yı esas almaktadırlar. Yani modernizmin cephesinden bakınca geleneksel bakış açısıyla dini bakış açısı arasında ciddi farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Geleneksel anlayışın sağlam köklerini yerinden oynatamayan modernist Müslümanlar ise, dini reforme etmek adına, modernizmden ve bir takım yeniliklerden bahsetmek suretiyle dini başkalaştırmaktadırlar.²³

Yine Nasr'a göre, geleneği dinden soyutlamış bir bakış açısıyla değerlendirmek ve onu belli bir akideden yoksun saymak kesinlikle yanlıştır. Çünkü gelenek ister zahiri ister batınî yönüyle bakılsın, belli bir akide öngörür ve ondan asla ayrılmaz. İşte bu yönüyle gelenek din ile iç içedir.²⁴ Gelenek diye adlandırılan bir uygarlıkta geleneğin alanı dışında kalan hiç bir şey yoktur. Geleneksel ilkelerin ve bunların uygulamaları dışındaki bir gerçekliğin varlık hakkı söz konusu değildir. Nasr, geleneği o kadar kapsamlı bir boyutta ifade eder ki; nasıl din insanın hayatının her karesinde, her zaman ve mekânda mevcutsa; aynı şekilde gelenek de buralarda mevcuttur. Bundan dolayı gelenek, yalnızca din ve dinin hâkim olduğu alanla değil, bilgiyle, aşkla ve işle de ilgilidir. İnsanların bilgilerinin, aşklarının ve dillerinin dahi gelenekle ilgisi vardır.²⁵ Çünkü daha önce belirtildiği gibi gelenek, hayatın her karesinde bulunan ve belirli bir alana hapsedilemeyecek kadar geniş yelpazesi olan bir alandır.

Nasr'a göre gelenek, ahlakın da kaynağıdır. Bir şeyin ahlaki olup olmadığı da yine gelenekle anlaşılır. Ahlaki ilkelerin belirlenmesinde, bunların uygulamasında, toplumdaki ahlak telakkisinin oluşmasında yine gelenek etken rol oynar.

Gelenek, hayatın politik yanına ilişkin de ilkeler ve ölçüler koyar. Din ve siyaseti asla birbirinden ayrı düşünemeyen Nasr, geleneğin bu alanda da var olduğunu ve temel ilkeleri koyduğunu söyler. Siyasi otoritenin de bu manevi kaynakla ilgisi vardır. Çünkü bu manevi kaynak, siyasi otoritenin mutlak ilham kaynağıdır.²⁶ Yine gelenek, sosyal düzene değişmez ilkeler uygulayarak toplum yapısını belirler. Böylece toplumsal yapı, geleneğin evrensel ölçütleriyle şekillenir.

²³ Nasr, a.g.e., s. 85–86.

²⁴ Nasr, a.g.e., s. 91–92.

²⁵ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 15.

²⁶ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 93.

Nasr, geleneğin, bilim ve sanat alanına da hükmettiğini söyler. Geleneksel İslam sanatının, vahyin iç boyutlarıyla ilişkisi olduğunu, sanatın, dinin manevi hazinelerini görsel ve işitsel şekillerle aktardığını ileri sürer.

Nasr, geleneksel anlayışta sanatın çok önemli yeri olduğunu ve İslam hukuk prensiplerinin dini diri tutması kadar gerekli olduğunu düşünmektedir.²⁷ Bundan dolayı, geleneği sadece kuru birkaç davranış biçimine hasretmek kesinlikle yanlıştır. Geleneksel İslam medeniyeti, Kur'an tecvidinden, çanak-çömlek yapımına kadar hayatın her parçasına ayrı bir güzellik katmış ve bu suretle de diğer medeniyetler arasında müstesna bir yere sahip olmuştur. Plastik ve sesle ilgili geleneksel İslami çevre, her zaman güzelliğini korumuştur. Çünkü geleneksel İslam, güzelliği, hakikatin tamamlayıcısı olarak görür.²⁸ Bundan dolayı İslam dünyasında sanat denince akla ilk olarak, Kuran'ın yazımıyla ilgili hat sanatı ve Kuran'ın güzel okunması dediğimiz Kuran tilaveti gelmektedir. Cami ve mescitlerin yapımında İslam sanatının ve mimarisinin mutlak anlamda gözetilmesi ve uygulanması, geleneksel anlayışın sanatsal yönünü bize ifade eden diğer bir unsurdur.

1. 3. Gelenek ve Modernizm

Geleneğin savunucusu ve modernizmin karşıtı diye kendisini tanıtan Nasr, aslında bu ifadesiyle başlığımızı özetlemiş olmaktadır. Nasr, gelenek derken insanın daima ilahi olanla irtibat halinde olmasını ve kutsalla örülü bir hayatı tercih etmesini anlıyor. Geleneğin varlığını ve savunulmasını çok önemseyen Nasr, geleneğin İslam dünyasındaki ve tüm dünyadaki etkinliğinin insanlığın sıkıntılarını hafifletici bir tesir yarattığını düşünüyor. Asırlar öncesinde olduğu gibi, son iki yüzyılda geleneksel İslam varlığını korumasaydı, İslam medeniyeti adına bugüne hiçbir şey kalmayacaktı. Çünkü güncel bir takım "izm"leri popülist bir yaklaşımla içine alan İslam dünyası, gelenek mayası sayesinde fikren asimile olmaktan kurtuldu.²⁹

²⁷ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 18.

²⁸ Nasr, a.g.e., s. 22.

²⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler I*, İstanbul, 1995, s. 131.

İslam düşüncesinin önünde, madalyonun iki yüzü misali, bir yüzünde cilalı bir çekiciliği olan, diğer yüzünde ise Müslümanları içeriden yıkan, özüne yabancılaştıran, kendinin olmayana hayran bırakan modernizm furyası vardır.³⁰

Nasr'a göre Modernizmin İslam düşüncesi üzerinde mutlak anlamda yıkıcı bir etkisi vardır. Bundan dolayı gelenek, Modernizme, Modernizmin üzerine oturduğu batıl öncüllerin özü itibarıyla muhaliftir.³¹ Hatta gelenek, "modernizm karşıtı" bir duruşla modernizme cevap verir. Nasr, geleneğin modernizme karşı oluşunu, onun İslam düşüncesine verdiği zararları değerlendirerek ifade eder. Çünkü hayatın ilahi boyuttan koparılan her bir kısmı, "modern hayat" adı verilerek, insanlara çekici kılıp dinden soyutlanmaya çalışılmaktadır. Bu, modernizm adı altında dini insan hayatından çıkarma çabası olunca gelenek bunun karşısında yer almaktadır.³²

Nasr, modernizmin, tamamıyla dünyevî ve hayvanî bir insan mefhumuna dayandığını, beşeri ilerleme, refah adına ve niceliksel bilimin araçları ile, tabiatı yağmalamaya yönelik tamahkâr ve sorumsuz insan tipleri yetiştirdiğini iddia eder. Modernizm ile insanların ilahi olandan yüz çevirişi, tabiatın tamamen teslim oluşu ve modern bilimin zaferi gibi sonuçlar ortaya çıkmıştır.³³ Halbuki bu, insanlığın sonunun başlangıcı anlamına gelmektedir. İlahi olandan koparılan, bilgiden, irfandan ve insani bütün değerlerden yoksun bırakılan insan anlamsız bir sona doğru gitmektedir. Çünkü insanın değerini ortaya koyan ilahi bilgi modernizm ile tahmin mertebesine indirilmiştir. Buna karşılık modern bilginin ilahi olanla hiçbir ilgisinin olmaması gerektiği öne sürülmüştür.³⁴

Nasr'a göre gelenek, bugün dünyadaki yeni olan her şeye muhalif değildir. Bilakis Nasr, bugün insanların hayatlarında olan her şeyin modernizmle ilişkilendirilmesine karşıdır.³⁵ Nasr'a göre, insanların hayatlarına giren her şeyi modern diye değerlendirmek anlamsızdır. Çünkü insanların hayatlarını değiştiren yenilikler ile, onları ilahi olandan koparan düşünüş biçimlerini birbirlerinden ayırmak gerekir. Ge-

³⁰ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 41. Ayrıca bkz.: Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 74.

³¹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 100.

³² Nasr, a.g.e., s. 100

³³ Nasr, *Kutsalın Peşinde Geleneğin Işığında Modern Dünya*, İstanbul, 1995, s. 217.

³⁴ Nasr, a.g.e., s. 208.

³⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 100.

lenek, insanları vahiyden koparmaya karşıdır. Yoksa genel anlamda yeni olan her şeye karşı değildir.

Nasr'ın gelenekselci anlayışının oluşmasını ve onun temellenmesini sağlayan fikir hocaları, Guênon, Coomoraswamy, Massignon, Schuon ve Burckhart'tır.³⁶ Önde gelen bu gelenekselciler insanlığın kurtuluşu için, bütün medeniyetlerin ortak bir kesişme noktasında buluşmasının imkânı bulunduğunu, bunun da gelenekle mümkün olduğunu söylemekteydiler. Kullandıkları temel kavramları; *Philosophia Perennis*, *Dharma* yâ da *Hikmet-i Hâlîde*'dir. Bunların hepsi, özünde geleneği dikkate alan ve insanlara kurtuluş doktrini olarak bu anlayışı sunan mesajlardır.³⁷ Bu ilahi mesaj, hem yaratılıştâ yatay düzlemdeki bir devamlılığı, hem de gelenek hayatındaki her hareketi, tarih üstü aşkın hakikate bağlayan dikey bir rabıtayı anlatmaktadır. Bunun için bütün medeniyetlerin bu anlayıştan yola çıkarak kurtuluşu yakalayabilmeleri ve bu gerçekte bir araya gelebilmeleri mümkündür.³⁸

Bütün bu bahse konu yazarlar ve Nasr, gelenek görüşünü bu evrensel birleştiriciliğinden dolayı savunmaktaydılar. Modernizme, onun insanların zihninde ve hayatında yaptığı tahribattan dolayı karşıdirlar. Çünkü gelenek, hayatı sadece bu dünyadan ibaret saymıyordu. Geleneksel okul, Kuran'ın, "Sizin için ahiret bu dünyadan daha hayırlıdır." şeklindeki hükmünü unutmuyor, bundan dolayı dünyalığa sığınmayı, dünyevi güç kazanmayı benimsemiyordu.³⁹

1. 4. Gelenek ve Siyaset.

Yukarıda bir cümleyle değindiğimiz geleneksel anlayışın siyaset görüşünü ayrı bir kısımda biraz daha açma gereği duyduk. Çünkü Nasr'ın bu konuyla ilgili hem Sünni hem de Şii orijinli anlayışları izah eden fikirleri vardır.

Nasr'a göre geleneksel görüş, siyaset alanında her zaman İslami normlara dayalı bir realizmi savunmaktadır. Bu anlayış Sünni dünyada hilafeti, onun yokluğunda

³⁶ Nasr, *Söyleşiler*, s. 47.

³⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 79.

³⁸ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 15.

³⁹ Nasr, a.g.e., s. 24.

da toplumun ihtiyaçları ve İslam hukuk prensiplerinin gerekleri doğrultusunda gelişmiş olan saltanat gibi diğer siyasi kurumları onaylamaktadır. Ancak hiçbir şekilde yeni bir Hz. Ömer veya Hz. Ebubekir getirme ümidinde değildir.⁴⁰ Çünkü Sünniler, şekli önemli olmamakla birlikte siyasetin kaynağının, yani dayanağının ilahi normlara uygun olmasını gözetirler. Şiiiler için ise siyasal anlamda geleneksel bakış açısı, yokluğunda hiçbir devlet şeklinin mükemmel olamayacağı On İkinci İmam'ın nihai otoriteye sahip olduğu siyasal bir yapıyı öngörür.⁴¹

Nasr, İslam dünyasının sosyal ve siyasi dirilişinin, geleneksel semboller ve müceddidler vasıtasıyla olacağını ileri sürer. Bunlar Abdulkadir Geylani, Şeyh Ebu'l Hasan Şazeli, Şeyh Ahmed Serhendî gibi Modernizmin etkisinden uzak olan şahsiyetlerdir.⁴²

Geleneksel bakış açısına göre, İslam'da dini olanın seküler olandan ayrılması gerekir. İslam'ın kuvvet kazanması için gayri İslami kaynaklardan beslenen her türlü siyasi metodun meşrulaştırılarak kullanılmasını Nasr kesinlikle reddeder.⁴³ Çünkü meşru hedefe götüren yol da meşru olmak zorundadır.

⁴⁰ Nasr, a.g.e., s. 19.

⁴¹ Nasr, a.g.e., s. 19.

⁴² Nasr, a.g.e., s. 20.

⁴³ Nasr, a.g.e., s. 24.

İKİNCİ BÖLÜM

SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN DÜŞÜNÇESİNDE DİN VE SİYASET

2. 1. Din ve Siyaset İlişkisi

Seyyid Hüseyin Nasr, Kur'an'daki genel teamüle uyar ve ideal bir siyasi yönetim biçimi tasviri yapmaz. Ancak gerek Kur'an'dan, gerek hadislerden yola çıkarak bazı açıklamalara girişir. Ayrıca İslam dünyasının içinde bulunduğu siyasi tabloyu tahlil eder. Batı ile olan ilişkileri, Batı'nın İslam dünyası üzerinde uygulamaya çalıştığı siyaseti ve İslam dünyasında hep arzulanan ama bugüne kadar ulaşılamayan birliktelik idealini gündeme getirerek tartışır.

Nasr'a göre Allah, Kur'an-ı Kerim'de, sonraki asırlara örnek olacak belli bir siyasi kurumun tesisiyle ilgili açık hükümler vazetmeyi yüksek hikmetine uygun bulmamıştır. Bununla birlikte Kur'an-ı Kerim'de, kâinatın tek hâkiminin Allah ve tüm kuvvetin de nihai olarak O'na ait olduğu ilkesi gibi bazı açık siyasi idare prensipleri ortaya konulmuştur.¹

İslam toplumunun kurucusu olan Hz. Peygamber'in ilk devlet başkanı olması sonraki nesiller için bir örnek oluşturmuştur. "O peygamber kraldı".² Bu vasfından dolayı İslam'ın siyasi yapısı ile ilgili bazı modelleri temel prensipler olarak Hz. Peygamber'de görmek mümkündür. Bunların neticesinde siyaset İslam'da asla dinden ayrı düşünülmemiş, Hıristiyanlığın tersine İslam, Allahın hâkimiyetini "Sezar'ın hâkimiyeti"nden asla ayırmamıştır. İslam'da siyasi yönetim biçimi ne olursa olsun, yönetimin mutlaka dini bir boyutu olur.³ Fransız ve Rus devrimlerinin eseri Batılı

¹ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s. 92-93.

² Nasr, a.g.e., s. 90.

³ Nasr, a.g.e., s. 91.

siyasi fikirlerin etkisinde kalanlar dahi dinden soyutlanamamışlardır.⁴ Din, doğrudan bir yönetim modeli sunmamakla birlikte daima yönetimlerin üzerinde bir etkiye sahip olmuştur.

Nasr, geleneksel İslam öğretilerinin, daima peygamber modeline rücu edip, toplum idaresinin Kur'an-ı Kerim'den çıkarılan dini öğretilerle ilişkilendirildiğini ileri sürer.⁵ Çeşitli İslami yönetim şekilleri, İslami değerleri asla göz ardı etmemişlerdir. Sünniler, bunun için hilafet modelini benimsemiş, ilk halifeleri ve sonraki yöneticileri, Allah'tan vahiy alan peygamberler olarak değil, İslam toplumunun idarecileri olarak değerlendirmişlerdir. Şiiiler ise idarenin Hz Peygamber soyundan birisine verildiğini iddia ederek imamî bir siyasi yönetim biçimini benimsemişlerdir. Her iki durumda da İslami öğretilere göre siyasi idare dinden bağımsız olmayıp meşrutiyetini ondan almaktadır.⁶

Toplum idaresi ile ilgili olarak Kur'an ve hadislerde çeşitli ideal örnekler vardır. Toplumun önder, yaşlı ve bilginleriyle istişare yapma, yani şura ilkesi ile, istibdattan uzak durup Allah'ın adalet ve merhamete ilişkin buyruklarını unutmama ilkesi bu cümledendir.⁷ Yani genel anlamda geçerli bir model olmasa da bu ipuçları yine siyasetin dinden soyutlanmadığını ve onunla iç içe olduğunu bize göstermektedir. İslam'ın en önemli siyasi ilkesi, İslam toplumunun Kur'an ve sünnete dayanan değerlerle idare edilmesi gerektiğidir. Yani İslami devlet, bir hukuk devletidir.⁸ Her ne kadar biçimsel olarak sabit olmasa da vatandaşlarının genel haklarını teminat altına alma konusunda hukuk kurallarına tabidir.

İslami bakış açısında önemli olan, siyasi kurumların dini bir niteliğe sahip olmalarıdır. Zira meşruiyetin kaynağı nihai olarak tek hâkim olan Allah ve O'nun elçisi peygamberdir.⁹ Bundan dolayı yönetim biçiminin neliği ile ilgili bir modele çok da ihtiyaç duymaz. Ama onun din ile irtibatlı olması gerektiğini vurgular. Tarihte bütün İslam devletleri bu anlayış çerçevesinde bir devlet modeli ve anlayışını yaşat-

⁴ Nasr, a.g.e., s. 91.

⁵ Nasr, a.g.e., s. 91.

⁶ Nasr, a.g.e., s. 92.

⁷ Nasr, a.g.e., s. 92-93.

⁸ Nasr, a.g.e., s. 95.

⁹ Nasr, a.g.e., s. 92.

mışlardır. Yani model olarak mutlak İslami bir yönetim biçiminden ziyade, mevcut zaman diliminde insanların en huzurlu olacağı bir yönetim biçimiyle yaşaya gelmişlerdir.

İslam'ın siyasetle ilgili ilkelerini ve İslam dünyasının bugünkü yönetim biçimleri konusundaki değerlendirmelerini açıklarken Nasr'ın din ile siyaseti birbirinden ayırt etmediğini ve onları iç içe olan iki olgu şeklinde anladığını görüyoruz. Nasr, siyaseti, dinden ilham alan, dinin kendisine ışık saçtığı bir olgu olarak anlamaktadır.

2. 2. İslam Dünyasının Genel Siyasi Yapısı ve Mevcut Sorunlar

Nasr'a göre İslam'ın siyasal anlayışı bu olmamasına rağmen bugün birçok İslam ülkesi diktatörlükle yönetilmektedir. Siyasal anlamda bugün, sömürgeci dönemin sonuçlarından, birçok geleneksel kurumun tahrip edilmesinden ve halkın kültürüne ve dinine dayalı olmayan hükümetlerin kurulmasından ortaya çıkmış birçok sorun bulunmaktadır. Bu hükümetler, halâ İslam dünyasında etkinlikleri süren Batılı güçler tarafından desteklenmekte ve muhafaza edilmektedirler. Bunlar İslam toplumunun kendi kaynaklarından yararlanarak yeni bir idare modeli çıkarmasını engellemektedirler.¹⁰ Ancak bütün bunlar, İslam'ın bu duruma ruhsat verdiği, ya da bunun dayanağının İslam olduğu anlamına gelmez.

Nasr, siyasal konulardaki fikirlerini açıklarken Arap, Türk, İran ayırımına gitmemekte; ancak siyasal değerlendirmelerinde İslam dünyasının ciddi bir kısmını oluşturması nedeniyle örneklerini genellikle Arap dünyasından vermektedir. Nasr bugün Arap dünyasında sadece samimi Müslüman olan ve İslam davasını açıkça benimseyen geleneksel yöneticiler değil, aynı zamanda aşırı solcu politikalarıyla İslam'la uzlaşmaları zor politikacıların mevcut olduğu saptamasını yapmaktadır. Nasr'a göre, Batılı gözlemcileri şaşkınlığa düşürecek biçimde İslam geleneğine ve

¹⁰ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 170.

İslami yaşantıya bağlılığını belli ölçülerde ideolojisiyle birleştirebilen sosyalist yönetimler mevcuttur.¹¹

Arapların XIX. yüzyılda yaşadıkları yıkıcı siyasal olaylar, Batı karşısında git-tikçe büyüyen bir kültürel zayıflık ve hiçlik duygusuyla birleşince, Batı kökenli ulusalcılık modelleri revaç kazandı.¹² Batıda eğitim görmüş bir grubun yaktığı Arap ulusalcılığı ateşi, çok geçmeden Arap dünyasının siyasal yaşantısını değiştirdi. Önce Osmanlı dağıldı. Sonra bağımsız Arap devletleri doğdu. En sonunda da halâ tecrübe aşamasında olan birleşme çabaları ortaya çıktı. Ancak İslam dünyasında ümmetin birliği asıl hedef iken, Arap ulusalcılığını bunun aracı yapmak, hem bu maksadın gerçekleştirilmesine hem de İslam dünyasının genel siyasal birliğine engel olmaktadır.¹³

Bu türden ulusalcı sosyalist yönetimlerin varlığı, yukarıda da değindiğimiz gibi, siyasal anlayışın oluşmasında ve uygulanmasında iç dinamiklerin dikkate alınmamasının ve bu düşünceyi savunan insanların, Batı menşeli bir eğitimden geçerek ülkelerinde söz sahibi olmalarının bir sonucudur.¹⁴

Bugün Batı'nın Arap dünyası üzerindeki saldırısı, siyasal etkileri bir yana, aynı zamanda bir din olarak İslam'a karşı doğrudan girişilmiş bir saldırıdır. Bu saldırıların sonucunda, Müslüman düşünürlerin çoğu, XIX. yüzyılın sonlarından başlayarak özür dileyici bir tavır geliştirmişler, gitgide zihinsel savaş alanını bilinçsiz şekilde modernizme kaptırmışlardır. Şimdi de, zamanın getirdiği her yeni düşüncenin, Batı tarafından ortaya konulmadan önce aslında İslam'da var olduğunu savunmaya çalışan bir müslüman düşünür tipi ortaya çıkmıştır.¹⁵

Osmanlı yönetiminin çökmesi ve bunu takip eden Avrupalı modele dayalı XX. yüzyıl devrimleriyle birlikte, siyasal yönetimin, İslami öğretilerle, halkın arzularıyla ve İslami bir yönetimin alması gereken biçimle ilişkisi meselesi, hayati bir önem kazandı. Nasr'a göre bugün bu mesele üzerinde İslam dünyasında büyük bir kargaşa yaşanmaktadır. Bazıları Batılı cumhuriyetçi modeli benimsemiş, bazıları eski

¹¹ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 159.

¹² Nasr, a.g.e., s. 153.

¹³ Nasr, a.g.e., s. 153.

¹⁴ Nasr, a.g.e., s. 153.

¹⁵ Nasr, a.g.e., s. 153-154.

sultanlık ve monarşi biçimlerini sürdürmüştür. Bazıları ise hilafeti diriltmeye çalışmaktadırlar. İslam medeniyetinin kendi sahil siyasi yönetim biçimlerini yeniden geliştirebilmesi biraz zaman alacaktır.¹⁶ Bu, sürekli harici baskı altında olunması ve İslam toplumunun iç dinamiklerine uygun kurumlar yaratılamaması nedeniyle, bugün çok daha zorlaşan bir görevdir. Çünkü bugün İslam toplumu, iç dinamiklerini dikkate alan yapıyı çok ciddi bir şekilde kaybetmiştir. Yönetim şekli olarak daha çok Batı menşeli yönetim biçimlerini tercih eder hale gelmiştir.¹⁷

Şüphesiz, demokrasi fikrine dayanan Batılı siyasal kurumların, halkın iradesinin yönetime yansması hususunda ciddi avantajları bulunmaktadır. Ancak bu avantajlar İslam dünyasında pek gözükmemektedir. Çünkü bu ülkelerdeki siyasal çekişmeler ve gerginlikler öylesine şiddetlidir ki, bunlar toplumsal yapının tüm katmanlarını olumsuz etkilemektedir. İnsanlar İslam hukuk prensiplerinin ve geleneksel İslami kurumların kendilerine tanıdığı hakları dahi bilememektedirler.¹⁸

Nasr'a göre aslında Batı tipi siyasal anlayışın kökeni, Siffin savaşına kadar geriye dayanmaktadır. Siffin savaşından sonra, ardından da Muaviye'nin Emevi hali-feliğini kurmasıyla, İslam'ın siyasal yaşamına ilk kez laiklik girmiş, siyaset veya en azından onun bir kısmı, vahyedilmiş ilahi prensiplerden uzaklaştırılarak beşeri ihtirasın esas faktör olduğu güç politikası arenasına sürüklenmiştir.¹⁹ Böylece, ilahi boyuttan koparılan bu insanları yönetme politikası, onlara yönelik bazı olumsuz uygulamaları sanki meşru hale getirmiştir.

Son iki yüzyıldır, özellikle İslam dünyasının iç dinamiklerini çok fazla dikkate almadan yapılandırılan devlet biçimleri, Müslüman halklar arasında rahatsızlığa neden olmuştur. İslam dünyasının birçok yerinde devletler, alt zemini oluşturulmadan, devşirme usulü alınan devlet sistemleriyle varlıklarını sürdürmeye çalışmaktadırlar. Çünkü uygulanmaya çalışılan sistemler, bu ülkelerde yaşayan insanların sos-

¹⁶ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 97.

¹⁷ Nasr, , a.g.e., s. 97.

¹⁸ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s. 335.

¹⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam da Düşünce ve Hayat*, İstanbul, 1981, s. 16.

yal ve kültürel yapısına, daha önemlisi dini değerlerine uygun yönetim biçimleri de-ğildirler.²⁰

Uzun yıllar iç krizler geçiren bu devletler, II. Dünya Savaşı'ndan sonra siya-sal özgürlüklerine kavuştular. Müslümanlar siyasal bağımsızlıkla birlikte, kültürel, toplumsal ve ekonomik bağımsızlığın da geleceği kanaatindeydiler. Ancak bazı İslam ülkelerinde siyasal bağımsızlıkla birlikte daha çok Batılılaşma, daha çok dini değerlerden uzaklaşma görüldü. Böylece geleceğin güzel olacağını bekleyen Müslümanlar sukût-u hayâle uğradılar.²¹ Müslüman ülkelerin halkları, Batı'da yaşamış, eğitim görmüş ve kendilerine yönetici olmuş kişileri karşılarında görünce bunlara daha farklı tepki verme gereği duymuşlardır. Bu durumun örnekleri İran, Mısır ve Pakistan'da görülmektedir. Bu siyasal tepkileri, tezimizin “Çağdaş İslami Hareketler” ile ilgili bölümünde izah edeceğiz.

Nasr, İslam dünyasındaki mevcut siyasi yapıyı bu şekilde tespit ettikten sonra, öne çıkan siyasal kurtuluş eğilimlerini dört ana başlık altında sınıflandırır:

a. Kur'an'da buyrulduğu ve hadislerde işaret edildiği üzere dünyanın sonunun geldiğini, İslam'ın zayıfladığını ve bu durumda, mehdinin zuhur edeceğini, kıyametin alametlerinin geleceğini savunan kesimler ki bunlara Mehdiyetçiler adını verir.²²

Nasr'a göre, İslam dünyasındaki siyasal çok başlılığın önemli bir sebebi de beklenen bir mehdinin İslam devleti kuracağı tahayyülüdür. Mehdi, İslam devleti kuracağına göre, onun, bu siyasal yapıyı nasıl şekillendireceği meselesi hep tartışılan bir konu olagelmıştır. Bazıları, Hulefa-i Raşidin dönemindeki gibi, merkezi bir siyasi otoritenin ve hilafetin kurulmasını savunmuşlar; bazıları ise, Panislamizm düşüncesini öne sürerek, halkın dini duygularını coşturup ve bunu bir slogan olarak ortaya sürüp, bunun pratikte nasıl gerçekleşeceğini pek anlayamadan, Müslüman milletlerin bir milletler topluluğu oluşturmasını teklif etmişlerdir.²³ Fazlaca dikkat çeken bu iki görüş haricinde başka görüşler de ileri sürülmüştür. Ancak bu görüşler İslam ümme-

²⁰ Nasr, a.g.e., s. 20-21.

²¹ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 72.

²² Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 91.

²³ Nasr, a.g.e., s. 95.

tini bir araya getirmeyi başaracak şekilde gelişmemişlerdir. Çünkü bir grubun fikrini bir diğeri benimsememektedir.

b. Müslümanlar, İslam'ı güzel yaşamamaktadırlar. Bu yüzden Allah'ın kendilerine verdiği bu dünyevi cezadan kurtulabilmek ve gayri İslami güçleri mağlup edebilmek için, dinlerini saf şekliyle ve azami güçleriyle yaşamalıdır. Bu fikirler çerçevesinde siyasi oluşum olarak ortaya çıkanlar, Vehhabiler, Muhammed Abduh ve çevresi, Mısır ve Suriye Selefilere ile Endonezya'daki Muhammedilerdir.²⁴

Fundamentalist kimlikli bu hareketler İslam'ın özüne, Kur'an'ın aslı mesajına, peygamberin öğretilerine çağırarak, Batılı ve modern olan her şeyin reddedilmesine davet etmektedirler.²⁵ Ancak İslam'ın dirilişini hedeflemiş bu hareketlerin üzerindeki İslamilik cilası²⁶ başka hiçbir alanda siyasette olduğu kadar ince ve kırılabilir değildir.

Nasr'a göre İslam dünyasının siyasi birliğini engellemeye çalışan bazı gruplar mevcuttur. Bunlar, yerinde müdahalelerle, karıştırıcı ve yıkıcı yöntemlerle ümmetin birlikteliğinin önüne geçmeye çalışmaktadırlar. Bunun örneğini yukarıda belirttiğimiz fundamentalist hareketlerde görmek mümkündür. Muhammed ibn Abdülvehhab'ın takipçileri, Mevdudî ve Seyyid Kutup gibi bazı fundamentalistler dış güçler tarafından komünizme karşı bir savunma seddi oluşturmaları, ayrıca iktisadi kalkınmanın belirli bir safhadan öteye ilerlememesi için alet olarak kullanılmışlardır. İşte dış güçlerin kontrolünde olan ve duruşları çok net belli olmayan bu oluşumların muğlâk siyasi yapıları onları daha da tehlikeli kılmaktadır.²⁷

c. İslam'ın modern şartlara ve modern dünyaya adapte edilebilmesi için, İslam'ın mesajının değişmesi, gelişmesi, uyumlu hale getirilip reforme edilmesi gerektiği fikrini savunan modernist kimlikli kesimler ki bunlar İslam modernistleridir.²⁸

Pazar arayışları, hammadde ve ucuz iş gücü ihtiyacı ve bu türden başka faktörler, dünyanın güçlü demokratik ve kapitalist ülkeleri de dahil tüm milletlerin siya-

²⁴ Nasr, a.g.e., s. 91.

²⁵ Nasr, a.g.e., s. 23-24.

²⁶ Nasr, a.g.e., s. 23.

²⁷ Nasr, a.g.e., s. 96.

²⁸ Nasr, a.g.e., s. 91.

sal yaşamlarında önemli unsurlardır.²⁹ Bu nedenle bugün İslam dünyasının da içinde olduğu Batılı olmayan ülkelerde, ekonomi ve teknolojide modernizmin benimsenmesi ile modern Batılı siyasi kurumların reddedilmesi arasında bir gerginlik bulunmaktadır. Bu durum, İslam dünyasındaki ulusların gerçekten İslami olan ve aynı zamanda modernizmin meydan okumalarına karşılık verebilen kendi siyasi, iktisadi ve toplumsal kurumlarını tesis etmede verdikleri mücadelelerin ve yaşamakta oldukları krizlerin bir parçasıdır.³⁰ Bunlar hep İslam dünyasının modernizm ile olan etkileşiminin doğurduğu sonuçlardır.

d. Batılı araştırmalara sık konu olmamakla birlikte günümüz İslam âleminde mevcut olan bir başka güç, modern dünyadan, bu dünyanın tabiatından ve içinde bulunduğu bütün felsefi, ilmi ve sosyal meselelerden haberdar olan kesimdir. Bu kesim modern dünyaya İslam geleneğinden cevaplar vermekte, Modernizmin doğurduğu kaos ve kargaşadan İslam dünyasını bu yolla kurtarmaya çalışmakta, Müslümanların İslam geleneğini diriltmek için uğraş vermektedir. Bu kesim için İslam, “kökleri cennette olan, dalları Atlantik’ten Pasifik’e kadar uzanan muazzam bir alanı saran ve on dört yüzyıllık bir birikimi taşıyan geleneksel İslam’dır. Bu kesimin örnek isimleri İmam Gazali, Abdulkadir Geylani ve İmam Rabbani’dir”.³¹ Nasr’a göre söz konusu geleneksel ekolün modern çağda İslam dünyasındaki fikri açılımları, modernist ve fundamentalist akımlardan daha tatmin edicidir.

Nasr İslam dünyasındaki temel siyasi düşünceleri bu şekilde özetlemektedir. Ayrıca kendi düşünce dünyasına da hitap eden gelenek ve gelenek savunucularını en son kategoriye yerleştirip övücü ifadelerle değerlendirmektedir.

2. 3. Nasr’ın Siyasi Sorunları Tahlili ve Çözüm Önerileri

Gerek Batı dünyasını gerekse İslam dünyasını çok iyi gözlemleyen Nasr, bugün dünyada cereyan eden siyasi olayları ilginç yaklaşımlarla değerlendirmektedir. Özellikle dinler ve medeniyetler arasında barış, huzur ve diyalogu temin edebilme

²⁹ Nasr, *Genç Müslüman’a Modern Dünya Rehberi*, s. 272.

³⁰ Nasr, a.g.e., s. 273.

³¹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 91-102.

üzerine düşünceler üreten ve çözüm yolları gösteren Nasr, bunun gerçekleşmesinin günümüzün yaygın düşünüş ve yaklaşımlarıyla zor olacağına inanmaktadır.

Nasr'a göre bugün Müslümanlar, dinlerini, geçmiş çağlarda olduğu gibi dünyevi idarelerin keyfiliğine karşı korumanın yollarını aramaktadırlar.³² Çünkü sömürülmüş ve ekonomik yönden zayıf bırakılmış olan İslam dünyası, Batı tarafından dayatılan yönetimler karşısında yeterince dik duramamakta ve alternatif yönetim şekilleri geliştirememektedir. Bu vesileyle, Müslümanlar Batılı anlayıştaki yöneticilerin idaresi altında, sadece dini değerlerini koruma gayretini devam ettirebilmektedirler. Bu durum siyasal anlamda birlikteliğin tesis edilememesine zemin hazırlayan psikolojik bir baskı unsurudur.³³

Bugün İslam dünyasının birçok yerinde gerçekten halkın iradesini yansıtan seçimler yapılabilseydi, neredeyse hiçbir Batı yanlısı iktidar iş başında kalamazdı.³⁴ İslam toplumunun çıkarını her şeyin üstünde tutan sonuçlar mutlaka çıkardı. İslam ülkelerinde siyasal hakların bulunmadığı yönünde dışarıdan bazı insanların şikayet ve suçlamaları, timsah gözyaşları mesabesinde. Çünkü hâlihazırdaki durumda onlar, Müslümanlara İslam hukukunun gösterdiği biçimde siyasal hakların verilmeyişinden hayli memnundurlar. Buna ilaveten asıl istedikleri, gözü açılmamış, siyasal ve hukuksal haklarını fazla bilmeyen ve talep etmeyen Müslüman devletlerin ve Müslüman kitlelerin varlıklarını devam ettirmeleridir. Yoksa haklarını bilen ve talep eden insan kitleleri Batı'ya ve İslam ülkelerindeki Batıcı yöneticilere karşı çıkacaklardır.³⁵

Bununla birlikte paradoksal olarak, seküler yönetimlere sahip olmakla övünen birçok İslam ülkesi, aslında Batı tipi demokratik uygulamalara izin vermemektedir. Gerçekte halkın tercihini ifade etmesine izin verilmesi anlamında bunun önünü açsaydılar, sonuçta, halkın tercihlerinin çok daha fazla dikkate alındığı ve çok daha memnun edici bir yönetim biçimi tercih edilmiş olacaktı. Bu yönetim biçimi dini değerlere çok daha yakın ve onların koyduğu temel kriterlere çok daha elverişli olacaktı. İç dinamikleri dikkate alan bu çeşit yönetim biçimlerinin ortaya çıkması modernleşmiş ülkelerde dahi mümkün görünmemektedir. Müslümanlar, arzuladıkları

³² Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 171.

³³ Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, s. 23.

³⁴ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 171-172.

³⁵ Nasr, a.g.e., s. 171-172.

özgürlük ve demokrasi kavram ve ideallerine, modern Batılıların kastettiğinden ziyade kendi anladıkları anlamda sahip olmak istemektedirler.³⁶

Nasr, felsefe alanında, sanat alanında ve temel İslami ilimler alanında olduğu gibi siyasal alanda da yeni ortaya çıkmış olan bir fikri, bir düşünceyi, “bu zaten İslam’da daha önceden vardı” şeklindeki yorumlamaları ve bunu yapan yorumcuları kınamaktadır.³⁷ Nasr, bu yorumcuların İslam’ı ve İslam’ın temel dinamikleri olan Kur’an’ı ve sünneti iyi bilmediklerini düşünmekte, onların İslam’ı savunmak düşüncesiyle her yeni fikri İslam’a mal etmeye çalıştıklarını, ama böyle yapmakla aslında İslam’a zarar verdiklerini ileri sürmektedir. İslam’ın temel ilkelerini iyi bilmeyen bu tipler, ona ve gelişimine zarar vermekte ve İslam’ı, sanki Batı’da her gün ortaya çıkan yeni fikirlere muhtaçmış gibi lanse etmektedirler. Hâlbuki diğer alanlarda olduğu gibi siyasal alanda da İslam, Batı fikirlerine değil, kendi içindeki gizli şifreleri çözebilecek ve açıklayabilecek cins kafalara muhtaçtır. Kendisini iyi yetiştirmiş, İslam’ı ve Batı’yı iyi bilen aydın insanlara ihtiyaç vardır. Çünkü bugün, hiç olmadığı biçimiyle siyasal olarak bölünmüş ve parçalanmış olan İslam ümmeti, modern sekülerizmin ve tüketimci küreselleşmenin saldırılarından gelen emsalsiz meydan okumalarla, Moğol işgali sırasında karşılaşılandan daha büyük bir tehlikeyle yüz yüzedir.³⁸

Nasr’a göre, özür dileyici bir yaklaşım benimseyen ve zihin dünyalarını modernizme kaptırmış Müslümanların, İslam medeniyetinin çöküşüne katkıda buldukları dahi söylenebilir. Eğer İslam medeniyeti son yıllarda kendi ayaklarının üzerinde durabilen, kendi fikir dünyasını bilen ve bunu içselleştirmiş âlimler yetiştirebilmiş olsaydı, İslam dünyasındaki çöküş bu kadar etkili olamazdı. Bu çöküşün sosyal ve siyasal alanda onarılması ise bu ilim adamlarının kendilerine güven duymaları ve düzeltmeye/ıslâha kendilerinden başlamaları ile mümkün olacaktır.³⁹

Nasr, tam bu noktada İslam hukuk prensiplerinin insanlara tanıdığı hakları çözümlenmek ve onunla mündemiç bir siyasi yapının oluşturulmasına çalışmak gerek-

³⁶ Nasr, a.g.e., s. 97-98

³⁷ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 153-154.

³⁸ Nasr, *İslam’ın Kalbi*, s. 123.

³⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, “Çağımızda İslami Çerçeve Çöküş, Sapma ve Rönesans”, *İslami Sosyal İlimler Dergisi*, 1/1, (1993), s. 76.

tiğini ileri sürer. Çünkü bunu yapmak, haklarından haberi olmayan kitlelere yol göstermek ve İslam'ı da, sanki Batı'nın siyasi yönetim metoduna muhtaçmış gibi bir pozisyondan çıkarmak anlamına gelecektir.⁴⁰

Nasr, İslam dünyasının kendi siyasi yapısını oluşturamamasını ve siyasi birliğini sağlayamamasını, modernizmin dünya üzerindeki güçlü etkisine ve Müslümanların Modernizme şuursuzca teslim olmalarına bağlamaktadır. Bu durum sadece İslam ülkeleri için geçerli değildir. Nasr, sadece Müslümanların değil, Batı dünyası dışında kalan bütün halkların, eğer modernizmin girdabına girmişlerse, bu sıkıntıları çekmelerinin kaçınılmaz olduğunu belirtmektedir.⁴¹

Modern dünyanın baskılarına Müslümanların cevap vermeleri, farklı siyasal rejimlere sahip ülkelerde yaşadıklarından ve bu ülkelerin çoğunda İslami siyasal kurum ve uygulamalar bulunmadığından dolayı fevkalade zordur.⁴² Burada en önemli husus, İslam'ın siyasi idareye ilişkin geleneksel öğretilerinin bilinmesi ve idealizm ile gerçekdışılıktan kaçınılmasıdır. Zira çoğu zaman mükemmel bir çözüm bulma umidiyle, eldeki mevcut kurumlar bile kısmen tahrip görebilmektedir. Hâlbuki bunu yapan Müslümanlar, sonuç olarak her zaman ötekini arama sevdasına kapılmakta ve genelde geleneksel İslami değerlere kapalı kalmaktadırlar.⁴³ Yukarıda da değindiğimiz gibi, Batı hayranı, modernizmin şatafatına kendisini kaptırmış Müslümanlar ya da devletler, ellerindeki değeri çözümleyip uygulamayı bir kenara koyarak, ondan daha az işlevsel olan, ama Batıya ait olduğu için değerli sayılan bir siyasi rejimi benimseyebilmektedirler. Hatta bunu temin edebilme uğruna ellerindeki değerleri de yitirebilmektedirler.⁴⁴

Nasr, Batı hayranlığımızın bizi mutlak değerlendirmelere götürmemesi gerektiğini söyler. Batılı siyasal kurumlar ciddi bir biçimde İslam dünyasında yer edinmiş olsalar da ve bu kurumlar etkin bir şekilde işliyor görünseler de; Müslümanların, Batı'nın siyasal kurumlarında uygulandığı haliyle demokrasi fikrinin her yer ve zaman için ideal bir siyasi idare biçimi olduğunu düşünmemeleri gerekir. Modern dö-

⁴⁰ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s. 335-336.

⁴¹ Nasr, a.g.e., s. 272.

⁴² Nasr, a.g.e., s. 335.

⁴³ Nasr, a.g.e., s. 334-335.

⁴⁴ Nasr, a.g.e., s. 335.

nemden önce de İslam dünyasında halkın siyasete katılımı büyük ölçüde gerçekleşmiştir.⁴⁵ Bu gerçeği Müslümanlar bilmelidirler. Bugün kalkıp da sanki İslam kültüründe hiç yaşanmamış ve örneği yokmuş gibi bir siyasi yapı icat etme girişiminde bulunmak, bu medeniyeti tanımamak anlamına gelecektir. Çünkü Müslümanların huzur ve sükûn içerisinde yaşadıkları siyasi yapılar İslam tarihinde her zaman mevcut olmuştur. Günümüz Müslümanının Modernizme yaklaşımı bu açıdan tehlikeli ve yanlıştır. Tehlikelidir; çünkü kendi geçmişini yok saymaktadır. Yanlıştır; çünkü modernizm ömrü uzun olan bir akım değildir. Bundan dolayı modernizmin furyasına kapılıp İslam'ın siyasi yapısını yok saymak; dahası sanki İslam'ın bir siyasal yönetim biçimi problemi varmış gibi başka yerlerde çözüm aramak hatalı bir yaklaşımdır.⁴⁶

Nasr'a göre aslında Batı tipi siyasal anlayışın kökeni, daha önce belirttiğimiz gibi, Sıffin savaşına kadar geriye dayanmaktadır. Sıffin savaşından sonra, ardından da Muaviye'nin Emevi halifeliğini kurmasıyla, İslam'ın siyasal yaşamına ilk kez laiklik girmiş, siyaset veya en azından onun bir kısmı, vahyedilmiş ilahi prensiplerden uzaklaştırılarak beşeri ihtirasın esas faktör olduğu güç politikası arenasına sürüklenmiştir.⁴⁷ Böylece, ilahi boyuttan koparılan bu insanları yönetme politikası, onlara yönelik bazı olumsuz uygulamaları sanki meşru hale getirmiştir. Hâlbuki İslami siyaset, insanların dünyalarını mamur edebilmek için bir araçtır. Bu boyutta değerlendirilmeye alınmalıdır. Bundan dolayıdır ki İslam belirli bir yönetim biçimi öngörmemiş ve insanların bu ihtiyaçlarını yerine getirecek her türlü meşru metodun uygun olabileceğini söylemiştir.⁴⁸

İslam dünyasının iç dinamikleri, İslami ilkelere ve İslam toplumunun yapısına göre kendi siyasal kurumlarını geliştirme imkânı vermektedir. Ancak Batılı güçler bu ülkelerdeki siyasal uygulamalarla bunu engellemektedirler. Böylece İslam dünyasının karmaşa içerisinde yaşamasını istemekte ve kendi dinamiklerine dayanarak ayağa kalkmasını engellemektedirler.⁴⁹

⁴⁵ Nasr, a.g.e., s. 336.

⁴⁶ Nasr, a.g.e., s. 273.

⁴⁷ Nasr, *İslam da Düşünce ve Hayat*, s. 16.

⁴⁸ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 95-96.

⁴⁹ Nasr, a.g.e., s. 97.

Nasr'a göre siyasal yapının oluşturulamamasının temel nedenleri; güçlü modernizm furyası, İslam geleneğinin öngördüğü oluşumun ortaya çıkarılmamış olması, gittikçe aşırıya kaçan bir milliyetçilik duygusunun varlığı ve Batılı siyasal kurumların güçlü bir şekilde İslam dünyasına nüfuz etmesidir.⁵⁰ Nasr'a göre, bugün İslam dünyasının birçok yerindeki Müslümanlar, milliyetçilik duygularıyla, bundan daha üst kimlik olması gereken İslam kardeşliği duygularını bir tarafa koymakta ve "içe kapanma" şeklinde kendi alt kimlikleri üzerinden siyasal bir anlayış oluşturmaya çalışmaktadırlar. Milliyetçilik duygularının daha da kabartılmaya çalışılması Batı'nın işine gelmekte, hatta işini kolaylaştırmaktadır. Son yıllarda dünyada cereyan eden olaylar, Nasr'ın ne kadar haklı olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Nasr'ın iddia ettiği üzere, İslam tarihinin belli dönemleri bir yana bırakılırsa denilebilir ki, İslam tarihinde ortaya çıkmış farklı siyasi yapıların hepsi Kur'an ve sünnet öğretilerini savunmuş ve uygulamıştır. Bundan dolayı bugüne kadar gelip geçen İslam devletlerinin tümü Nasr'a göre İslamî'dir.⁵¹ Çünkü İslam'ın siyasi öğretilerinin amacı, insanlık içinde Allah'ın rızasına uygun olarak hem Müslüman fertler için hem de bu toplumun bünyesinde yaşayan diğer insanlar için huzuru ve sükûnu temin edebilmektir. Zira İslam toplumunun kurucusu olan Hz. Peygamber döneminde durum böyleydi. İslam siyaset anlayışının temeli, ideal örnek Hz. Peygamber'in hayatında bütünüyle yaşanmış olan faziletlerle uygun olarak insanların yaşayacağı hukuka dayalı bir toplum yaratmaktır.⁵² Nasr'a göre, siyasal yönetim biçiminin en önemli ipuçları bu faziletlerdir. Din bu yapıyı sabit bir düzen şekline sokmamış; ama ipuçlarını vererek İslam dünyasının dayanacağı bir takım kıstaslar belirlemiştir.

Nasr'a göre bugünkü durumda çağdaş Arap dünyasının siyasal yaşamı, çoğunlukla İslam'a karşı olan ideolojileri destekleyen ve yabancı yönetim biçimlerini iktidara getiren bir takım devrimci eğilimlere rağmen, şaşkıncı biçimde İslamlaşmaktadır. Ulusalçı liderler, kendileri üzerinde sürekli baskı kuran yığınların İslami fikirleriyle uzlaşmaya zorlanmaktadır. Yani Arap dünyasının yönetim kademesindeki ulusalçı anlayışı savunan liderler, iç dinamiklerin bunu değil daha genel bir siyasal

⁵⁰ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s. 334.

⁵¹ Nasr, a.g.e., s. 95-96.

⁵² Nasr, a.g.e., s. 96.

birlikteliği istediklerini fark etmektedirler ve solcu siyasal eğilimlerle güçlü İslami inanışları birleştirme uğraşısı içine girmektedirler.⁵³

İslam dünyasının siyasi birliğini, Batı'ya karşı aşağılık kompleksi ve güvensizlik duygusu engellemektedir. Bu birlikteliği yine İslam'ın bütün içsel yönlerine; tasavvuf, İslam felsefesi ve sanatı gibi onun meydana getirdiği medeniyet ve kültüre karşı muhalefet ve kayıtsız yaklaşımlar engellemektedir.⁵⁴ Bu duruşlarından dolayı Nasr, çağdaş siyasal İslami hareketlerin birçoğunu, İslam ümmetinin birlikteliğine engel oluşumlar olarak görmektedir.

Ona göre VIII. yüzyılda Doğu'daki Emevi Halifeliği'nin sona ermesinden sonra İslam siyasi birliği hiçbir zaman yeniden gerçekleşmemiş olsa da, ümmetin birliği ideali İslam tarihi boyunca hep devam etmiştir.⁵⁵ Modern zamanlarda bu ideal XIX. yüzyılda ucu Cemalettin Efgani'ye kadar uzanan çeşitli pan-İslamist hareketlerde kendini gösterdi. Ancak, İslam ümmetinin birliği öncelikle Kur'an'daki "bütün müminler kardeştir" öğretisinde kendini gösteren ahlaki ve manevi ilkede vücut bulur. Çünkü İslam dünyasındaki bu çok çeşitlilik ve bir araya gelememe sendromu, bu ideali inananların gönlüne hapsetmiştir. Bir araya gelmekten ziyade ümmet arasında hep ayrılık rüzgârları esmiştir.⁵⁶ İlk dönemlerden bu güne kadar İslam ümmeti içerisinde siyasal anlamda bir birliktelik ideali hep var olmuştur.

Nasr'a göre İslam dünyasındaki mevcut siyasi bölünmüşlüklere, teolojik farklılıklara ve etnik ayrımlara rağmen, bütün Müslümanların kalplerinde İslam ümmetinin birliğine dair güçlü duygular halâ bulunmaktadır. Hatta İslam medeniyetinin gözle görülür bir birlik unsuru da aslında vardır. Bu birliğin oluşmasında merkezi etken Kuran'dır. Farklı yorumları olmakla birlikte bir diğer birleştirici etken de sünnettir. Üçüncü bir etken yine farklı yorumlamalara rağmen İslam hukuk prensipleridir.⁵⁷ Namazda, oruçta, hacda, zekâta her Müslüman'ın aynı şeyi anlaması ve uygulaması bunun en büyük delili sayılabilir. Nasr, İslam'ın beş şartını misal vererek, ortak paydaların mevcudiyetini vurgular.

⁵³ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 159.

⁵⁴ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 94-95.

⁵⁵ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 102-103.

⁵⁶ Nasr, a.g.e., s. 103.

⁵⁷ Nasr, a.g.e., s. 48.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN MODERNİST AKIMLAR ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİ VE DARVİNİZM ÖRNEĞİ

3. 1. Modernizm

Kendisini geleneğin savunucusu ve modernizmin karşıtı diye tanımlayan Nasr, modernizmle ilgili önemli kitaplar ve makaleler yazmıştır. O, modernizmin, gerek teori boyutunda gerekse pratik hayatta Müslümanların üzerinde ciddi tahribatlar yaptığını ileri sürmektedir. Hatta modernizmin, sadece Müslümanların değil, dünyadaki bütün insanların büyük sıkıntısı olduğunu iddia etmektedir.¹

Nasr'a göre modernizm; insanın yaratandan, yönetenden, en evrensel anlamda insana vahiy yoluyla bildirilen ebedi ilkelerden, yani aşkın olandan koparılmasıdır. Modernizm asla çağdaşlık, yenilenme ve tabiatın yeniden keşfi değildir. Bu nedenle modernizm, geleneğin (*ed-dîn*) tam zıddıdır.² Modernizm, daha önce de belirttiğimiz gibi insanın ilahi kökenden koparılmasını simgeler. İnsanlık tarihinden bu yana insanlar, geleneksel olarak yaşamışlardır. Ancak 15.yüzyıl'da Batı Avrupa'da başlayan modernizm furyası ile insanlar ümitsizliğe düşmüş, dünyaları aldatılmaya başlanmış ve kendilerine sahte mutluluklarla avunma tesellileri verilmiştir.³ Nasr, Modernizm ile birlikte insanların sanki suni bir hayat yaşadıklarını, dünyalık hazzın tadına vardıklarını, bu hazzın verdiği sarhoşlukla varlık gerekçelerinin asıl nedenini, yani kulluklarını unuttuklarını ileri sürer.

Nasr, modernizmin dünya tarihinde görülen en fanatik, dogmatik ve aşırı ideolojilerden biri olduğunu iddia eder. Çünkü modernizm, farklı bakış açılarını yok etmeye çalışmakta ve insanı modernizmin tek doğru düşünce olduğu vehmine dü-

¹ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 74.

² Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 108.

³ Nasr, a.g.e., s. 108-109.

şürmektedir.⁴ Modernizm, dünyadaki bütün din ve anlayışlara karşı en hoşgörüsüz olan fikriyattır. Çünkü üzerinde etkili olduğu bireyde ve toplumda başka hiçbir düşünceye yer bırakmayacak tarzda fanatik bir fikir dünyası oluşturur.⁵

Nasr, modernizmin, Hıristiyanlık, Yahudilik veya başka bir gelenek olmadığını söyler. Söz konusu olanın, Hıristiyanlıkla, Yahudilikle İslam'ın karşılaştırılması değil, modern düşünceyle İslam'ın karşılaştırılması olduğunu ileri sürer.⁶ Nasr, modernizmden bahsederken onu, bir insanlık problemi olarak ele alır. Bundan dolayı onu fanatizm ve dogmatizm olarak niteler. Nasr'a göre modern medeniyet, Rönesans'tan bu yana Batı'da geliştiği şekliyle başarısızlığa uğramış bir denemedir. Hatta insanlık için gelecekte bir başka yol denemeye imkân bırakmayacak ölçüde başarısızlıktır. Nasr, modernizmi, evren ve insan doğasıyla ilgili tüm ön yargılarıyla birlikte başarısızlığa uğramış bir deneme saymak gerektiğini ileri sürer.⁷

Seyyid Hüseyin Nasr, modernizmin insanlığın başına açtığı sıkıntılardan bahsederken, bunların en iyi ilacının sûfilizm olduğunu ileri sürer. Nasr, modern dünyanın, sûfilik tarafından anlatılmış olan hakikatleri dikkate aldığı takdirde insanın karşısına bugün acil olarak çıkan birçok konunun çözümlenmiş olacağını iddia eder.⁸ Çünkü modernizmde yapaylık, sûfilikte ise hissetme ve yaşama duygusu hâkimdir. Modern insan, aşkınlık boyutunu hayatın dışına atmak istemekte, bununla birlikte yaratıldığı dünyada boğulmaya razı olmaktadır. İnsan, bütün tanrıları öldürmek,⁹ bununla birlikte insan olarak kalmak istemektedir. Bu çelişki insan hayatı için kesinlikle bir imkânsızlıktır. Çünkü insan ancak Allah'ın yarattığı öz doğasına sadık kalarak bu hayatı yaşayabilir.¹⁰

Nasr'a göre modern düşüncenin yine en göze çarpan özelliklerinden birisi, onun antropomorfik bir karakterde olmasıdır.¹¹ Temeline insandan başka hiçbir ilkeyi

⁴ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 74.

⁵ Nasr, a.g.e., s. 74.

⁶ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 115.

⁷ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 30.

⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, İstanbul, 2002, s. 43.

⁹ Nasr, a.g.e., s. 43.

¹⁰ Nasr, a.g.e., s. 43-44.

¹¹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 110.

baz almayan bir anlayış tabii ki antropomorfiktir. İnsan gerçeğinin temeli ilahi olana bağlıken, modern bilim insan gerçeğinin temeli yapıldığında antropomorfik bir yapıya bürünmüştür.¹²

Sonuç olarak, modern düşünce ile birlikte kutsallık kaybedilmiş, seküler modern düşünce yapısı insanların zihinlerine kazınıp, hayatlarına monte edilmiştir. Bunun kadar İslam'ın ruhuna aykırı bir zihniyet olamaz. Çünkü İslam'da Allah, âlemin ve insan hayatının derinliklerine nüfuz etmiş ve hiçbir boş alan bırakmamıştır.¹³

3. 2. Modernist İslamî Akımlar

Modernizmi temelden reddeden Nasr, modernist akımların ve onun taraftarlarının İslam'a, bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde ciddi zarar verdiklerini iddia eder. Özellikle modernist akım temsilcilerinin düşünce dünyalarını eleştiren Nasr, modernleşmiş Müslümanlar için gerçek anlamıyla İslam'ın, Batı'nın kendilerine tarif ettiği ve empoze ettiği İslam olduğunu iddia eder. Nasr'a göre günün modası evrimse, modernist Müslümanların düşünce yapılarını evrimci anlayış, eğer günün modası sosyalizm ise o zaman da sosyalizm meşgul eder. Bu anlayıştaki insanlar, Batı'ya karşı başları önlerinde, kölece ve edilgen bir nitelikte¹⁴ olduklarının farkındadırlar. Bu modernistler, hukuk, siyaset gibi pek çok alanda İslam'la ilgisi olmayan şeyleri Batı'dan öylesine alıp, başına "*bismillah*" sonuna da "*ve bihi nestâin*" koyarak benimseme gayreti içerisinde dirler. "Batıyı örnek almak için ruhunu bile satmaya hazır olan bu grup",¹⁵ Batı medeniyetinin bugün geldiği durumu şaşkınlıkla izlemektedirler.¹⁶ Nasr, İslamcı modernistleri, Fazlurrahman ve Muhammed Arkoun gibi ciddi araştırmacılardan, Muhammed Lahhabi gibi Fransız varoluşçuluğuna kapılanlarına, Ali Şeriati ve Abdullah Loroui gibi Marksist düşünceden derinlemesine etkilenmiş

¹² Nasr, a.g.e., s. 120.

¹³ Nasr, a.g.e., s. 119.

¹⁴ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 226.

¹⁵ Nasr, a.g.e., s. 227.

¹⁶ Nasr, a.g.e., s. 227.

bulunan diğerlerine kadar tasnif eder.¹⁷ Nasr'a göre yaşlı kuşak modernist düşünürlerin etkisi, birçok İslam ülkesinde epeyce azalmış bulunmaktadır. Aşağılık duygusuna kapılma ve taklit etme anlayışına sahip bu ilk reformistler, modernizmin revaçta olduğu dönemlerde güçlü bir şekilde İslam düşünce dünyasında etkiliydiler. Ancak bu etkileri bugün zayıflamıştır.¹⁸ Bugün ise sosyalizmin bazı türlerini, İslam dünyasına üçüncü dünya kahramanı kimliğiyle, ayaklar altına alınmış ezilmişlik psikolojisiyle sokmaya çalışan ikinci tip bir modernist akım vardır ki bunların etkileri günden güne artmaktadır. Hatta bu etki İslam dünyasının birçok yerinde maddi ve manevi olarak da destek görmektedir.¹⁹

Nasr, bu tür anlayışların İslam'a zarar verdiğini belirterek, bir gün İslam sosyalizmini, diğer bir gün İslam liberalizmini veya başka bir gün de Batılı diğer bir "izm" i gündeme getiren günlük modalardaki hızlı değişimin, ne kadar sığ ve ne kadar saçma olduğunu iddia eder. Nasr, İslam'ı bilen bir kişinin, İslam'ın kendisini, ona düşman bir düşünce sistemi karşısında basit bir niteleyici konumuna indirgemeyeceğini bilmesi gerektiğini ileri sürer.²⁰ Onun ifadesiyle, modernleşmiş Müslüman yığınların, moda olan Batı orijinli düşünce akımları karşısında mevsimlik değişim hızıyla derhal savunmacı ve özür dileyici bir üslup geliştirmeleri, bu yığınların gözlemci ve sezgici bir ruhtan ne kadar yoksun olduklarını gösterir.²¹

İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde mevcut olan bu anlayışın Müslümanları ikiye böldüğünü ileri süren Nasr, bu gerilimin her daim insanların zihinlerini ve ruhlarını meşgul ettiğini iddia eder. Müslümanların bu illetten kurtulmasının da sorgulama yapmakla mümkün olacağını ileri sürer.²² Bu haliyle İslam dünyasının, kendi içerisinde bütünleşmeye ihtiyaç duyduğunu, zira ikiye bölünmüş bir ev görünümünde olan bir yapıya sahip olduğunu iddia eder.

Modernizmin ilkeleriyle dumura uğramış modernist beyinlerden İslam'a ve Müslümanlara asla fayda gelemeyeceğini öne süren Nasr, bunlardan İslam fikhı ala-

¹⁷ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 322.

¹⁸ Nasr, a.g.e., s. 323.

¹⁹ Nasr, a.g.e., s. 323–324.

²⁰ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 222.

²¹ Nasr, a.g.e., s. 222.

²² Nasr, a.g.e., s. 41.

nında ictihad yapmalarını beklemenin İslam'a zarar verici bir işlev göreceğini dile getirir. Modernistlerin ictihada bu ölçüde istekli olmalarını da onların İslam'ın temel ilkelerinden habersiz olmalarına bağlamaktadır.²³ Zira hakıyla haberdar olsalardı, ictihatları İslam'a zarar verici bir işlev görmezdi.

Sonuç olarak, Nasr, İslam'ın, modernizmin günü geçmiş görüşlerine asla ihtiyacı olmadığını ileri sürer. Buna tutunmaya çalışan Müslüman modernistleri de bilgisizlikle suçlar. Ona göre bugün bütün dünyada, eğitim görmüş kültürlü kişiler arasında Modernizmin en ateşli savunucuları “Batılılaşmış Doğululardır”.²⁴ İslam ise, geçmiş ve gelecek bütün zamanlara cevap verecek derecede güncel ve temeli sağlam bir yapıya sahiptir ve modernist çözümlere asla ihtiyaç duymamaktadır.

3. 3. Modernizmin İslam Dünyası Üzerindeki Etkileri

Seyyid Hüseyin Nasr, modernizmin İslam dünyası üzerindeki etkileriyle ilgili dikkat çektiği ilk nokta, modernizmin İslam'ı sıradan bir düşünce sistemi gibi algılatmaya çalışmasıdır. Nasr, modernist düşünce sisteminin bunu yapmakla İslam'ı insanların kafalarında sadece şeriata indirgetmek istediğini belirtir. Bu yolla onu modern düşüncelerin taarruzuna karşı fikri silahlardan yoksun bırakmak istemektedirler. İslam'ın bu saldırılara cevabının da fikhî sahada değil, fikri sahada olması gerektiğini söyler. Nasr, meseleyi görmezlikten gelmemek gerektiğini, yoksa ikisi arasında uzlaşma ya da birleşmeyi beklemenin mucize olduğunu ifade eder. Modernizmin fikri alt yapısı tam bilindiği zaman onun yıkılmasının çok daha kolay olacağını ileri sürer.²⁵

İkinci noktada ise, modernizmin, insanın çirkinleşmesine, doğaya karşı saldırganlaşmasına sebep olmasıdır. Her ne kadar insanlar bir zamanlar “tanrı'nın krallığını” sorgulamış olsalar da, o zamanlar doğal dünyayla daha barışık yaşıyorlardı. Doğanın asıl dokusunu tehdit etmiyorlardı. Şimdi ise sadece insanın krallığı için yaşayıp, yeryüzünde doğayı mümkün olduğu kadarıyla yok etmeye çalışmaktadırlar.

²³ Nasr, a.g.e., s. 214.

²⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *Batı Felsefeleri ve İslam*, İstanbul, 1985, s. 15.

²⁵ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 120.

Bu anlayış, Batı insanında ileri boyutta iken İslam dünyasında da hızla gelişmekte olan bir tutumdur.²⁶ Hümanizmin doğuşuyla birlikte, insanın Allah'tan koparıldığını, Tanrı'nın öldürülmeye ve insan hayatından mutlak surette çıkarılmaya çalışıldığını ileri sürer. Nasr'a göre bu süreç zirve noktasını 19. yüzyılda Nietzsche'nin ünlü "Tanrı'nın Ölümü" adlı eseriyle bulmuştur.²⁷ Batı dünyasında doğan ve İslam düşüncesi üzerinde ciddi etkiler bırakan modern düşünce okullarının planları insan hayatından Allah'ın çıkarılmasıdır.²⁸

Nasr'a göre modernist akımların etkisi insanların hayatına resim ve giyim gibi alanlara kadar sirayet etmiştir. Elbiselerin bile ruhani doğası ortadan kaldırılmış; kendini beğenmişlik, lüks, şehvet düşkünlüğü ve insanın manevi doğasından başka her şeyi vurgulayan çeşitli tarzlar bunların yerini almıştır. Bu süreçte insan bedeninin asaletini saklama, onun mahremiyetini koruma anlayışındaki giyim tarzı da hayattan tedrici olarak çıkarılmaya çalışılmıştır.²⁹ Bu süreç Batı'da tam gerçekleşirken İslam dünyasında halen dönüşüm aşamasında devam etmektedir.

Modernizmin etkisiyle birçok İslami kurum tahrip olmuştur. Ancak aile halâ ayaktadır. Batı'da geleneksel aile çekirdek aileye, şu sıralarda da çekirdek aile toplumsal yapının iyice bozulmasıyla birlikte tek ebeveynli aileye dönüşmektedir. Ancak İslam dünyasında bu kurum hala ayaktadır.³⁰

Bütün bunlara rağmen Nasr, modernistlerin İslam dünyası üzerindeki etkisinin yüzeysel ve geçici olmasını umar. Zira insanların özünde geleneğin insan ruhuna koyduğu din duygusu vardır. Dini hayatın kalbi hala geleneksel biçim ve uygulamalarda atmaktadır ve atmaya da devam edecektir.³¹

Nasr, modernist akımlar olarak, Natüralizm, Sosyalizm, Septisizm, Agnostisizm ve Darwinizm üzerinde duruyor. Nasr'a göre Modernist akımlar Allah'ın yarattığı tabiat üzerinde akla sığmayacak yorumlar yapmak suretiyle insanların kafalarını

²⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, İstanbul, 2002, s. 193.

²⁷ Nasr, a.g.e., s. 192.

²⁸ Nasr, a.g.e., s. 193.

²⁹ Nasr, a.g.s., s. 190.

³⁰ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 115.

³¹ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 161.

bulandırmaya çalışıyorlar. Çünkü bizim inancımıza göre el değmemiş tabiat Allahın ahdidir ve onun üzerinde hiç kimsenin tasarrufu olamaz.³²

Modernist akımların fikirleri hakkında eserlerinde yer yer bilgiler veren Nasr, bunlar arasında Darwinizm üzerinde çokca durmaktadır. İslam için en zararlı olan modern akımın Darwinizm olduğunu ileri sürmektedir.

3. 4. Darwinizm (Evrincilik)

3. 4. 1. Seyyid Hüseyin Nasr'ın Darwinizm Tanımlamaları

Seyyid Hüseyin Nasr'ın eserlerinde en sert ifadelerle eleştirilere maruz kalan akımların başında Darwinizm gelir. Nasr, modernist akımlar arasında genelde insanlığa özelde de İslam'a en zararlısının Darwinizm olduğunu ileri sürer.

Nasr'a göre evrim bilimsel bir olgu olarak ortaya çıkan, ama bilimsel bir hipotezden ileri asla gidemeyen bir yanılmadır. İnsanlığın evrendeki yerinin bozulmasına sebep olan bir safsatadır.³³ Biyolojik olarak dünyanın hiçbir yerinde evrimin meydana geldiğine dair bir kanıt bulunamamasına rağmen, günümüzde bazı kesimlerin kanıtlanmış bir gerçeklik diye sarıldığı ve okullarda genç beyinlere öğretilen bir konudur.³⁴ Çünkü evrimcilik, saf biçimiyle yarattığı her şeyden Allah'ın elini çekmesidir. Tamamıyla hümanist ilkelere dayanan modern insanın, hayatında yarattığı boşluğu doldurmak için öne sürdüğü bir safsatadır. Allah'ın kudretinin insanların üzerinden çekilmesiyle, boşlukta kalan insana sunulan yalancı bir malzemedir.³⁵ Nasr'a göre evrimcilik bir bilim değil, olsa olsa bir bilim kurgu, hatta bir şakadır.³⁶ Bu güne kadar dünyaya, bir hipotezden ileri asla gidememiş olan, ancak kanıtlanmış bir bilim-

³² Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, s. 282.

³³ Seyyid Hüseyin Nasr, "İnsanın Evren İçindeki Yeri ve Zahiri Değişim İçindeki Süreklilik", *EKEV, Sosyal Bilimler Dergisi*, 1, 1997, s. 95.

³⁴ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkılmazı*, s. 24.

³⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve Bilim İslam Medeniyetinde Pozitif İlimlerin Tarihi ve Esasları*, İstanbul, 2006, s. 71.

³⁶ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 117.

sel gerçeklikmişçesine “etrafında tavaf edilen”,³⁷ evrim teorisinden daha zararlı hiçbir akım gelmemiştir.

Nasr’a göre bilimsel olarak kabul edildiği şekliyle bakılınca evrim, ilahi olan her şeyin insanlık üzerindeki hikmetlerini silmiş, bütün mutlaklığı ve nihailiği inkâr etmiş bir bilimsel kurgudur.³⁸ Nasr’a göre, Darwinizm ile canlı ve cansız varlıkların dünyadaki varlığıyla ilgili teolojik anlayışa darbe vurulup, din bu alandan uzaklaştırılmış, kısacası insanlığın ilahi olan her şeyle bağı koparılmıştır. Darwinizm, hayatı amaçtan yoksun, kör bir kısır döngüye dönüştürüp insanlığı başıboş bir varlık olarak dünya yüzüne bırakmıştır.³⁹ Çünkü Darwinistlerde doğa hiçbir şekilde tanrıyla irtibatlandırılmıyordu. Bu hem insani anlayışa hem de biraz sonra ifade etmeye çalışacağımız İslami anlayışa ters bir düşünüş biçimidir.⁴⁰

Nasr’a göre evrim ile manevi bilimin arasındaki anlayış farklılıklarını uzlaştırmak asla mümkün değildir. Çünkü İslami anlayışta “yukarıdan gelen” bir görüş, Darwinizmde ise “aşağıdan gelindiğine” dair bir görüş vardır.⁴¹ Ancak bütün bu sahte bilim ve görüşler bir tarafa bırakılırsa ve İslam’ın engin anlayışına sığınılırsa, insanlar arasında bir uzlaşmanın olabilmesi imkân dâhilindedir.⁴² Eğer evrimin ileri sürdüğü safsatalar insanlık tarafından kabul edilecek olsa, yeryüzüne ayak bastığından beri değişmeden kalan insan doğasının bir değişime gitmesi söz konusu olurdu. Hâlbuki insanın doğasında bir değişim asla söz konusu olmamıştır. Bundan dolayı Darwinistler, insanın kalıcı doğasını unutarak onun doğasını etkileyen ârizî değişimlerle ilgilenmişlerdir.⁴³

³⁷ Nasr, a.g.e., 117.

³⁸ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 152.

³⁹ Nasr, a.g.e., s. 153.

⁴⁰ Nasr, a.g.e., s. 154–155.

⁴¹ Nasr, *İslam ve Bilim İslam Medeniyetinde Pozitif İlimlerin Tarihi ve Esasları*, s. 71.

⁴² Nasr, *Makaleler II*, s. 18.

⁴³ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 91.

3. 4. 2. İslam Dünyasında Darvinizm

Bilim ve maneviyatı birbirinden ayırmanın en temelinde, dini, bazı bilim adamlarının fikirlerinin altına sokarak saptırmak düşüncesi yatmaktadır. Bunun bugün yeryüzündeki en iyi ispatı Darvinizm örneğindedir. “Kâinatın yaratılış temelinde ne var?” diye sorulduğu zaman, bugüne kadarki bütün düşünce sistemleri ve dinler, âlemin ilahi ilkten neşet ettiğini söylerler. Bunlara beşeri dinler olan Taoizm ve Konfüçyanizm de dâhildir. Darvinizm bunun tam tersini ifade etmekte ve insanlığın algıladığı en temel bilgiyi saptırmaktadır.⁴⁴ Çünkü bütün geleneksel doktrinlere göre, bu âlem Allah’tan gelmiştir, âlemi yüce Allah yaratmıştır.

Nasr’a göre İslam ile Darvinizm asla yan yana gelemeyecek iki olgudur. Çünkü bizim inancımızda insanoğlu Âdem ile dünyaya gelmiş, sonra da Âdem’in çocukları dünya üzerindeki varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bir gün Hz. Peygamber’e Âdem’den önce neyin var olduğu sorulmuştu: “Âdem” diye cevap vermişti. Yine sorulduğunda yine: “Âdem” diye cevap vermişti. Sonunda, eğer bu soruya kıyamete kadar cevap verecek olsa yine de aynı cevabı vereceğini söylemişti.⁴⁵ Bu hadisten: İnsanoğlunun Âdem’den türediği sonucu çıkar. Hiçbir değişime ve evrime de uğramamıştır. Yine Hz. Peygamber’in, en iyi Müslüman kuşağın kendi zamanında yaşayanlar, sonra onların ardından gelenler, daha sonra kıyamete kadar onların ardından gelenler olduğunu ifade ettiği hadisi de, insanlığın başına bela olmuş evrim kuramını reddetmeye yeter. Evrimi savunmak, Nasr’ın nazarında İslam’ı, modern insanın Allah’ı unutturmak amacıyla 18. ve 19. yüzyılda uydurmuş olduğu sinsi plana teslim etmektir.⁴⁶

Nasr, yukarıda sıraladığımız dini delillere rağmen bazı Müslüman düşünürlerin evrim teorisini kabul etmelerini hatta Kuran’dan bazı ayetleri evrime kanıt olarak yorumlamaya kalkmalarını esefle karşılar. Nasr, modernleşmiş Müslümanların, Kur’an-ı Kerim’i akıl almaz bir şekilde tefsir ederek evrimi ispatlamaya çalışmalarına bir anlam veremediğini belirtir.⁴⁷ Çünkü inancımıza göre Allah eşyanın isimlerini

⁴⁴ Nasr, *Makaleler II*, s. 17.

⁴⁵ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 93.

⁴⁶ Nasr, a.g.e., s. 235-236.

⁴⁷ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 116.

insana öğretmiş ve onu dünyada yarattıkları arasında en şerefli kılmıştır. Bu başlangıç Âdem ile. Asla evrimcilerin iddia ettiği gibi bir değişime uğramamıştır. Ancak insanın maymundan türediğini iddia eden evrimci mantık ile İslam'ı uzlaştırmaya çalışmak anlamsız bir uğraştır. Nasr'a göre evrimin Kur'an ile olan açık çelişmesine rağmen bazı modernist Müslüman evrimcilerin onu bir iman akidesi haline getirmeye çalışmaları anlaşılır gibi değildir.⁴⁸ Bununla birlikte evrim teorisi, metafizik açıdan imkânsız, mantıksal açıdan da saçma olmasına rağmen, bazı Müslümanların bunu İslam'a uyarlamaya çalışmaları çok talihsiz ve tehlikeli bir uğraş olmuştur.

Seyyid Hüseyin Nasr, bu konuyla ilgili bazı isimleri itham etse de özellikle Muhammed İktbal üzerinde fazlaca durmaktadır. İktbal'i, evrim teorisini izah etmeye ve İslam'a uyarlamaya kalkmakla suçlar. Ayrıca İktbal'in bunu yapmakla hayatının en büyük hatasını yaptığını söyler. Şu ifadeler ona aittir:

“Bununla yalnızca yüzyılın başındaki sığ Kuran yorumlarını kastetmiyoruz. Hem Viktorya dönemi evrim anlayışından hem de Nietzsche'nin “süpermen” fikrinden oldukça etkilenen İktbal'i de kastediyoruz. Evet, İslam'ın çağdaş ve etkili bir şahsiyettir. Bir şahsiyet olarak kendisine duyduğumuz her türlü saygıya rağmen, fikirleri, kendisinin de sık sık vurgulayıp durduğu ictihad ışığında gözden geçirilmelidir. Tek bir temele de oturtulmamalıdır. Onun düşünce dünyasını tahlil ettiğimizde, sûfizme aşk sıcaklığında bir ilişkinin yanı sıra, pek çok şeye karşı çapraşık bir tavır çıkar karşımıza. Rumi'ye hayrandır ama Hafız gibi bir şairden ise nefret eder. Bu tavır bir birinin karşıtı olan iki düşünceden; bir yandan İslam'ın insan fikrinden, öte yandan ise Nietzsche'nin “süpermen” fikrinden etkilenmiş olmasından ileri gelmektedir. İktbal bu iki anlayışı bir görmekle çok büyük bir yanılgıya düşmüştür. Bu felaket yanılgıya yol açanda, İslam'ın belirli yönlerine olan derin anlayışına rağmen evrim düşüncesini dikkate almış olmasıdır.”⁴⁹

Nasr'a göre evrim teorisini kabul etmek günlük hayatta da çözülemeyecek ciddi problemler doğurur. Eğer her şey daha iyiye gidiyorsa kişinin yaşantısını düzeltmesine gerek yoktur. Çünkü her şey kendiliğinden daha iyiye gitmektedir.⁵⁰

⁴⁸ Nasr, *Batı Felsefeleri ve İslam*, s. 28.

⁴⁹ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkması*, s. 234-235.

⁵⁰ Nasr, a.g.e., s. 236.

Nasr'a göre evrim, modernizmin bir başka ifade biçimidir. Nasr, Müslümanların yeni ortaya çıkan her modern fikri kabul etmekten uzak durmalarını ister. Bir fikri temel dinamiklerimizle sorgulayıp iyi yönlerini almamızı, İslam'ın ruhuna aykırı olan yönleri varsa onu da bilimsel verilerle reddetmemizi istemektedir.⁵¹

Nasr, sonuç olarak İslam'ın insanlığın kurtuluşunu temin edecek bir din olduğunu belirtir. Allah tarafından gönderilmiş en son ve en mükemmel din olan İslam'ın ana kaynakları Kur'an ve sünnet, insanın tüm hayatî ihtiyaçlarını zaten içermektedir. Bundan dolayı Nasr, Müslümanların gelip geçici fikir ve akımların rüzgârına kapılmamaları gerektiğini tavsiye eder. Ancak insanların problemlerine ve taleplerine cevap bulmak için İslam'ın yeniden ifadelendirilmesi gerektiğini belirtir. Müslümanların ne modernizmin genel geçer kurallarına ne de onun bir başka ifade biçimi olan Darwinizmin saçmalıklarına ihtiyacının olmadığını iddia eder. İslam dünyasına fikirleri ve düşünceleriyle yön veren Müslümanların da bu konularda daha temkinli olmaları gerektiğine dikkat çeker. Çünkü Batı hayranlığının ve Batıdan gelen her şeyi alan eğilimlerin zararlı olduğu ortadadır.

⁵¹ Nasr, a.g.e. s. 235.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN ŞİA VE EHL-İ SÜNNET AYRILIĞI ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİ

4. 1. Nasr'ın Mezhep Anlayışı

Seyyid Hüseyin Nasr, hayatının ilk yıllarında mezhebi bir kimliğe sahipti. Ancak bugüne gelindiğinde, Nasr'ı, klasik tarzda bir mezhebe mensup addetmek hatalı olur. İranlı ve ailesinin Şii olması nedeniyle çocukluk, gençlik ve yetişkinlik yıllarında bir Şii olan Nasr'ın bugün herhangi bir mezhebin mensubu olduğunu söyleyemiyoruz.

Nasr için Şiilik, bir mezhep olmaktan öte bir kimliktir. Çünkü Nasr'ın yazdığı ve konuştuğu fikirlerde Şiiliği aşan, daha evrensel, daha farklı mezhebî ve meşrebî anlayışlara, hatta daha farklı dini anlayışlara sahip insan kitlelerinin ilgilerini çeken yaklaşımlara fazlaca rastlamak mümkündür. Nasr için mezhep anlayışı, daha özel konularda, dinin pratiğe yönelik konularında önemlidir. Ancak siyasal ve toplumsal boyuta gelindiğinde, Nasr'a göre bir mezhebin mensubu olmak önemini yitirmektedir.

Nasr, Müslümanların modern dünyaya cevap verebilmeleri için fırkacı yaklaşımlardan kaçınmaları gerektiğini vurgular. Özel durumlarda oldukça önemli ve anlamlı olan mezhebi farklılığın, Müslüman toplumun modern dünyayla karşılaşmasında İslam'ın manevi ve fikri enerjisini zayıflatacağını ileri sürer.¹ Hayatının büyük bir bölümünü insanlar arası diyalogun gelişmesine adanmış Nasr, mezhebi ayrılıkları asla hoş görmez. Mezhep kavgalarının, bugünün gençliğinin ve farklı insan kitlelerinin sorunlarına derman olmadığını ileri süren Nasr, problemlerin çözümünde baş aktörler olan ilahiyatçıların ve din âlimlerinin, Kur'an ve sünnetten neşet etmiş evrensel öğre-

¹ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s. 327.

tilere dayanan daha kapsamlı bir İslami görüşü benimsemelerini ve mezhep ayrımcılığını bırakmalarını tavsiye eder.²

Batı dünyasının Müslümanlar üzerindeki oyunlarının en büyüğünün, mezhep ayrılıkları üzerine planlandığını iddia eden Nasr, Müslümanların kendi aralarında Hz. Peygamber'in "rahmet" diye vafsettiği şekilde mezhep farklılıklarının olabileceğini, ama diğer insanlara karşı mezhebi kimliklerini asla ayırıcı bir unsur olarak ön plana sürmemeleri gerektiğini zikreder. Nasr, eğer Müslümanlar arasında mezhebi bir ayrımcılık söz konusu ise bundan kurtulma yolunun Kur'an ve sünnette olduğunu, İslamiyet'in ebedi hakikatlerinin yeniden vurgulanması, bu vurgunun tüm mezhep ayrılıklarını ve farklılıklarını aşması, İslam mesajının özünü sunması ve mesajın özündeki birliği vurgulaması gerektiğini ileri sürer.³

4. 2. Sünnilik ve Şiilik

Seyyid Hüseyin Nasr'ın verdiği bilgilere göre, günümüzde Müslümanların %87'si Sünni, yaklaşık %13'ü de Şii'dir. Daha az bir yüzdelik dilime sahip olan Şii-ler, Mısır ve Hindistan arasındaki ülkelerde yaşamaktadırlar. İran, Irak, Azerbaycan ve Lübnan gibi ülkeler Şii çoğunluğa, Hindistan, Afganistan, Suriye, Suudi Arabistan gibi ülkeler de hatırı sayılır Şii azınlığa sahiptirler. Diğerleri ise nüfusun tamamına yakını Sünnilerin oluşturduğu ülkelerdir. Seyyid Hüseyin Nasr'a göre bugün Sünnilik ile Şiilik arasındaki uyum ya da uyumsuzluk çağdaş İslam toplumundaki en önemli meselelerden birisidir.⁴

Nasr'a göre, dünya üzerindeki Şii düzenin kurulması ve İran'ın önemli bir Şii merkezi haline gelmesi uzun bir tarih sürecinde çeşitli dini ve fikri hareketlerin neticesinde gerçekleşmiştir. Bu merkezin oluşumunu, Safeviler'den önceki yüzyıllardaki Şii kelim ve fikhinin gelişimi, Şii tarikatların oluşumu ve Şii siyasi otoritesinin kurulması hızlandırmıştır.⁵ Nasr, ayrıca Şiiliğin yayılmasında tasavvufun ciddi bir rolü

² Nasr, a.g.e., s. 327.

³ Nasr, a.g.e., s. 10.

⁴ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 52.

⁵ Nasr, *Makaleler II*, s. 66.

olduğunu ileri sürer. Buna örnek olarak Safeviyye tarikatının oynadığı aktif siyasi rolü ve Kübreviyye ile Nurbahşiyye gibi Sünnilik ile Şiilik arasındaki ayrılığı gidermeye çalışan bazı tarikatların oynadığı dini ve manevi rolü gösterir. İran'daki bu manevi atmosferin, bazı tarikatları içerisinde eriterek onlara Şii bir kimlik kazandırdığını iddia eder ki bu tarikatlar, başlangıçta Sünni ve Şiileri tasavvuf yoluyla yakınlaştırmaya çalışmışlardır.⁶

Rey'de 869/1464 yılında ölen Nurbahş lakaplı Şeyh Muhammed ibn Abdullah, Mehdi olduğunu ima etmiş ve Sünnilik ile Şiiliği tasavvuf yoluyla yakınlaştırmaya çalışmıştır. Ancak zamanla bu tarikat tamamen Şiileşmiştir. Aynı durum yine bu iddialarla yola çıkan Nimetullahi ve Safevi tarikatları için de geçerlidir. Halep'ten İran'a gelen Şah Nimetullahi ile Erdebilli Safiyüddin adlı söz konusu tarikatlerin kurucuları aslında Sünni arka plandan gelme sûfiler iken, daha sonraları Şiilerdeki velayet inancı bu tarikatların dış formunu değiştirmiş ve onları tamamıyla Şii teşkilatlar haline getirmiştir. Şii eğilime sahip tarikatlar, İran'ı içten içe Sünnilikten Şiiliğe doğru kaydırmışlardır. Bu sebepten dolayı tasavvuf, Safevi döneminin arka planına bakarken ya da İran'ın Şiileşmesi araştırılırken, dikkate alınması gereken en önemli manevi güçtür.⁷ Yine bu merkezin oluşumuna, Moğol işgali, Sünniliğin siyasi gücünü yitirmesi, Sünni dünyanın İspanya gibi Batı Avrupa'daki belli başlı merkezlerinin tahrip edilmesi zemin hazırlamıştır.⁸

Şiiliğin ana kolu, İsnâaşeriyye ya da Oniki İmam Şiiliği'dir. Şiilerin büyük çoğunluğunu bu kol oluşturur. İran'da hâkim olan mezhep budur. Bunlara göre, Onikinci İmam Muhammed el-Mehdi'ye, Allah tarafından gizemli ve uzun bir hayat verilmiştir. Dünya iyice karıştığı anda gelecek, adaleti yeniden tesis edecek ve Hz. İsa'nın gelişine zemin hazırlayacaktır.⁹ Mehdilik doktrini, gerek Sünnilik'te gerekse Şiilik'te üzerine ciddi tartışmalar yapıldığı ve hala da yapılmakta olan bir konudur. Ancak Nasr'ın belirttiği gibi bu Sünniler'den çok Şiileri heyecanlandıran bir konu olmuştur.¹⁰

⁶ Nasr, a.g.e., s. 66.

⁷ Nasr, a.g.e., s. 66.

⁸ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 68.

⁹ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 53.

¹⁰ Nasr, a.g.e., s. 54.

Zeydilerin ve İsmaililerin sayısı birkaç milyon iken, Oniki İmam Şiiliği yüz elli milyonun üzerinde takipçiye sahiptir. İsmaililiğin yayılması bireysel hareketlerle gerçekleşmektedir. Bundan dolayı siyasal alandaki etkinliği Oniki İmam Şiiliği ve Zeydilere göre daha geridedir.¹¹

Nasr'a göre Şiilik'te insanla Allah arasında bir aracının olması son derece önemlidir. İnsan kendisiyle Allah arasında bir aracıya mutlaka muhtaçtır. Vahyin inişinden sonra bile aracının rolü devam eder. Bu bakımdan İslam'ın peygamberinden sonra, arkadan gelen kuşaklar ile Allah arasında aracılar olarak İmamlar var olmalıdırlar. Gelecekte de bir kurtarıcı, dünyayı bozulmuş durumundan kurtaracak bir mehdi olmalıdır. Zira Şiilere göre mehdi de bir imamdır ve On ikinci İmam'dır. Fakat gaybet halinde yaşamaktadır.¹² Velilere ve imamlara başvurmak ve onları kurtarıcı pozisyonunda görmek, İran dini kültürünün kalıcı öğelerindedir.

Yine Nasr'a göre Şiiliğin bazı uç kolları da yok değildir. Modern zamanlardan önce, İslam'daki fırkaların birçoğu, Hz Ali'nin ya da diğer bazı şahsiyetlerin ilahlaştırılması ya da uygun zahiri öğretiler dururken batini öğretilere vurgu yapılması şeklinde saptamaları yaşayan aşırı Şii unsurlardan neşet etmişlerdi. Hala günümüzde Irak ve İran'daki Aliallahiler Hz. Ali'yi tanrı tanımaktadırlar. Daha çok Orta Anadolu'da yaşayan Türkiye Alevileri ise, geleneksel Şiiliğin düsturlarının birçoğunu unutmuş halde Şiiliğin kalıntıları olarak varlıklarını sürdürmektedirler.¹³ Bunlar arasında da aşırı diyebileceğimiz unsurlar vardır.

Nasr, Şiilikte iki ulema sınıfının var olduğunu ifade eder. Birincisi Safevi şahları tarafından atanan ve desteklenen, Safevi şahlarının danışmanı olan Mollabaşı'dır. Bu sınıfın diğer kişisi ise evkaf ve dini kurumları yöneten Sadr'dır. İkinci sınıf ise, merkezi siyasi güçten tamamen bağımsız, otoritesini halkın desteğinden alan ulemadır. Bunların başında da müçtehitler gelir. Bunlar, halk arasında Gaib İmam'ın temsilcileridir. Bu sınıfta da daha alt bir grup olarak cami imamları vardır.¹⁴

Nasr, Şiilikle ilgili değerlendirmeler yaparken, 680 yılında gerçekleşen Kerbela olayına özellikle vurgu yapar. Şii dünyası üzerinde siyasal ve toplumsal an-

¹¹ Nasr, a.g.e., s. 57.

¹² Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 182.

¹³ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 58.

¹⁴ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 71-72.

lamda ciddi etkileri olan ve bugüne değin güncelliğini yitirmeyen bu olayda İmam Zeynel Abidin hariç, Hz. Peygamberin ailesinin tamamının katledildiğini belirtir. Bu hadisenin Irak'daki ve daha sonra da İran'daki Şiiilik hareketlerini billurlaştırdığını iddia eden Nasr, bu katliamın Emeviler'in sonunu hazırladığını ileri sürmektedir.¹⁵ Kerbela olayı, günümüzde hala Şiiileri, anma törenleri vesilesiyle bir araya getiren ve İslam dünyasında hacdan sonra en kalabalık kitlelerin toplandığı dini merasimlerden birisidir.

4. 3. Sünniler ve Şiiiler Arasındaki Ayrılıklar

4. 3. 1. Fikir Sahasındaki Ayrılıklar

Seyyid Hüseyin Nasr, ömrünün büyük bölümünü insanlar, mezhepler, dinler ve medeniyetler arasındaki iletişimi kurmaya adanmış bir bilim adamıdır. Onun için, Nasr'ın başlıkta ifadesini bulan konumuzla ilgili değerlendirmeleri durum tespiti yaparak -eğer varsa- problemlere çözümler sunmak şeklindedir. Devrimden önceki ve sonraki çalışmalarında böyle bir metot göze çarpmaktadır. Nasr'a göre Batı dünyası İslam'a ve Müslümanlara kurmak istediği tuzakları etkili kılabilmek için mezhep ayrılığı unsurunu kullanmaktadır.¹⁶ Bu nedenle o, gerek fikri anlamda modernizmin tuzağına düşmemeleri konusunda, gerekse pratik hayatta mezhebi farklılıkları ön plana çıkarmamaları konusunda Müslümanları uyarmaktadır.

Sünnilikle Şiiiliği dinin yorumundaki farklılıklar¹⁷ olarak değerlendiren Nasr, İslamiyet'teki asıl bölünmenin bu ayrılık olduğunu düşünmektedir. Nasr, Sünni-Şii ayrımının, İslam'ın biçimsel yapısı içerisinde de hayli önemli olduğunu belirtir. Ancak, bu ayrım İslam birliğini yok edemez. Sünnilik ile Şiiilik arasındaki hassas problemleri ele alırken, mevcut ayrılıkları duygusallıkla örtbas etmeye niyetinin de olma-

¹⁵ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 55.

¹⁶ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 334.

¹⁷ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 186.

dığını sözlerine ekler.¹⁸ Zira bu farklı bakış açıları ilahi bir lütuf olarak İslam'a yerleşmiştir. Bunların her ikisi de kendi içerisinde ve diğerine karşı birleştirici unsurlara sahiptir. Çünkü hem Sünniler hem de Şiiler Hz. Peygamber'in asli deruni mesajının ve manevi rehberliğinin gücünü paylaşırlar.¹⁹

Nasr'a göre Sünniler ile Şiiler arasındaki ayrılıklar, kazançlarını İslam dünyasının zayıflıklarından, düzensizliklerinden ve kargaşalarından kotaran bütün dış güçler için ideal bir fırsattır.²⁰ Bu ayrımı körüklemek, hem İslam dünyasının kendi içerisinde gelişmesini ve huzurunu engellemekte, hem de dışa karşı birlikte hareket edebilme potansiyelini yok etmektedir.

Son birkaç yüzyılda Sünni ve Şii taraflar arasında ciddi bir diyalog ortamı oluşmuş ve bu diyalog âlimler tarafından da desteklenmişti. Ancak Nasr, İslam karşıtı dış çevrelere karşı bir birlik oluşturulması gereken durumlarda söz konusu diyalog ortamının bozulmasını ilginç bulmaktadır.²¹ Müslümanların kendi aralarındaki diyalogsuzluk, birbirlerini kâfirlikle itham etme derecesinde kötü sonuçlar intaç etmiştir. İsmaililer, Sünni âlimlerin büyük çoğunluğu tarafından küffar addedilmiştir. Hatta yüzyıllar boyunca, Ehli- Sünnet ve Şia uleması birbirlerini kâfir olmakla suçlamışlardır. 18. yüzyılda Arabistan'ın Necd bölgesinde başlayan Vehhabi hareketi, Şiileri ve kendilerinden olmayan Sünnileri hakiki Müslümanlar saymamış ve çoğunlukla onları kâfir olmakla itham etmiştir. Osmanlı Hanefi uleması da Vehhabilere aynı dil ile mukabelede bulunmuştur.²² Görüldüğü üzere İslam dünyasının muhtelif yerlerindeki grupların önde gelenleri, ister siyasi olsunlar ister olmasınlar, birbirlerini suçlayıcı ifadeler kullanmışlar, ön yargıları bırakıp birbirlerini anlamaya yanaşmamışlardır.

Nasr'a göre, özellikle Sünni camia tarafından dört Sünni mezhebin "ortodoks" olarak kabul edilmesi yanlıştır. Şiilik de, ister İsnâaşeriyye ister Zeydiyye ya da İsmailiyye olsun şer'i hükümleri uyguladıkları sürece İslam'ın ortodoksluğu içerisindeydir. Nasr, bundan dolayı Şia'ya bir bütün olarak fırka denilemeyeceğini

¹⁸ Nasr, a.g.e., s. 14.

¹⁹ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 51.

²⁰ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 333.

²¹ Nasr, a.g.e., s. 334.

²² Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 40.

iddia etmektedir.²³ İslam dünyasının tamamının da bunu böyle değerlendirmesi gerektiğini ileri sürer. Yoksa Batı ve yandaşlarının İslam dünyası üzerindeki yıkıcı planları, daha kolay gerçekleşecektir. Nasr, Batılıların Sünnilik ile Şiiliği, Protestanlık ve Katoliklikle mukayese etmelerini kastı bulur. Çünkü Sünnilik ve Şiilik, İslam'ın kökenine ve İslam tarihinin ilk başlarına kadar geri gider. Hâlbuki Protestanlık mezhebi, var olan Katolik kilisesine karşı sonradan çıkmış bir protesto olup, Hıristiyanlığın doğuşundan yaklaşık on beş asır sonra meydana çıkmıştır.²⁴ Nasr, Batının, Şiiliği sonradan varlık alanına çıkan, İslam'a ve özelde de Sünniliğe karşı olan bir grup olarak lanse etmeye çalıştığını düşündüğünden bu açıklamayı yapma gereği duymaktadır. Konunun bu şekilde algılanmasının Şii dünyada rahatsızlığa sebep olacağını ve Sünni-Şii ayrımının bu yolla körükleneceğini düşünmektedir.²⁵

4. 3. 2. Pratik Hayattaki Ayrılıklar

Seyyid Hüseyin Nasr, teorik boyutta olduğu gibi pratik hayattaki farklılıkların da Sünni ve Şii dünyada problem teşkil etmeyeceğini ifade eder. Çünkü onun nezdinde Sünnilik ve Şiilik sadece bir yorum farkıdır. Temel meselelerde farklılığın olmadığını ileri süren Nasr, ayrımcılığa sebep gösterilen bazı konuların ortak payda haline bile gelebileceğini iddia etmektedir.²⁶

Nasr, Sünni dünyada ictihad kapısının, ana ekollerin kuruluşunun tamamlandığı 10. ve 11. yüzyıllarda kapandığını, buna karşın, Şii dünyada bu kapının günümüze kadar açık olduğunu ileri sürer. Böylelikle Şiiiler her nesilde Kur'an'dan, Hz. Peygamberin hadislerinden ve imamların öğretilerinden kendileri yararına kanunlar çıkarmışlardır. Yani ictihad kapısı Şiiilerde asla kapanmamıştır. Son yüzyıldan itibaren Sünni dünyada "ictihad kapısının" yeniden açılması üzerine önemli tartışmalar yapılmaktadır. Nasr'a göre, hem Sünni hem de Şii dünyada bugün şeriatın gelecekte-

²³ Nasr, a.g.e., s. 63.

²⁴ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s. 190.

²⁵ Nasr, a.g.e., s. 190.

²⁶ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 82.

ki gelişimi için ve Batının saldırılarına cevap verme sadedinde ictihad kapısının açık olması gerekir.²⁷

Önemli meydan okumalarla karşı karşıya kalan İslam toplumuna şeriatın uygulanması konusunda Sünni ve Şii taraflarda ciddi tartışmalar devam etmektedir. Şeriatın uygulanmasının temel dinamiğinin ictihad prensibi olduğunu düşünen Nasr, bu önemli hususun göz ardı edilmesine karşıdır.²⁸ Nasr'ın, bu bakış açısıyla, gelenekselci ekolün tipik ictihad karşıtlığı teorisinden ayrıldığı anlaşılmaktadır.

Sünni ve Şii din adamları üzerinde de değerlendirmeler yapan Nasr, Şii din adamlarının Sünni ulemaya kıyasla halk üzerindeki etkisinin daha güçlü olduğunu öne sürer. Ona göre Hz. Peygamber gibi giyinmeye çalışan geleneksel kıyafetler içerisindeki Şii âlimler, İslam hukuk prensiplerinin baş muhafızları ve yorumcuları olmuşlardır. Sonuçta ulema sınıfı büyük bir güç edinerek modern zamanlardan önce halkın eğitim ve yargı işlerini yürütmüş, geleneksel olarak siyasal ve askeri otoritelerin gücüne karşı halkın koruyucuları olmuşlardır.²⁹ Siyasi otoriten bağımsız ve toplumsal desteğe sahip olan Şii âlimler dini vergileri doğrudan kendileri toplamışlardır. Böylece büyük ölçüde ekonomik olarak özgür kalabilmişlerdir. Nasr, 1979 İran devriminin böyle bir yapı olmasaydı gerçekleşmeyeceğini iddia etmektedir. Şii ulemanın ayırıcı diğer bir özelliği, İslam tarihinde ilk kez görülen bir biçimde ulemanın bugünkü İran'ın siyasal iktidarında doğrudan etkili olmasıdır. Bu durum ulemaya çok ciddi bir güç kazandırmıştır.³⁰ Ulemanın siyasal ve ekonomik olarak bağımsız olması, toplum üzerinde daha etkili bir pozisyonda olmasını beraberinde getirmiştir.

Nasr, cihad kavramı üzerinden de Sünni- Şii ayrılığını değerlendirmeye alır. Gerçekte Sünni hukukçuların bir kısmı ile Şii fıkıhçıların tamamı cihadın bir saldırı olmadığına, sadece savunma durumunda meşru olduğuna inanmaktadır. Oniki İmam Şiiliğinde ilk dönemlerden günümüze kadar cihadın, savunma hali dışında bir peygamber veya hatadan muaf bir imamın yokluğunda yasaklanmış olduğu belirtilmiştir. Sünnilik'de ise tarihsel olarak bazı hukukçular saldırıya dayalı bir cihada izin vermişlerdir. Ancak yukarıda da değindiğimiz gibi Sünni dünyanın saygın din âlimleri

²⁷ Nasr, a.g.e., s. 82.

²⁸ Nasr, a.g.e., s. 82-83.

²⁹ Nasr, a.g.e., s. 110.

³⁰ Nasr, a.g.e., s. 111.

cihada sadece savunma anlamında izin verilebileceğini ileri sürerler.³¹ Özetle, Sünni ve Şiiilerin çoğunluğu cihadın savunma amaçlı yapılabileceğini söylerken, her iki tarafın bazı uç grupları cihadın saldırı şeklinde de olabileceğini bildirmektedirler.

Nasr'a göre, Sünni ve Şii dünyasının felsefeye bakışında ciddi farklılıklar bulunmaktadır. Çünkü Sünni dünyada, Meşşailiğin yıkılmasından sonra felsefe hemen hemen ortadan kaybolmuş, medreselerde sadece mantık okutulur olmuştur. Bunun yerine, irfani doktrinler ön plana çıkıp okulların ders müfredatına girmiştir. Hâlbuki Şii dünyada durum bunun tam tersinedir. Çünkü Şii dünyada Sühreverdî, İbn Sina ve İbn Arabî'nin doktrinleri etkisini yıllar yılı devam ettirmiştir.³² Nasr'ın da iddia ettiği gibi, Şii dünyasının felsefeyle olan güçlü etkileşimi, onun fikirsel anlamda Batı ile olan diyalogunu canlı tutmuştur. İslam tarihi boyunca ictihad kapısının kapanmamasında bu durumun ayrıca tesiri bulunmaktadır.

Nasr, Batı tarafından İslam felsefesiyle ilgili yapılan eleştirilere karşı çıkar. Batı'da kabul edildiği şekliyle İslam felsefesi geçmişte kalmış bir hadise değildir. İslam felsefesinin Arap felsefesi ismine indirgenmesi tamamen yanlış bir anlayıştır. İslam felsefesi daha geniş bir düşünce dünyasını kapsayan, son yıllarda yazılan eserlerle birlikte Batı dünyasında da daha çok tanınan bir felsefe olmuştur.³³ Nasr, teolojik düşünce bağlamında dünyada çok güçlü bir sekülerist anlayışın olduğunu ifade eder. Bundan dolayı hem Sünnilerin hem de Şiiilerin bu sekülerist gücün varlığına son verip, İslam dünyasını modernizmin pençesinden kurtarabilmek için felsefeye yönelmelerini, sekülerizm ve agnostisizm konusuna eğilmelerini tavsiye eder.³⁴ Çünkü Batı'nın üretmeye çalıştığı problemlere zaten halkçı söylemlerle değil, akıl ve mantığın kullanıldığı felsefi tezlerle çözüm bulunabileceğini ileri sürmektedir.

Seyyid Hüseyin Nasr'a göre Sünniler ile Şiiiler arasındaki göze çarpan en büyük farklılık siyasi konulardadır. Çünkü Şia'nın mehdi anlayışı ve İmamlara yüklemiş olduğu rol, bu ayrımın keskinleşmesinde etkili olmuştur. Nasr'a göre yüzyıllar boyunca, Sünni İslam'da, önce halifelik daha sonrada sultanlık kurumu gelişti ve siyasi yapı olarak benimsendi. Halbuki Şia, siyasal bir kurum olarak halifeliği kesin-

³¹ Nasr, a.g.e., s. 158.

³² Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, İstanbul, 2003, s.74.

³³ Nasr, *Molla Sadra ve İlahi Hikmet*, s. 11.

³⁴ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 180.

likle reddeder. Ancak sultanlığı ya da monarşiyi, mehdinin yokluğunda en azından kusurlu bir yönetim biçimi olarak kabul eder.³⁵ Gerek Sünnilerin gerekse Şiiilerin siyasi anlamdaki bakış açıları, geleneğin bakış açısını yansıtmaktadır. Çünkü her iki tarafın da nihai hedefi İslami normlara dayalı siyasal bir yönetim biçimi temin edebilmektir. Mesela Sünniler hilafeti ya da onun yokluğunda toplumun ihtiyaçlarını ve İslam hukuk prenslerinin gereklerini içeren saltanat gibi siyasi bir kurumu benimserler. Ancak hiçbir şekilde Hz. Ömer’i, Hz. Ebubekir’i geri getirme ümidiyle bir dikta rejimi kurma ya da mevcut siyasi yapıları yıkmaya fantezisine sahip değildirlere. Şiiiler ise hiçbir devlet şeklinin Onikinci İmamın kuracağı siyasal yapıdaki mükemmelliğe ulaşamayacağını düşünürler. Ancak mevcut Şii yönetimlerde buna ulaşma noktasında siyasi mücadele vardır.³⁶ Nasr’a göre Sünni ulema, tarih boyunca siyasi karışıklıklar meydana gelebilir endişesiyle mevcut siyasi kurumları destekleme eğilimi göstermiştir. Oysa Şii ulema, görüşlerini imametın rolü ve İmam’ın ideal yönetimine dayandırıarak tüm siyasi kurumlara güvensizlik gösterip siyasi otoriteden uzak durmuştur.³⁷

Nasr, Sünniliğin ve Şiiliğin “İmam” konusundaki fikir farklılıklarına da değinir. Nasr’a göre İmam terimi Sünnilik’te farklı anlamlarda kullanılabilir; ama bu Şiiilerin terime verdiği mistik ve batınî anlamı içermiyor. Çünkü Şiiilikte İmam, peygamberler gibi masumdur. Allah tarafından günahlardan korunmuştur. Hem şeriatın hem de tarikatın mükemmel bilgisine, Kur’an’ın zahiri ve batini anlamına sahiptir. Bunun yanında velayet gücüne sahip olup tarikatlarda rehberdir. İmamlar tasavvufun kutupları sayılıp tarikatların silsilelerinde görünürler.³⁸

Nasr Sünni ve Şii hukuk mezhepleri arasındaki farkın miras hukuku ve geçici evliliğin meşruluğu gibi belirli birkaç konuda olduğunu iddia eder.³⁹ Mesela cuma namazları İran’da, Sünni İslam’ın hâkim olduğu Müslüman ülkelerden daha az önemlidir. Buna, mehdinin yokluğunun cuma namazlarındaki siyasal değeri düşürdüğü fikri etki eder. Hatta Cuma namazının önemi ulema tarafından fazlaca vurgu-

³⁵ Nasr, a.g.e., s.96.

³⁶ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 19–20.

³⁷ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 216.

³⁸ Nasr, *İslam’ın Kalbi*, s. 53.

³⁹ Nasr, a.g.e., s. 54.

lanmaz.⁴⁰ Nasr, bu yorumdan kaynaklanan ibadetlerdeki farklılığın Sünni ve Şii ayırımına asla kaynaklık yapamayacağını ileri sürer. Ona göre Sünni ve Şii bütün Müslümanların birlikte yaşamalarını temin edecek ortak değerleri vardır. Bu, onları sadece Allah'a kul olmaya ve dünyada kardeşçe yaşamaya çağıran Kur'an'dır.⁴¹

Sadece bu ortak payda bile Sünni ve Şii ayrılığının yanlışlığını ifade etmeye yeter. Mesela, geleneksel toplumlarda çalışma ve ibadet birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Şiiler tarafından okunan ezanda "*hayya ale'l felah*"tan sonra "*hayya alâ hayri'l amel*" kullanılması namazda kurtuluş ve ruhun mutluluğunun yanı sıra amel kelimesiyle de hayırlı işi ve doğru hareketi vurgular. Bu lafız Sünnilerce ezanda açıkça söylenmese de, namaz, çalışma ve doğru hareket arasındaki sıkı ilişki her zaman vurgulanır.⁴² Nasr, Sünni ve Şii dünyada ortak payda aramak düşünüldüğü takdirde bunun direkt ya da dolaylı olarak İslam'ın temel konuları üzerinde mutlaka bulunabileceğini ileri sürer.

Sünnilik ve Şiilik arasında zaman zaman kopmalar olduğu görülse de büyük âlimlerin olduğu dönemlerde iki taraf arasında köprüler kurulabilmiştir. Mesela Moğollar ve Safeviler arasındaki devre, tasavvufta Mevlana Celaleddin Rumi, Necmeddin-i Kübra, Sadreddin Konevi gibi kutupların ortaya çıktığı, Sünnilik ve Şiilik arasında ciddi köprülerin kurulduğu dönemdir. Bu süreç aynı zamanda Şia'nın yayılma imkânı bulduğu dönemdir.⁴³

Teorik ve pratik anlamdaki farklılıklar, Nasr'ın ifade ettiği gibi, sadece dinin farklı yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Yoksa bunları ayırıcı unsur olarak görmek kesinlikle bağnazlıktır. Dinde taassubun bir sonucudur. Nasr'a göre, İslam dünyasının her tarafındaki Müslümanlar; gerek Sünni ve Şii gerekse diğer mezhebi ve meşrebi anlayıştakiler olsun İslam'ın birleştirici şemsiyesi altında bir araya gelebilmelidirler. Bunu özellikle dışarıya karşı sergilemelidirler. Çünkü Nasr, Batı'nın İslam üzerine oynamaya çalıştığı oyunların en etkili olanının mezhebî farklılığının körüklenmesi olduğunu ileri sürer. Bugün İslam dünyasının her tarafında cereyan

⁴⁰ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 183.

⁴¹ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 28.

⁴² Nasr, *Modern Dünya da Geleneksel İslam*, s. 41.

⁴³ Nasr, a.g.e., s. 69.

eden tatsız olaylara bakıldığında, Batı'nın meseleye bu perspektiften yaklaştığını ve sinsice takipçisi olduğunu görürüz.

Ancak Nasr'a göre dini çevrelerdeki İslam dünyasını birleştirme arzusu, Sünnilik ve Şiilik arasında daha iyi bir uzlaşma ve daha yakın bir işbirliği temayülünü kuvvetlendirmiştir. İslam âlimleri tarafından ileri sürülen bu arzunun devam edeceği kesindir. Aynı şekilde Sünni ve Şii düşünürler arasındaki diyalog fikri, felsefi ve kelam alanlarında giderek gelişmektedir. Bu dini gelişmelere paralel olarak, Sünni ve Şii camia arasında ciddi politik irtibatlar da devam etmektedir. Ancak bu ortak noktalar politik bir çıkar uğruna kullanılmaya kalkışıldığı takdirde o zaman aradaki diyalogsuzluk ve çatışma şiddetlenecektir.⁴⁴

Sonuç olarak Seyyid Hüseyin Nasr, İslam dünyasının içinde bulunduğu durumu dikkate alarak, Sünni ve Şii ayrımının asla olmaması gerektiğini ileri sürmektedir. Ayrım gibi görünen bazı uygulamaların belirli ve az sayıda olduğunu iddia eder. Bunların hepsinin de, dinde üzerinde farklı düşünülmesi caiz olan bazı konuların farklı yorumlanmasından kaynaklandığını belirtir. Bunların asla ayrım malzemesi olarak kullanılmayacağını iddia eder. Özellikle yaşadığımız yüzyılda Batı tarafından İslam'ın zayıf karnı olan mezhebi farklılıkların kaşınmaya çalışıldığını ve bununla İslam dünyası üzerinde bazı maddi çıkarların elde edilmesinin planlandığını ileri sürer. Müslümanların uyanık olması gerektiğini ve içerideki farklılıkları, Hz. Peygamberin rahmet dediği minvalde değerlendirmelerini ister.

⁴⁴ Nasr, a.g.e., s. 334.

BEŞİNCİ BÖLÜM

SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN TASAVVUF VE ÇAĞDAŞ İSLAMİ HAREKETLER ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİ

5. 1. Seyyid Hüseyin Nasr'ın Tasavvuf Üzerine Düşünceleri

5. 1. 1. Seyyid Hüseyin Nasr'a Göre Tasavvuf

Seyyid Hüseyin Nasr, hem İran'da hem de ABD'de olduğu dönemde tasavvufa büyük ilgi duymuş, onunla ilgili ciddi eserler vermiş, eserlerinde tasavvufun İslam tarihindeki önemine ve dinin yaşanması noktasındaki etkinliğine dikkat çekmiştir. Nasr, hikmet arayışında, bir dönem fizik ve jeoloji eğitimi almasına rağmen kendisini tatmin etmeyen bu alanlardan tasavvufa sülûk ederek ruhi tatminliğe ermiştir.¹

Nasr'ın tasavvufla ilgisi, kendisini bir sûfi diye niteleyeceği kadar ileridedir.² Bunun için Nasr'ın tasavvufla ilgili görüşleri önemlidir. Ancak biz tezimizin kapsamını aşmamak için onun tasavvuf hakkındaki düşüncelerinden kısaca bahsedeceğiz. Değilse, Nasr'ın eserlerinde tasavvuf konusunda başka bir tezi oluşturacak kadar zengin bir malzeme vardır.

Nasr'a göre, İslam maneviyatının kaynağını Kur'an ve Sünnet oluşturur. Allah kelamının batinî anlamı ve Hz. Peygamber'in içsel yaşantıya yönelik uygulamaları tasavvufun kaynağıdır. İslam geleneği bu yönüyle önce Allah'a giden yol anlamında *tarîkat ilellâh*, daha sonra hicri ikinci asırdan itibaren ise tasavvuf şeklinde adlandırılmıştır.³ Nasıl ki bir ağacın kökleri kendisini besleyen toprağa dalmaksızın

¹ Nasr, *Ebedi Hikmetin Peşinde*, s. 25.

² Nasr, *Söyleşiler*, s. 145.

³ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s. 98.

meyve veremezse tasavvuf da İslam'ın temel kaynaklarından beslenmeden meyvesini veremez.⁴

Nasr'a göre tasavvuf, manevi bir terbiye,⁵ manevi yola aktif bir katılım⁶ ve bizi manevi merkezden uzaklaştıran zahiri şeylere göre değil, Allah tarafından herke- se bahşedilen batinî gerçeklere göre yaşamaktır.⁷ Tasavvuf, tüm zamanlara ve tüm mekânlara ait olandır; ancak tüm insanlara ait olmayandır.⁸ Çünkü tasavvufu yaşayabilmek için kişide bir takım özelliklerin olması ve kişinin bu yolda çalışması gerekir.

Tasavvuf insan icadı olmayan, İslami vahyin batinî gerçekliğine giden ve kaynağı Allah'tan gelen bir yoldur.⁹ İslam'ın zirvesi, manevi özü ve batini boyutudur.¹⁰ Kur'an'ın manevi ruhunu temel alan ve *la ilahe illellah* lafzında simgeleşen tevhid fikrinin gerçekleşmesidir. Hayatın her anında insana Allah'ı hatırlatan İslam mesajıdır.¹¹

Nasr'a göre tasavvuf, bugün çağdaş dünyaya İslam'ı anlatabilmenin en iyi yoludur. Yine Batı'nın bütün saldırılarına karşı İslam dünyasının zengin ilim hazinelerini keşfetmek ve bu hazinelerle Batı'ya cevap verebilmenin en iyi yoludur.¹²

Nasr, tasavvufun yaşanan bir gerçeklik olduğunu belirtir. Ona göre insan sadece düşünen bir zihin değil, yaşayan bir mahlûktur. Bundan dolayı mutasavvıflar, dini, sadece teorik olarak değil bizzat hayatlarında yaşamışlardır. Hatta İslam toplumunda hiçbir halk kesimi mutasavvıflar kadar kesin ve titizlikle Hz. Peygamber'in hayatını ve dini yaşamamıştır.¹³

Ehl-i tarîk, İslam'ın düşünsel savunmasında da büyük rol almıştır.¹⁴ Modernist ve reformcu kesim tasavvufa karşı çıksa da, büyük İslam âlimlerinin çoğu,

⁴ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 163.

⁵ Nasr, *Söyleşiler*, s. 120.

⁶ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 167.

⁷ Nasr, *Söyleşiler*, s. 133.

⁸ Nasr, a.g.e., s. 138.

⁹ Nasr, a.g.e., s. 142.

¹⁰ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 87.

¹¹ Nasr, *Söyleşiler*, s. 120.

¹² Nasr, a.g.e., s. 120-121.

¹³ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 168.

¹⁴ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s. 98-99.

yine Osmanlı döneminin büyük hekimleri ve astronomları mutasavvıf kişiliklerdir.¹⁵ Gerek sanat alanında gerek hat örneklerinde en güzel çalışmaları yine mutasavvıflar yapmışlardır. İslam'ın Batı'da Hıristiyanlık ve Yahudilikle, Doğu'da Budizm ve Hinduizm'le karşılaşmasında bu dinlerin varlığını en güzel şekilde açıklayan ve bunlarla iletişim köprüsü kuranlar da sûfi düşünürler olmuştur.¹⁶

Tasavvuf İslam'ın yayılmasında büyük rol oynamıştır. Ahlaki hayatın muhafazasında ve saflaşmasında, İslam toplumunda marifetullah'ın izah edilmesinde hayati işlev görmüştür.¹⁷ Tasavvuf ilk dönemlerinden günümüze bir tekâmül yaşamıştır. İlk zamanlarda korkuya vurgu yapılırken, bu daha sonraları aşka ve marifete vurgu şeklinde bir değişim süreci geçirmiştir. Aslında bu da tarihindeki üç geleneğe işarettir: Yahudilik'deki korkuya, Hıristiyanlık'daki sevgiye ve İslam'daki marifetullaha vurgu yapar.¹⁸

Nasr, Batı'da İslam'ın ilahi bir vahiy olmadığı, kendisine ait katıksız bir manevi boyuta sahip olamayacağı şeklinde bir varsayım olduğunu belirtir. Aynı varsayım taraftarları İslam'ın zorla sosyal bir düzen empoze etmeye çalıştığını, ham ve kaba bir kılıç dini olduğunu, bundan dolayı da İslam'ın manevi mirasının dıştan alıntı olması gerektiğini iddia ederler.¹⁹ Hâlbuki tasavvufun kaynağı Hıristiyan mistisizmi değildir. Tasavvufun kaynağı Şiilik de değildir. Tasavvufun kaynağı Kur'an ve sünnettir. Nasr, Massignon ve Margoliouht gibi İslam üzerine araştırma yapan Batılıların bile tasavvufun kaynağının Kur'an ve sünnet olduğunu tespit ettiklerini söyler.²⁰ Bundan dolayı Nasr'a göre, tasavvufun İslam dışı olduğu savı bir safsatadır. Eğer öyle olsaydı o zaman İslam yabancıların gözünde, insanın derin manevi ihtiyaçlarını karşılayamayan sosyo-ekonomik bir sistemden ibaret kalırdı.²¹ Halbuki tasavvuf, İslam'ın gülen yüzü olmuş, İslam'ın yayılmasında öncelik görevi yapmıştır.

¹⁵ Nasr, *Söyleşiler*, s. 121.

¹⁶ Nasr, a.g.e., s. 100.

¹⁷ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 51.

¹⁸ Nasr, *Makaleler II*, s. 125.

¹⁹ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 161.

²⁰ Nasr, a.g.e., s. 160.

²¹ Nasr, a.g.e., s. 164.

Seyyid Hüseyin Nasr'a göre tasavvuf, İslam dünyasının birleşmesine katkıda bulunan etkenlerden biridir. İslam dünyasının fırkacı, mezhebî ve meşrebî marazlarına merhem olabilecek bir gerçekliktir. Bunun yanında modernizm ve diğer zararlı akımların kıskacında bunalım yaşayan Batı dünyası da kurtuluşunu İslam'da ve onun manevi dinamiği olan tasavvufta bulacaktır.²² Bugün Batılı insan, içinde bulunduğu bunalım dünyasından, kapatıldığı labirentten çıkış yolu ararken yüzünü İslam'a, sûfizme ve onun şaşırtıcı derecedeki zengin mesajına çevirdikçe kurtuluş yolunu bulacaktır. Zaten son yıllarda Ebû Medyen'nin basit özdeyişlerinden, İbn Arabî'nin özlü metafizik sözlerine, Ebu'l- Hasan Şazeli'nin irfanî dualarına ve Mevlana'nın mistik şiirlerine kadar geniş bir alanı içiren bu mesaja duyulan ihtiyaç ciddi anlamda artmaktadır.²³

Bugün dünyada insanlar genel olarak, aktif veya tefekkürî bir tabiattadırlar. Ancak insanların çoğu tefekkür değil eylem tarafındadırlar. Modern dünyayı karakterize eden dengesizlik de buradan ileri gelmektedir. Sûfilik ruhi kapasiteli her iki tipi temsil eden insanlara aynı zamanda yöneldiği için, iki grubun zihni etkinliklerini bir araya getirebilmelerine olanak tanıyan vasıtaları da sağlamaktadır.²⁴

Nasr'a göre, önceleri sûfizm ile ilgili yazılan eserler, onu, 13. yüzyılda ölmüş bir olgu diye tanımlıyorlardı. Halbuki son yıllarda yazılan eserler onun ölmüş değil yaşadığını ortaya koyunca bu, Batı için, unutulmuş değerlere yeniden yüzünü dönmek anlamı taşıyordu.²⁵ Gerek İslam dünyasında gerek Batı'da, insanların içinde kıvrandıkları en şiddetli ihtiyaçlara cevabı, her şeyden önce İslam'ın saf metafizik ve irfanî öğretileri verebilir. Allah'ı bulma özlemlerindeki susuzluklarını da sûfizm giderir.²⁶

²² Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 48

²³ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 88.

²⁴ Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, s. 49.

²⁵ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 87.

²⁶ Nasr, a.g.e., s. 88.

5. 1. 2. Nasr'ın Tasavvufi Akımlar Üzerine Düşünceleri

İslam sadece bir din değil, aynı zamanda Atlantik'ten Pasifik'e kadar uzanan bir coğrafyada birçok milletten insanı bağrında yaşatan bir medeniyettir. Bu geniş coğrafyası ve renkliliği ile çok sayıda manevi hareket, düşünce, ilahiyat ve felsefe okulu meydana getirmiştir. Bundan dolayı İslam medeniyeti fikri faaliyet alanında dünyanın büyük medeniyetleri içerisinde en zengin olanıdır.²⁷

Hicri II. asırda büyük sûfi düşünürler çevresinde toplanılmasıyla yavaş yavaş tarikatlar oluşmaya başlamıştır. Hicri III. asırda büyük sûfi Cüneyd-i Bağdadi etrafında Bağdat'ta sûfi yapılanma daha da resmiyet kazanmıştır.²⁸ Bu süreçten sonra İslam dünyasında çok sayıda sûfi tarikat oluşmuştur.

Tarikatlar asırlar boyu Hz Peygamber'in iç temizlik ile ilgili sözlerini korumayı, sünnet yolunu izlemeyi, insan ruhunu faziletli kılmayı, beşeri varlığı dürüstlük, samimiyet ve tevazu ile süslemeyi, imanın ve İslam akaidinin batinî anlamını anlamayı ve en yüksek anlamda tevhit düşüncesini yaşamayı ve yaşatmayı düstur edinmişlerdir.²⁹ Nasr, sûfi tarikatların başındaki şeyhleri büyük aksiyon adamları olarak kabul eder. İslam dünyası Batılı sömürgeci devletlerin eli altındayken boyunduruktan kurtulmak için buldukları ülkelerde ilk kıvılcımı başlarında buldukları şeyhleriyle birlikte bu akımlar ateşleşmişlerdir.³⁰ Son yıllarda bir gerileme ve yabancı unsurların etkisinde kalma söz konusu olmakla birlikte bu tarikatlar kendilerini yenilemeyi bilmişlerdir. İslam'ın fikri ve manevi hayatında büyük söz sahibi olmalarının yanı sıra sosyal ve siyasi hayatın şekillenmesinde de büyük rol oynamaktadırlar. Çünkü şeriat sadece kişisel yaşamı değil, aynı zamanda beşeri faaliyetin iktisadi, içtimai ve siyasi alanlarını da kapsamaktadır.³¹

İslam tarihinde İslam toplumunun yeniden dirilişi yüzyıllar boyunca hep manevi yolu izleyen büyük mutasavvıflar tarafından sağlanmıştır. Bunların en önde ge-

²⁷ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s. 97.

²⁸ Nasr, a.g.e., s. 100.

²⁹ Nasr, a.g.e., s. 102.

³⁰ Nasr, a.g.e., s. 105.

³¹ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 76.

lenleri Gazzali ve İmam Rabbanî'dir.³² İslam İran, Kuzey Afrika ve İspanya'da Arap orduları sayesinde yayılmış olabilir. Ancak Hindistan, Bangladeş, Çin, Endonezya ve Malezya'da yayılması sûfi tarikatların sayesinde olmuştur.³³ Mesela Batı Afrika'da Senegal gibi ülkelerde İslam'ın yayılması Ticaniyye ve Kadiriyye tarikatları aracılığıyla gerçekleşmiştir. Nasr'a göre Türklerin İslam'ı kabul etmeleri de genellikle tarikatlar vesilesiyle olmuştur. Yunus Emre gibi büyük şair ve sûfiler Türklerin İslam'ı kabul etmesinde etkili olan şahsiyetlerdir.³⁴

Nasr'a göre İslam dünyasında önde gelen tarikatları; günümüzde etkinliğini hala devam ettiren Rifaiyye, Kadiriyye, Şazeliyye, Halvetiyye, Mevleviyye, Çiştîyye, Nakşibendiyye ve Nimetullahiyye tarikatlarıdır. Hepsinin kökü Hz Peygamber'e dayanır. Sûfi tarikatların bulunmadığı bir İslam ülkesi yoktur.³⁵

Kadiriyye ve Rifaiyye bütün dünyaya yayılan tarikatlardır. Abdulkadir Geylani tarafından kurulan Kadiriyye tarikatı, Güney Filipinler'den Fas'a kadar yayılmış bir tarikattir. Şeyh Ebu'l Hasan Şazelî tarafından kurulan Şazeliyye tarikatı; Fas, Suriye, Mısır ve özellikle Arap dünyasında yayılmış bir tarikattir.³⁶ Şazeliyye tarikatı 20. yüzyılda Avrupa ve ABD'de epey taraftar toplamıştır.³⁷

Mevlana Celaleddin-i Rumi tarafından kurulan Mevleviyye tarikatı, özellikle Osmanlı Türkiyesi'nde yayılmış olan bir tarikattir. Atatürk'ün 1924 yılında tekke ve zaviyeleri kapatmasına rağmen etkinliğini hala sürdürebilmektedir.³⁸ Nakşibendiyye tarikatı, İran'dan doğup, Afganistan ve Orta Asya'yı merkez edinen, sonra da hızla Hindistan'a yayılan tarikattir. Nimetullahiyye tarikatı ise asırlarca varlığını sürdürmüş ve hala sürdürmekte olan ve İran'da en yaygın olan tarikattir. Bu tarikatın Hindistan'da da birçok kolu vardır.³⁹ Ticaniyye tarikatı, Fas'ta doğup siyahîler arasında hızla yayılan, İslam'ın Batı Afrika'da yayılmasını sağlayan tarikattir. Bu tarikat hızla

³² Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s. 98.

³³ Nasr, a.g.e., s. 99.

³⁴ Nasr, a.g.e., s. 99.

³⁵ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 51.

³⁶ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s. 101

³⁷ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 51-52.

³⁸ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s. 101.

³⁹ Nasr, a.g.e., s. 101.

Batı Afrika'ya da yayılmış, on üç ve 14. yüzyıldaki Müslümanlaşma da büyük tesiri olmuştur. Ticaniyye tarikatı Batı hâkimiyetine karşı mücadele vermiş ve tarikatın önde gelenleri halk arasında kahraman ilan edilmişlerdir. Tarikatın önde gelen isimleri bu vesileyle İslam'ın Afrika'daki yeniden dirilişinin sembol isimleri olarak kabul edilmişlerdir.⁴⁰

İslam dünyasında canlanmayı ve yeniden dirilişi modernistlerden ve reformistlerden daha ziyade sûfî tarikatlar gerçekleştirmektedirler. Mesela Şazeliyye tarikatının canlanması ve çoğunlukla Orta Doğu'da Yeşrutiiyye, Bedeviyye, Medeniyye ve Derkaviyye gibi yeni kollarının kuruluşu toplumun tüm dini hayatını etkileyen ciddi bir heyecana sebep olmuştur.⁴¹

Tarikatlar İslam dünyasının dini, sosyal, siyasi ve iktisadi her alanında ciddi etkilerde bulunmuşlardır. Toplum hayatının âtılıktan kurtarılmasında, yeniden dirilişin gerçekleştirilmesinde ve oluşacak yeni yapının şekillenmesinde daima etkili olmuşlardır. Sûfî tarikatların bu özelliği İslam dünyasının geleceğe daha güvenle bakmasına zemin hazırlamaktadır.⁴²

5. 1. 3. Nasr'ın Hayatında Tasavvuf'un Yeri

Giriş bölümündeki ilgili kısımda belirttiğimiz gibi Nasr için sûfizm, İslamiyet'in kalbidir. Tasavvuf, Nasr'ın hayatının diğer boyutlarını da içerisinde yoğurduğu bir çerçevedir.

Nasr, ne doğaüstü tecrübe uğruna şeriatın önemini bir kenara atar, ne de ilahi doğrudan veya bir aracı olmadan yaşama imkânından yoksun bir İslamiyet görüşünü benimser.⁴³ Nasr için tasavvuf, ABD yolculuğu ve Batı bilimi üzerine uzun araştırmalarında çektiği fikir çilelerinin ardından yeniden bir keşif anlamına geliyordu.⁴⁴

⁴⁰ Nasr, a.g.e., s. 172.

⁴¹ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 163.

⁴² Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 48.

⁴³ Nasr, *Söyleşiler*, s. 25.

⁴⁴ Nasr, a.g.e., s. 34.

Kendisi bir sūfi olmasına rağmen yaşadığı tasavvufi tecrübelerin niteliği ile ilgili bilgi vermekten kaçınan Nasr, yirmi yaşından beri bir sūfi hayatı yaşadığını belirtir. Babası Nimetullahî tarikatına mensup olan Nasr için tasavvuf, ailesinden başlayan bir eğitim sürecini ifade ediyordu.⁴⁵

5. 2. Seyyid Hüseyin Nasr'ın Çağdaş İslamî Hareketler İle İlgili Görüşleri

5. 2. 1. Çağdaş İslamî Hareketler Üzerine Genel Değerlendirmeleri

Seyyid Hüseyin Nasr, İslam'ın sosyal, siyasi, iktisadi ve ekonomik bağımsızlığı ve Müslümanların birliği üzerine fikirler öne süren bir düşünürdür. Bu ideallerin gerçekleşmesi için birtakım çalışmalar yaptığı da bilinmektedir. Nasr çağdaş İslami hareketlerden bahsederken daima İslam birliği konusuna vurgu yapar. Bunun gerçekleşebileceğine dair inancı tamdır. Çünkü İslam birliğini sağlayan motiflerin; Kur'an, sünnet, şeriat, sūfi tarikatlar ve İslam sanatı-edebiyatı olduğunu iddia eder.⁴⁶

İslam âleminin toplumsal yapısı, siyasi ve iktisadi kurumları son birkaç asırdır çok şiddetli baskılara maruz kalmıştır. Bunun sonucunda İslam dünyasının siyasi ve sosyal yapısında gerginlik ve çatlama husule gelmiş ve bugünkü durum ortaya çıkmıştır. İslam, modernizmin etkisiyle doğuşundan bu güne kadar asla maruz kalmadığı inanılmaz boyutlardaki saldırılarla karşı karşıya kalmıştır.⁴⁷

Bu ekonomik, siyasi, iktisadi ve kültürel yozlaşmaya karşılık İslam birliğini, kimliğini ve canlılığını korumak amacıyla bir takım yeni tepkiler ortaya çıkmıştır.⁴⁸ Ancak bu tepkilerin kendi aralarında siyasi birliktelik asla sağlanamamıştır. Çünkü bazısı halifeliği diriltmeye çalışırken, diğerleri saltanat ve emirlik gibi geleneksel idare biçimlerini savunmuşlar, diğer bazıları da İslam çerçevesinde Batı tipi demokrasi için gayret göstermişlerdir.⁴⁹ Ama yukarıda da belirttiğimiz gibi hepsinin dile

⁴⁵ Nasr, a.g.e., 145.

⁴⁶ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 48.

⁴⁷ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s. 166.

⁴⁸ Nasr, a.g.e., s. 173.

⁴⁹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 95.

getirip fiiliyata dökemediği ortak paydası İslam dünyasının birleşmesi idealidir. Bütün bu temennilere ve çalışmalara rağmen Batının İslam dünyası üzerindeki etkisi büyüyerek devam etmektedir.⁵⁰

Mısır'ın 1798'de Napolyon tarafından işgal edilmesi İslam dünyasını Batı'dan gelen gizli tehlike ve saldırılara karşı uyanmaya sevk etmiştir. Bu olumlu gelişme bir tarafa, Müslümanlar ne kadar büyük bir felaketin ortasında olduklarını da geç de olsa anlamışlardır.⁵¹ İşte Batı'nın bu meydan okumalarına ve saldırılarına karşılık İslam dünyasında birçok tepki ortaya çıkmıştır. Ancak bunların önde gelenlerinden olan Selefiler/Vehhabiler, mehdiciler, fundamentalistler, modernist hareketler ve gelenekselciler ile ilgili daha detaylı bilgi vereceğiz.

5. 2. 2. Selefilik / Vehhabilik

Muhammed ibn Abdulvehhab tarafından 18. yüzyılda orta Arabistan'da Necd'de temeli atılmış reformist bir harekettir.⁵² Nasr'a göre Batı'nın İslam dünyası üzerindeki etkisine karşılık bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Batının saldırılarına karşılık Kur'an-ı Kerim'e ve sünnete dönmek, İslam'ın o ilk "saf" dönemine gitmek gerektiğini vurgulayan bir oluşumdur.⁵³ Vehhabilik, doğuşu itibariyle özellikle Suudi Arabistan'da etkili olmuş bir yapılanmadır.

Vehhabilik, Hanbelîliğin bir dalıdır. Ama onunla direkt özdeşleştirilmemelidir. Bu grup, İslam'ın bugüne kadarki elde etmiş olduğu bütün kazanımları ve yenilikleri terk etmesi gerektiğini söyler. İslam'ın başına gelen bütün sıkıntıların asrı saadetten sonra edindiği birikimleri nedeniyle başına geldiğini iddia eder. Eğer o asli "saf" döneme dönülürse tekrar kurtuluşun gerçekleşeceğini ileri sürer.⁵⁴ İslam kültürünün felsefe, teoloji ve sanat biçiminde incelenmesine itiraz ederler. Din alanında sûfizm, Şiîliğe, türbe ziyaretine ve velilerin şefaatine karşı çıkarlar.⁵⁵

⁵⁰ Nasr, a.g.e., s. 172.

⁵¹ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s. 167.

⁵² Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 54.

⁵³ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s. 167.

⁵⁴ Nasr, a.g.e., s. 168.

⁵⁵ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 54.

Kurucusu olan Muhammed ibn Abdulvehhab, Nasr'a göre köktenci bir ıslahatçıdır.⁵⁶ Vehhabilik, Batı'nın İslam dünyası üzerindeki etkisi arttıkça daha da güçlenmiştir. Nasr, Batı egemenliğinin getirdiği şok olmasaydı bu akımın çok daha farklı bir gelişme yönü göstereceğine inanmaktadır. Aslında Vehhabilik sadece Batıya karşı değildir. Bunun yanında İslam dünyasının yeni kazanımlarına; bilime, felsefeye ve sanata da karşıdır.⁵⁷ Vehhabiler İslam'ın kurtuluşunun şeriatın uygulanmasına ve ilk İslam toplumuna dönülmesine bağlı olduğuna, bunun da Ahmed ibn Hanbel ve İbn Teymiyye gibi fakihlerin anladığı ve yorumladığı tarzda İslam'ı yaşamakla mümkün olabileceğine inanırlar.⁵⁸

Nasr'a göre daima gelişmeyi, yeniliği tavsiye eden, evrensel olan ve bugün olduğu gibi gelecekte de insanların bütün beklentilerine cevap verecek olan İslam'ı, belli bir zaman dilimiyle sınırlı alana hapsetmek Müslümanların zayıflamasına sebep olmaktadır. Bundan dolayı Muhammed ibn Abdülvehhab püriten (arıtmacı) bir reformcudur. Mesajı zaten Arabistan'la sınırlı kalmıştır. Vehhabilik, “önceden gelenleri” yani selefden olanları takip edenler anlamında Selefiye olarak da bilinmektedirler.⁵⁹ Onlar İslami geleneğin Kur'anî ve nebevî köklerine sarılırken aradaki on üç, on dört yüzyıllık birikimi göz ardı etmektedirler.

Seyyid Hüseyin Nasr, savundukları temel tezler bakımından Selefiligi ve Vehhabiliği birbirine çok yakın iki akım olarak görmektedir. Çünkü hem Selefilik hem de Vehhabilik hareketlerinde şeriatı olumlu yönde vurgulama, sûfizme mistik hayata ve İslam felsefesine, hemen hemen tüm İslamî zihinsel geleneğe karşı çıkma karakteristiği görülmektedir.⁶⁰ Nasr'a göre Vehhabiliğin önde gelen simalarından birisi olan İbn Teymiyye ve onun takipçileri, İslam'ın zihinsel hayatını, engin ufuklarını dar bir geleneksel alana (asr-ı saadete) sıkıştırmışlardır.⁶¹ Kendi ifadesiyle “Batı'nın çok yönlü saldırıları karşısında duyulan hiçlik duyguları, bu hareketin git gide Reşit Rıza ile birlikte Vehhabilikle hemen hemen aynı zihinsel temellere oturan,

⁵⁶ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 155.

⁵⁷ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s. 169.

⁵⁸ Nasr, a.g.e., s. 169.

⁵⁹ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 70

⁶⁰ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 155.

⁶¹ Nasr, a.g.e., s. 155.

Abdurrahman el-Kevakibî ve Cemaleddin Efgani gibi isimlerle özdeşleşen Selefiye adlı reformcu bir hareketin doğmasına yol açmıştır”.⁶² Nasr’ın bu ifadelerinden, onun, Selefilîği ve Vehhabiliği aynı kategoride değerlendirdiğini anlamaktayız.

Nasr’a göre, 19. yüzyılda Osmanlı Devleti, Vehhabiliği ortadan kaldırmaya çalıştıysa da bunda başarılı olamamıştır. I. Dünya Savaşı’ndan sonra Hicaz bölgesinde Suudi Arabistan krallığı ortaya çıkmıştır. Vehhabilik Suudi Arabistan’da İslam’ın resmi yorumu olarak kabul edilmektedir.⁶³ Daima şiddet yanlısı bir ekol olarak algılanmış, Şiiilere karşı her zaman sert bir tutum sergilemiştir. Ancak Vehhabilerin, Sünnilerin tamamını temsil ettiği söylenemez. Özellikle son 20–30 yıl içerisinde Vehhabilik hem Sünnilerden hem de Şiiilerden ciddi anlamda uzaklaşmış bulunmaktadır.⁶⁴

Bu fundamentalist ve arınmacı Vehhabi akımının yanında, laikliği savunan, Batı medeniyetini belli belirsiz kabul eden, onun kültürünü bütünüyle benimseyen ve geleneksel İslam’ı koruma iddiasıyla çalışan Selâme Musa, Taha Hüseyin gibi düşünce adamları da ortaya çıkmıştır. Bunlara aşırı sertlikle Mustafa Sadık Rafî, Mustafa Lütfî Menfelûtî ve Şekip Aslan cevap vermişlerdir.⁶⁵ Ancak bu grup II. Dünya Savaşı’ndan sonra, önceki görüşlerinden vazgeçmiş olarak İslam dünyasını yeniden kendine gelmeye çağıran bir söylemi benimsemiştir.⁶⁶ Bu grubun başında ise önceki görüşlerinden vazgeçen ve Batı’nın bütün değer sistemini eleştiren Taha Hüseyin vardır. Bu gruptakiler sözde reformisttirler. Çünkü İslamî pratikleri canlandırma teşebbüslerinde, genellikle İslam sanatı ve metafiziğiyle onun temelini oluşturan felsefi ilkeleri reddedişleri baskındır. Ayrıca daha şedid grupların ortaya çıkmasına da ön ayak olmuşlardır.⁶⁷

Ulusçuluk ve laiklikten, sosyalizm ve Marksizme kadar çeşitli yabancı düşünceler, özelde Arap dünyasına genelde bütün İslam coğrafyasına sızmış ve taraftar bulmuşlardır. Bu düşünceler dinin geleneksel anlayışında değişikliklere neden ol-

⁶² Nasr, a.g.e., s. 155.

⁶³ Nasr, *İslam’ın Kalbi*, s. 54.

⁶⁴ Nasr, a.g.e., s. 54.

⁶⁵ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 155.

⁶⁶ Nasr, a.g.e., s. 156.

⁶⁷ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 246.

muştur. Bugün İslam dünyasında gözlemlenen karmaşık ve şaşırtıcı ortamı bu düşünce akımları oluşturmuşlardır.⁶⁸

5. 2. 3. Mehdicilik

İslam dünyasında ki dikkat çeken akımlardan birisi de Mehdiciliktir. Dünya üzerinde gelişen olayların kıyamet alameti olduğunu, Mehdi'nin gelme zamanının yaklaştığını ve bu olayların zaten hadislerde açıklandığını ileri süren bir gruptur.⁶⁹ Görüşlerine delil olarak “Bir gün gelecek, adaletin yerini zulüm alacak ve gerçek İslam gölgede kalacak” şeklindeki ve “Âhir zamanda İslam dünyasını yeniden birleştirecek olan şahıs Mehdi'dir” şeklindeki Hz. Peygamber'e nispet edilen sözleri kullanırlar. Mehdiyetçi anlayışta temel bakış açısını ve programın temelini İslam dünyasının birleştirilmesi ideali oluşturur.

Nasr'a göre 19. yüzyılda mehdi bekleyen gruplar İslam dünyasında büyük siyasi hareketlere sebebiyet vermişlerdir. Sudan'daki Mehdi hareketi, Batı Afrika'daki İsmail Dan Fodio ve Hindistan'ın Kuzey Batı eyaletlerindeki Mücahid hareketleri bunlardan bazılarıdır.⁷⁰

Bu akımdan sayılabilecek olan Seyyid Muhammed Bâb, Şiilik'te yeni tartışmalar başlatmış ve talebesi olan Bahâullâh yoluyla kendini İslam'dan tamamen ayıran bir dini harekete yol açmıştır.⁷¹ Bu oluşumlar farklı yapı ve düşüncelerde olsalar da olayın esası her yerde hemen hemen aynıdır. Bu esas, kıyametin yakında kopacağı ve ahir zamanda bir mehdinin geleceği yönünde tarihe Allah'ın müdahalesini temsil eden karizmatik bir şahsiyetin zuhurudur.⁷²

Mehdicilik hareketi 1820'lerden günümüze kadar İslam dünyasının, Batı boyunduruğundan kurtulmak istediği zamanlarda kullandığı bir başka başkaldırı biçimi-

⁶⁸ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 151-152.

⁶⁹ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s. 168.

⁷⁰ Nasr, a.g.e., s. 171.

⁷¹ Nasr, a.g.e., s. 171.

⁷² Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 323

midir. Yine son yıllarda Nijerya ve İran gibi ülkelerde görülen bir harekettir.⁷³ II. Dünya Savaşı'ndan sonra İslam dünyasının birçok yerinde siyasal özgürlük elde edilmiştir. Bunun ardından gerçek anlamda özgürlük gelmeyince hayal kırıklığı yaşanmıştır. 1979'daki İran devriminde Ayetullah Humeyni'nin iktidara gelişi, 1979'da Mekke'deki Kâbe baskını ve Nijerya da cereyan eden olaylar İslam dünyasında Mehdcilik hareketlerinin gündeme gelmesine vesile olmuştur. Bu olaylar şunu göstermiştir: İslam dünyasında Mehdcilik anlayışı daima var olacaktır.⁷⁴

Nasr, Mehdiyeci akımı, İslam dünyasının buzdolabında beklettiği, bazı zamanlarda çıkarıp vitrine koyduğu bir hareket olarak değerlendiriyor. Mehdcilik hareketi ona göre gelecekte de devam edecektir. Çünkü Mehdcilik, devrimci karakterde bir harekettir. Yaşadığımız dünya tehlikeli bir yer olduğu sürece, İslam dünyası kendi varlığını Batı'nın saldırıları karşısında tehlikede gördüğü sürece, Mehdcilik hareketi kabaracak ve yükselecektir.⁷⁵

Sonuç olarak Nasr Mehdcilik hareketinin İslam dünyasında bugüne kadar hep var olduğunu; İslam dünyası kendi değer ve anlam dünyasını tehlikede gördüğü her zaman da var olmaya devam edeceğini düşünmektedir. Mehdi fikri geleneksel bir kavrama dayandığından, gelenekselci Nasr'ın böyle düşünmesi gayet doğaldır.

5. 2. 4. Fundamentalizm

Seyyid Hüseyin Nasr'ın da ifade ettiği gibi fundamentalistler, karışık yapılar da ve çok çeşitli akımlardır. Nasr öncelikli olarak fundamentalizm ifadesinin Müslümanlar için kullanılmasını talihsizlik olarak değerlendirmektedir. Çünkü fundamentalizm, Hıristiyanlığa ait bir kavramdır. Hıristiyan dinî çevrelerde ve özellikle de ABD'de İncil'in daha dar ve liberalist yorumcuları için kullanılır. Fundamentalizm, Hıristiyan ahlakı üzerine güçlü bir vurgu yapmakla birlikte, Protestanlığın anti-modernist biçimidir.⁷⁶ Böyle olunca bunun İslam dünyası için kullanıl-

⁷³ Nasr, a.g.e., s. 178.

⁷⁴ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 75.

⁷⁵ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 324.

⁷⁶ Nasr, a.g.e., s. 324.

ması manidardır. İslam dünyasında aşırıları olmakla birlikte; dini muhafaza etme, toplumu yeniden İslamlaştırma ve İslam medeniyetini yeniden kurma gibi hedeflerle öne çıkan bütün akımlar Batılılar tarafından fundamentalist olarak değerlendirilirler. Hatta bu ön yargıdan dolayı gelenekselcilik dahi Batı tarafından bir çeşit fundamentalizm olarak sayılmıştır.⁷⁷ Hâlbuki bu gruplardan birçoğu, şiddet içermeyen bir tarzda İslam'ı yeniden canlandırmayı planlıyorlardı.

Nasr'a göre İslami olan, savunmada kalmak olmasına rağmen, İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde (Filistin, Çeçenistan, Keşmir, Kosova, Endonezya ve Pakistan) imanlarını ve geleneksel kültürlerini savunmak için sanki çileden çıkmış şekilde şiddet içeren eylemlere başvuran kesimler vardır. Hangi nedenle olursa olsun masumlara zarar verenler, Kur'an ve sünnetin barış ve savaş öğretilerine ters düşmektedirler. Bu olaylar var olsa bile bu grupların tamamını fundamentalist olarak adlandırmak doğru olmaz.⁷⁸ Çünkü Nasr'a göre fundamentalizm bir ideolojidir. Bu sözcüğün Arapça, Türkçe ve Farsça karşılığı dahi yoktur.⁷⁹

Fundamentalist akımların kendi aralarında birliktelikleri yoktur. Temelde, Batı dünyasına karşı tepkili olan Vehhabi tepkilerle benzeşirler. Batı'ya karşı bir küçümseme, yabancı unsurlara karşı bir güvensizlik, İslam'ın bütün içsel yönlerine; tasavvuf, İslam felsefesi ve sanatı gibi Batı'nın etkisinde kalmış alanlarına karşı bir muhalefet ve kayıtsızlık güderler. Bunlar daha çok zahire yönelmişlerdir. İslam'ı bir iç temizlenme şeklinde değil de, sosyal ve hukuki normlarla yeniden inşa etme gayretindedirler.⁸⁰ Bu hareketlerin birçoğunda; İslam'ın evrensel ilkeleri olan barış, sükûn ve uyum yerine, intikamcı bir düşmanlık, kör bir şiddet hâkimdir. Birçoğu "İslam'ı, tarihindeki güzel günlerine döndüreceğiz" derken aslında onun asli tabiatını çirkinleştirmektedirler. Dinî cehd (cihad) adı altında İslam dünyasının karşı karşıya olduğu fikri problem ve saldırılara kapılarını kapatmışlardır.⁸¹

Nasr'a göre Suudi Arabistan'da çıkıp yaygınlaşan, ancak son yıllarda etkinliğini ciddi anlamda kaybeden Vehhabilik dini-siyasi bir gruptur. Vehhabiliği

⁷⁷ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 73.

⁷⁸ Nasr, a.g.e., s. 73.

⁷⁹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 327.

⁸⁰ Nasr, a.g.e., s. 95.

⁸¹ Nasr, a.g.e., s. 327.

fundamentalist hareketin en eski örneği sayabiliriz.⁸² Bir diğer önemli hareket II. Dünya Savaşı'ndan önce Mısır'da kurulmuş olup liderleri Seyyid Kutub olan İhvanü'l- Müslimin teşkilatıdır. Çeşitli siyasi olaylara ve suikastlara katıldığı iddia edilen bu grup hala Arap gençliği üzerindeki etkinliğini sürdürmektedir.⁸³

Fundamentalist akımın Türkiye ayağında, Atatürk'ün sekülerleştirme döneminin de belirgin şahsiyeti olan Said Nursi vardır. İslam'ı laiklikten korumak gayesiyle gizli bir teşkilat oluşturmuştur. Bu teşkilatın üye sayısı ciddi oranda artmış ve Türkiye'de bugün söz sahibi olan bir duruma gelmişlerdir. Kendi özel devlet kurma planları olsa bile, bu kesim siyasi hareketlilik ve şiddetten çok, eğitim yolu ile İslam inancını yeniden canlandırmaya çalışmaktadır.⁸⁴ Ancak Türkiye'de şiddete başvuran ve hilafetin yeniden kurulmasını isteyen başka aşırı fundamentalist gruplar da vardır. Hint alt kıtasında ise en önemli fundamentalist grup Mevdu'di'nin kurmuş olduğu Cemaat-i İslamî'dir. Bunların gayeleri İslam'ı yeniden diriltmektir. Ancak Cemaat-i İslamî de aktivist siyasi ve sosyal amaçlar taşır.⁸⁵ Diğer saydıklarımız yanında, Reşid Rıza'nın Selefîyesi, ondan daha siyasi ve daha devrimci olan Humeyni ve Lübnan'daki Şii hareketler ile Mısır ve Cezayir'deki İslami hareketler bu akımların en bilinenleridir.⁸⁶

Fundamentalist hareketler çok karmaşıktır. 13. yüzyıldaki püriten ve ihyacı hareketlerden, 19. ve 20. yüzyıldaki Avrupa'nın ideolojik devrimci akımlarının dil ve fikirlerinden büyük ölçüde etkilenen hareket biçimlerine kadar farklılıklar arz eder. Aralarında, İslam dünyasının sorunlarını çözmek, İslam dinini korumak ve İslam medeniyetini yeniden inşa etmek için barışçıl bir yol takip edenler olduğu gibi aşırı yöntemleri izleyenlere de rastlanmaktadır. Ancak bütün bu gruplar Batı tarafından aralarında fark gözetilmeksizin fundamentalist olarak adlandırılmışlardır.⁸⁷ Anlaşılan o ki, Nasr, barışçıl yolu takip eden köktenci hareketlere fundamentalizm sıfatını ya-

⁸² Nasr, a.g.e., s. 96.

⁸³ Nasr, a.g.e., s. 96-97.

⁸⁴ Nasr, a.g.e., s. 97.

⁸⁵ Nasr, a.g.e., s. 97

⁸⁶ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s. 178.

⁸⁷ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 73.

kıstıramamakta; ancak şiddet yöntemini izleyenler için aynı sıfatı kullanmakta bir sakınca görmemektedir.

Nasr'a göre fundamentalistler, kökten bir takım reformlar yapacağız diye geleneksel İslam'ı zayıflatıp kısırlaştırdıkları gerçeğine rağmen, Batılı araştırmacılarca güç ve etkileri abartılmıştır.⁸⁸ Cemaleddin Efgani ve İbn Abdülvehhab hakkında Batılılar tarafından çokca eser verilmesi de bize, Batı'nın bu akımlara yaklaşımı konusunda ipucu vermektedir.⁸⁹ Nasr'a göre eğer İslam dünyasının ümit ve beklentileri mezhebî ve meşrebî kavgalar nedeniyle parçalanırsa bu fundamentalist akımlar daha da güçlenerek yollarına devam edeceklerdir. Çünkü bu akımlar gerek içten gerek dıştan destek görmektedirler.⁹⁰

5. 2. 5. Modernist İslam

Batı'nın İslam dünyasına yönelik saldırıları karşısında bir savunma mekanizması olarak İslam'ın modernize edilmesi gerektiğini savunan görüşe İslam modernizmi denilmektedir. Modernistler, hadislerin sahihliğinin yeniden incelenmesinden, Kur'an'ın geleneksel tefsir biçiminin eleştirilmesine, şer'î öğretilerin dindeki yerinin tekrar ele alınmasından, felsefi, siyasi, sosyal ve iktisadi alanlarda İslam düşüncesinin Batılı fikirlere açılmasına kadar bazı yenilikleri savunmuşlardır.⁹¹

İslam dünyasındaki Modernist düşünürler önceleri karşılarında kapitalist ve liberal Batı'yı bulurken, II. Dünya Savaşı'ndan sonra Marksizm ve sosyalizm modern düşünceyi etkilemeye başlamıştır.⁹²

Nasr'a göre modernist Müslümanlar, Cemaleddin Efgani, Muhammed Abduh, Seyyid Kutub ve Ali Şeriati gibi isimlerden oluşan çok geniş bir düşünce yelpazesine sahiptir. Bunlardan bazısı Avrupa'da yaygın olan milliyetçilik duygularının İslam dünyasına girmesine çalışmıştır. Bundan da Türk, Arap ve İran milliyetçi-

⁸⁸ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 14.

⁸⁹ Nasr, a.g.e., s. 14.

⁹⁰ Nasr, a.g.e., s. 327.

⁹¹ Nasr, a.g.e., s. 327.

⁹² Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s. 173.

liği doğmuştur. Aralarında, İslam dünyasının ilk asırlardaki siyasi birliğine dönmesi gerektiğini savunanlardan, Cemalettin Afgani'yi izleyerek İslam dünyasında siyasi birliktelik temin etmek için çaba gösterenlere kadar farklı gruplar vardır.⁹³ Modernist gruptan Muhammed Abduh ise inanç konularında akla daha merkezi bir rol vermek suretiyle İslam ilahiyatını modernize etmeye çalışmıştır. Abduh, 19. ve 20. asırda etkili olmuş bir modernisttir. Hatta 20. asırda birçok Arap modernistine de öncü olmuştur.⁹⁴

Nasr'ın iddiasına göre, her on yılda bir muhteva değişikliğine uğrayan modernist İslamî grupları tam olarak anlamak ve onları kesin bir şekilde tanımlamak neredeyse imkânsızdır. İlk modernist nesil adeta sıradan bir Batılı gibi düşünen ve olaylara bu perspektiften bakan gruptur. İslam dünyasında yaşanmakta olan trajediler ve Batı'nın içerisindeki paradigmalardan zayıflamasıyla etkilerini kaybetmişlerdir. İkinci nesil modernistlere ise "ayaklar altında ezilmiş yığınlar" psikolojisi hâkimdir. Bunların etkisi İslam dünyasında hala devam etmektedir. Hatta bunların iç ve dış destekleri de sürmektedir.⁹⁵

İslam dünyasında Batı'nın bu saldırılarına karşılık mücadeleler daima devam etmiştir. Öne çıkan akımlar kimi dönemlerde daha etkin olurken kimi dönemlerde biraz geri planda kalmışlardır. 19. yüzyıl da Mehdiyetçi etki tedricen bir zayıflama sürecine girerken köktenci ve modernist hareketler daha değişik biçimlerde II. Dünya Savaşı'na kadar etkinliklerini devam ettirmişlerdir.⁹⁶

Modernist eğilimlerin Türkiye ayağında Ziya Gökalp önemli yer tutar. Nasr'a göre, Gökalp'in hedefi, İslam'ı günlük yaşamdan ayıran bir İslam sosyolojisi geliştirmektir. Yine bu akımın Hindistan'daki temsilcisi Seyyid Ahmed Han'dır. Onun hedefi de Batılı modele dayanan bir eğitim sistemi geliştirebilmektir.⁹⁷ Modernist akımın Pakistan'daki temsilcisi Muhammed İktbal'dir. Nasr'a göre İktbal, İslam dünyasının birliği için çalışmıştır. Müslümanların kendi kültürlerini yaşamaları hususun-

⁹³ Nasr, a.g.e., s. 168.

⁹⁴ Nasr, a.g.e., s. 170.

⁹⁵ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 323.

⁹⁶ Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s.172.

⁹⁷ Nasr, a.g.e., s. 170.

da bilinçlendirme gayretinde olmuştur. Ancak Avrupa felsefesinden etkilenmiş, geleneksel İslam düşüncesine uymayan birçok görüş ileri sürmüştür.⁹⁸

Bir başka akım, sekülerleşmiş ya da sekülerleşmeye devam eden, İslam dünyasındaki seküler güçleri temsil eden ve bu yüzden de “modernist Müslüman” diye telakki edilemeyecek olanlardan müteşekkildir. Bunlar İslam ile Batı solculuğu arasında sentez yapmaya çalışarak sol ideolojilerin birçok unsurunu Kur’an ve sünnet ifadeleri diye İslam dünyasına sokmaya, hatta İslam düşüncesini sol bir ideoloji diye yeniden şekillendirmeye çalışmışlardır.

5. 2. 6. Gelenekselcilik

Tezimizin önceki bölümlerinde müstakil olarak incelediğimiz bu konuda fazla detaya girmeden akımlar bağlamında bazı şeyleri ifade etmek gerekir. Bu grup, geçmişte pek görülmeyen bir tarzda entelektüel, toplumsal ve sanatsal alanlarda kendini göstermeye çalışmıştır. Gerek Müslümanların konuştuğu dillerde gerek Batı dillerinde, Batı düşüncesine ve etkisine karşı çok ciddi eserler vermişlerdir. Cevaplarını fikhî mülahazalarla değil, fikri bir perspektife dayandırmışlardır. Önce Batıyı tanımışlardır. Daha sonra da geleneksel bilgiyi yeniden yaşama düzeyine dönürme çabası içine girmişlerdir.⁹⁹ Geleneksel İslam düşüncesinin geçerliliğini asla yitirmediğini, Müslümanların bütün sorunlarına cevap verebilecek durumda olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Ayrıca dünyanın geldiği son noktada Batı’nın içinden çıkamadığı problemlere de geleneksel İslam’ın çözüm sunabileceğini iddia etmişlerdir.

Nasr’ın iddiası şudur: Hem İslam dünyasının hem de global tarihin bu en karışık dönemini kaplayan toz bulutu çöktükten sonra, gerek İslam dünyasında gerekse bütün dünyada son sözü söyleyecek olan geleneksel İslam olacaktır.¹⁰⁰ Gelecekte en temel problem İslam adına konuşma iddiasında bulunan güçlerin İslam’ı içeriden yıkması olacaktır. İşte gerek modern Batı ve onunla mücadele, gerek İslam dünya-

⁹⁸ Nasr, a.g.e., s. 170.

⁹⁹ Nasr, *Genç Müslüman’a Modern Dünya Rehberi*, s. 182.

¹⁰⁰ Nasr, *İslam’ın Kalbi*, s. 75.

sındaki modernist akımlar ve onlarla mücadele, gelenekselci akımın daima sürdüreceği bir vazife olacaktır.¹⁰¹

Batı'nın İslam'a ve Müslümanlara yönelik saldırılarının sonucunda İslam dünyasının birçok bölgesinde siyasi ve dini tepkiler ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında radikal ve sertlik yanlısı olanlar olduğu gibi reformist ve gelenekselci olanlar da bulunmaktadır. Hepsinin ortak gayesi İslam'ın Batı karşısındaki gerileyişine bir son vermek, İslam'ın siyasi birliğini temin etmek ve şeriatı yeniden ihya etmektir.

Nasr'a göre: "İslam'ın büyük mirası olan geleneğini yeteri kadar tanımayan genç kuşağın şunu iyi bilmesi lazımdır. Kelam olsun, irfan olsun, felsefe veya fıkıh olsun hepsi de Allah'ın hikmetini anlamak isteyen, Kur'an ve sünnete bağlı olan inançlı, dindar insanlarca geliştirilmiş çeşitli düşünce okullarıdır. İslam, Batı'nın bugünkü saldırılarına cevap vermek için bu birikime sahiptir. Ayrıca İslam, Batı'nın içerisinde boğulduğu bilim felsefesi, epistemoloji, ahlak bilimi, dil felsefesi, özgür irade, determinizm, nedensellik, evrimcilik ve indirgemecilik gibi sorunlarına kalıcı çözümler sunabilecek bir medeniyettir".¹⁰²

İslam dünyasında son yıllarda ciddi fikri çalışmalar ve sorgulamalar yapılmaktadır. İslam düşünürleri Batı düşüncesini eleştirmekle kalmamakta, özeleştiride de bulunmaktadırlar. Son yıllarda ABD öncülüğünde Batı'nın İslam dünyasına yaptıklarına ve bunun geride bıraktığı izlere bakılınca Batı'nın İslam dünyasına vereceği olumlu bir şeyinin kalmadığı, hatta İslam dünyasında Batı'nın kurtuluşunu gerçekleştirebilecek bir zenginliğin var olduğu görülmektedir.¹⁰³ Bundan dolayı Müslüman modernistler artık Batı'dan ümitlerini kesmeye başlamışlardır. Modern okumuş sınıflar Batı'dan ümitlerini kesince yeniden bir benlik arayışı içine girmişlerdir.¹⁰⁴

Hatta evrenimizde Batı'nın pervasızca tavrı çevre felaketlerini getirince, çağdaş İslam düşüncesi çevre problemleri hususunda alternatif teknoloji ve enerji kullanımını biçimleri üzerinde kafa yormaktadır. Yine eğitim sistemimiz de ele alınması gereken önemli konulardan birisidir. Batı'nın öngördüğü eğitimin; Hıristiyanlık propagandası, hümanizm ve daha sonra da sekülerizme dayandığını anlayan İslam eği-

¹⁰¹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 338.

¹⁰² Nasr, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, s. 121.

¹⁰³ Nasr, a.g.e., s. 180.

¹⁰⁴ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 161.

timcileri alternatif bir eğitim sistemi geliştirmeyi düşünmüş ve bu çerçevede 1977’de Mekke’de ilk Dünya İslam Eğitim Konferansı’nı gerçekleştirmişlerdir.¹⁰⁵ Artık eğitim sistemimizi de Batı’dan almak yerine kendi eğitim sistemimizle, kendi değerlerimizi yaşayan ve savunan bir neslin yetişmesi imkânı doğmuş olacaktır. Zaten Nasr’ın temelini attığı ve daha sonra da hızla geliştirilen “bilginin İslamileştirilmesi” projesi bunun bir parçasıdır.

¹⁰⁵ Nasr, *Genç Müslüman’a Modern Dünya Rehberi*, s. 183.

SONUÇ

Seyyid Hüseyin Nasr yaklaşık kırk yıldır sürdürdüğü akademisyenliği boyunca muazzam bilgi birikimini kullanarak İslamiyet’le ilgili neredeyse her konuda kalem oynatmış bir bilim adamıdır. Felsefe, sûfizm, bilim, müzik, sanat, mimari, ibadetler, diyalog, karşılaştırmalı dinler tarihi, mezhepler, fikir ve siyaset ekolleri gibi çok çeşitli alanlar üzerinde yazıları bulunmaktadır. Nasr akademik çevrelerde gelenekselci (tradisyonalist) görüşün savunucusu olarak tanınır. Eserlerinin büyük bölümünü gelenek konusuna ayırmıştır.

Giriş bölümünde ana hatlarıyla değindiğimiz ve Nasr’ın da kendisini nispet ettiği gelenekselcilik, Guênon’un öncülüğünde oluşmuş bir akımdır. Batılı insanın dinden uzaklaşmasından sonra, başka bir isim altında insanlığı dine, dini değerlere çağırarak gayesi taşımışlardır. Ancak gelenekselciler, insanları belirli bir dine ya da mezhebe çağırarak yerine, adına “gelenek” dedikleri ortak ilahi değerlere çağırmışlardır. Bu değerlere göre; insanın inançlı olması ve hayatının her anında bu inanç çerçevesinde hareket etmesi yeterli görülmektedir. Kendilerini Hıristiyan, Protestan, Müslüman ya da Hanefî şeklinde ifade etmek yerine, daha üst bir kimlikle, Allah hakkında ortak inanca sahip olan, tüm peygamberleri tek bir zincirin farklı halkaları şeklinde aynı vahyi insanlara ulaştıran elçiler olarak gören bir düşünce sistemidir. Geleneksel ekolü şu temel özelliklerinden dolayı diğer felsefi düşüncelerden ayırmak gerekir: Özü itibarıyla dinî olması, bilgi ve kurtuluş arasında doğrudan bir alaka olduğunu iddia etmesi ve moderne alternatif olacak bir kültür potansiyeline sahip olması.

Nasr’a göre, dünyada dinin konuşulmasının ve savunulmasının gericilik olarak değerlendirildiği ve buna fundamentalizm denildiği şu dönemde, dini bir başka isim altında ve fikir sahasında savunanlar gelenekselcilerdir. İnsanlığın dinden uzaklaştığı bu dönemde, belli bir mezhebi veya belli bir dini değil de, Hz. Adem’den Hz. Muhammed’e kadarki süreçte bütün insanlığa gönderilen batinî gerçeği savundukları için gelenekselciler önemlidirler. Ayrıca, diğer akımların aksine, dini dar bir çerçevede değil de, dinin hâkim olduğu alan ile birlikte; bilgi, ahlak, siyaset, sosyal düzen, sanat, hatta Kur’an tecvidinden çanak çömlekçiliğe kadar her alanda savundukları

için önemlidirler. Batı'nın, özgür irade, determinizm, nedensellik, evrimcilik türünden modern görüşlerine fikrî cevapları gelenekselciler vermişlerdir. Yine gelenekselcilik, Nasr'a göre, dindarların asimile olmasını ve dinden uzaklaşmasını önlediği için önemlidir. Bu akım yeni olana karşı değildir. Yeni söylemlerle insanlığın vahiyden koparılmasına karşıdır. Gelenekselciler Batı dillerini iyi bildiklerinden dolayı bu dillerde eserler vermiş ve İslam'ın Batı'ya tanıtılmasına katkıda bulunmuşlardır.

Nasr'ın eserlerinde temel olarak iki amaç öne çıkar. Bunlardan ilki, İslâm'ı doğru ve ilk elden kaynaklara dayanarak anlatması, diğeri ise farklı din ve inançlar arasında mukayeseler yaparak medeniyetler arası paralellikleri ortaya çıkartmasıdır. Her iki yaklaşım da esasta, İslâm'ı daha yakından tanımayı sağlamakta ve İslamî değerlerin, "insanlığın ortak mirası" olan diğer din ve inanç değerleriyle benzerlikler taşıdığını vurgulamaktadır.

Nasr'a göre İslam, beşeriyet tarihindeki en büyük ve en son vahiydir. Yani tüm vahiylerin hülâsasıdır. İslam aynı zamanda, her vahiy döneminin başında bulunan ve her dinin temel çekirdeğini temsil eden "ana gerçeğe" dönüş demektir. İslam evrensel olarak insanın fitratındaki dinin adıdır. Yani İslam, kendi evrenselliği ile birlikte din fenomenini bütün olarak temsil ve tezahür ettiren bir dindir. Önemli gelenekselci isimlerin İslam'ı seçmelerinin temelinde bu fikir vardır. Nasr, "dinlerin aşkın birliği" fikrini Kur'an ayetlerini delil göstererek savunur. "Her kavme peygamber yollanmıştır ve biz Allah'ın peygamberleri arasında fark görmeyiz" mealindeki ayetlerin, dinlerin aşkın birliğini ifade ettiğini iddia eder. Ona göre bütün semavî dinler Allah'tandır. Ancak dünya üzerindeki tezahürleri açısından gönderildikleri insanlara ve coğrafyaya göre beşerî boyutta farklılaşırlar.

Nasr'ın siyasi bir hayatı asla olmamıştır. Ancak bir gelenekselci olarak eserlerinde siyaset üzerine çeşitli görüşler serdetmiştir. Nasr'a göre İslam'da siyasi idarenin isminin hilafet, imamet ya da demokrasi olması önemli değildir. Önemli olan siyasetin dinden bağımsız olmamasıdır. Çünkü İslam öğretileri, peygamber modeline rucu ederek toplum idaresinin Kur'an'dan çıkarılan dinî prensiplerle ilişkilendirilmesini öngörür.

Nasr'a göre, bu idealin aksine günümüzde İslam dünyası kendi siyasi dinamiklerini kaybetmiş ve Batı menşeli yönetim biçimlerini tercih eder hale gelmiştir. İslam dünyasındaki iç siyasi kavgaların özünde bu neden yatar. İslam'ın siyasi hari-

tası; diktatörlüklerden solcu yönetim biçimlerine kadar İslam'la ilgisiz şekiller arz eden bir çeşitliliğe sahiptir.

Nasr'ın, modernizmi ve Müslüman modernistleri eleştirisini dikkate değer bulmaktayız. Ona göre modernizm, dünya tarihinde görülen en fanatik, dogmatik ve aşırı ideolojidir. Asla çağdaşlık, yenilenme ve tabiatın yeniden keşfi değildir. Modernizm insanlığı umutsuzluğa düşüren, aldatan ve sahte mutluluklar yaşatan bir akımdır. İnsanı kutsaldan uzaklaştırıp sekülerleştiren bir harekettir. Nasr'a göre, modernizmin en çılgın örneği ise, yıllardır insanların kafasını bulandırmasına rağmen halâ iddiasının biyolojik bir ispatı yapılamamış olan Darwinizmdir.

Nasr'a göre, Müslüman modernistlerin Batı'ya ait değerleri kendileri için kur-tuluş reçetesi görmeleri büyük bir zafiyettir. Müslüman modernistler, modernizm yüzünden kafa karışıklığı yaşayan müslümanları dine ve Allah'a götürecek doğru dürüst bir çözümü henüz üretememişlerdir. Halbuki modernistlerin görevi; şeriatın insanlığa sunduğu değerleri çözümleyip Müslümanlara daha rahat bir dünya sunabilmek olmalıdır. Oysa Nasr'a göre bu kişiler İslam'ı iyi bilmezler. Onlara göre İslam, Batılıların kendilerine öğrettiği İslam'dır. Bunun için evrimciliği, sosyalizmi ve benzeri akımları İslam dünyasına sokmaya ve onları İslami bir değermiş gibi savunmaya çalışmışlardır. Nasr Müslüman modernistleri Batı karşısında köle gibi edilgen olmakla ve Batı'yı örnek almak için ruhlarını dahi satmakla suçlar. Nasr, Müslüman modernistlerin eserlerinde, Batı'dan alınan fikirlerin, İslam'a yamanmasından başka bir şey olmadığını iddia eder. Düşünce yapılarının dahi bozulduğunu ve Darwinizm'i "İslam'da var" diye savunabilecek kadar ileri gittiklerini belirtir.

İranlı olan ve Şii bir ailede yetişen Nasr, çocukluk, gençlik ve ilk yetişkinlik yıllarında İmamiyye Şiası'na mensuptu. Ancak bugün Nasr'ın herhangi bir mezhebe bağlı olduğunu söyleyemiyoruz. Nasr için Şiilik, bir mezhep olmaktan öte bir kimliktir. Çünkü Nasr'ın fikirleri, Şiiliği aşan, daha evrensel, hatta farklı dini anlayışlara sahip insanların ilgilerini çekebilecek niteliktedir. Kanaatimizce Nasr için mezhep, belki dinin pratiğe yönelik konularında önemli olabilir. Ancak siyasal ve toplumsal boyuta geldiğinde, Nasr'ı bir mezhebin mensubu şeklinde ifade edemeyiz.

Seyyid Hüseyin Nasr'ın "dinler arası diyalog" ve "dinlerin aşkın birliği" üzerine düşünceleri ülkemizde ve dünyada çok ön plana çıkmasına rağmen, çalışmamızda konu ettiğimiz İslam mezhepleri, fikir ve siyaset ekolleri üzerine serdettiği düşün-

celeri pek fazla bilinmemektedir. Nasr, Sünnilik ve Şiiliği İslam'ın farklı iki yorumu olarak görür. Şiiliğin dört ana mezhebe eklenmemesini anlamsız bulur. Oryantalistlerin Şiiliği, Katolik Hıristiyanlığa karşı sonradan oluşmuş Protestan muhalefet hareketine benzetmelerini çok yanlış bulan Nasr, bu teorinin İslam birliğini engellemek için maksatlı olarak üretildiğini düşünmektedir. Bilakis Şiilik Hz. Peygamber döneminden beri var olan ortodoks İslam mezheplerindedir. Şiilik sonradan ortaya çıkmış bir fırka değildir.

Nasr'a göre, itikadî gibi görünen Sünni-Şii ayrılığı aslında siyasi içeriklidir. Günümüzdeki Sünni-Şii kavgasının itikadî konular yerine siyasi konular üzerinde cereyan etmesi, aslında ihtilafın dış güçler tarafından körüklendiğinin bir belirtisidir. Gerek Sünni tarafta gerek Şii tarafta, öne çıkan akımların ortak bir siyasi söylemlerinin olmaması ve birbirlerini küfürle itham etmeleri bunun örneğidir. Nasr'a göre, bu anlamda Vehhabiler, Cemaat-i İslamî ve İhvan-ı Müslimin gibi akımlar dış güçler tarafında desteklenmektedir.

Ancak Nasr, mezhepler ve ekoller arası ihtilaf ve kavgaları asgariye indirecek ve onları birliğe doğru sürükleyecek ufuk açıcı teklifler sunmaktan geri kalmaz. Ona göre, bu yolda atılacak ilk adım, her kesimin İslamiyet'le ilgili yorumlarını biraz daha genişletmesidir. Kelime-i şehâdeti zikreden, Kur'an'ın Allah'ın kitabı olduğuna inanan, namaz kılan, oruç ve hac gibi İslamî ibadetleri inkâr etmeyen herkesi Müslüman olarak kabul etmek gerekir. Nasr, İslam'ın ilk yüzyılından itibaren bugünkü ihtilafli meselelerin sürekli tartışıldığını ve bunlar üzerinde kavga edildiğini; buna rağmen, İslamiyet'in, içerisinde çeşitli öğelerin kaynaştığı bir uygarlık halinde bugüne değin varlığını sürdürmeyi başardığını ifade eder. Öyleyse tek bir doğru yaratma fikri hiçbir netice vermemiştir. Zaten bunun imkânı da yoktur. Hiçbir zaman bir Şii'yi Hanefi ya da Maliki yapamayız. Müslüman'a düşen görev, kelime-i şehâdete dayanan tevhit anlayışını yeteri kadar genişletmek ve hiç kimseyi akide ve öğretiler doğrultusunda dışlamamaktır. Böyle bir temel düşünce ile çevre duvarları biraz daha genişletilmelidir. Zaten bu çevre duvarları dine değil kültürel esaslara dayanan engellerdir. Müslüman, İslam kardeşliği idealine yönelik entelektüel değerlendirmeleri genişletmek, birlik ve kardeşlik duygusunu çevresine aşılacak zorundadır.

18. yüzyıldan sonra ortaya çıkan milliyetçilik anlayışı Batılı egemen güçler tarafından İslam ümmetini bölmek, birlik idealini bitirmek üzere malzeme olarak

kullanılmaktadır. Bunun başarılması için ise, mezhepler, meşrepler, siyasi ve fikri farklılıklar ayırıcı unsurlar olarak körüklenmektedir. Sorunun çözümü ise, insanların kendilerini asabiyete götürecek milliyetçilik duygusundan ve bağınazlığa götürecek mezhep anlayışından uzak tutmalarıdır. Bu konuda sorumlu olan aydınların, mütefekkirlerin, siyasi ve dini liderlerin İslam dünyasını kucaklayacak kadar âlicenap ve şefkatli, yani bağınaz olmayan söylemlere yer vermeleri gerekmektedir.

Seyyid Hüseyin Nasr, tasavvufu bütünleştirme ve bağlanmanın, İslam'ın amacı olan derunî birliğe dönüşümün sebebi olarak görür. Tasavvuf, İslam'ın yayılmasında, ahlaki hayatın muhafaza edilmesinde ve saflaşmasında, sanatların oluşmasında ve İslam toplumuna marifetullahın açıklanmasında hayati bir işlev görmüştür. Kendisini de bir sûfi olarak niteleyen Nasr, tasavvufu İslam'ın kalbi, dinî hayatın ana merkezi ve tüm Müslümanların ortak değeri olarak görür.

Seyyid Hüseyin Nasr'a göre tarikatların İslam tarihinde önemli bir yeri vardır. Çünkü tarikatlar asırlar boyu Hz Peygamber'in yolunu izlemeyi, İslam akaidinin batinî yönünü anlamayı ve en yüksek anlamda tevhit düşüncesini yaşamayı ve yaşatmayı düstur edinmiş oluşumlardır. Tarikatlar, Şiilik ve Sünniliği birleştirme, İslam'ın diğer dinlerle karşılaşmasında bir iletişim köprüsü kurma, İslam'ı düşünsel sahada savunma gibi önemli adımlara öncü olmuşlardır. İslam'ın canlanması, yeniden dirilişi, yayılması ve siyasi bağımsızlığını kazanması konusunda da en büyük görevi tarikatlar yapmışlardır.

Vehhabiliğin, Batı'nın İslam dünyası üzerindeki etkisine bir tepki olarak doğduğunu ileri süren Nasr, bu dinî oluşumu, bilime, felsefeye ve sanata karşı olan köktenci bir akım olarak değerlendirir.

Mehdiyeci akımları ise İslam dünyasının buzdolabında beklettiği ve bazı zamanlarda çıkarıp vitrine koyduğu hareketler olarak değerlendirir. Mehdicilik hareketleri ona göre devrimci karakterde bir harekettir. İslam dünyası kendi varlığını Batı'nın saldırıları karşısında tehlikede gördüğü sürece, mehdicilik hareketleri kabarcak ve yükselecektir.

Nasr, fundamentalizm ifadesinin Müslümanlar için kullanılmasını talihsizlik olarak değerlendirir. Çünkü fundamentalizm, Hıristiyanlığa ait bir kavramdır. Hıristiyan dinî çevrelerde İncil'in dar yorumcuları ve Protestanlığın anti-modernist biçimini isimlendirmek için kullanılmıştır. Böyle olunca bu terimin İslam dünyası için

kullanılması manidardır. Ancak İslam dünyasında, kuşkusuz aşırıları da olmakla birlikte; dini muhafaza etme, toplumu yeniden İslamlaştırma ve İslam medeniyetini yeniden kurma gibi hedeflerle faaliyet yürüten bütün akımlar Batılılarca fundamentalist sıfatıyla etiketlenirler. Nasr'a göre, karışık yapılarda ve çeşitlilikte olan fundamentalist hareketlerin kimisi aşırılık ve sertlikten yana olurken kimisi de şiddet içermeyen bir tarzda İslam'ı canlandırmaya çalışmaktadır.

Nasr'ın, Müslümanlar arasındaki kavgaların izalesi ve İslam birliği ideali üzerine fikirleri olmasına rağmen, çeşitli Müslüman ülkelerde ciddi bir taraftar kitlesi bulunan İhvan-ı Müslimin ile Cemaat-i İslamî teşkilatlarını, ayrıca Said Nursi'yi ve İran İslam devriminin lideri Humeyni'yi fundamentalist olarak ifade etmesi, tutarlı tespitler olarak gözükmemektedir.

Seyyid Hüseyin Nasr'ın dinler arası diyalog konusu çerçevesinde son zamanlarda ülkemizde de çokça konuşulan “necat ve kurtuluşun çokluğu” türünden düşüncelere getirdiği yorumlar ilgi çekicidir. O *İslam'ın Kalbi* adlı eserinde, yeni bir mümin, kafir tanımlaması yapar. Nasr'a göre, her kim tek tanrıya inanır ve onu tasdik ederse, bir inanandır ya da mü'mindir. Her kim de inanmazsa, bu kişinin hangi mezhepten, hangi dinden olduğuna bakılmaksızın bu kişi inanmayandır ya da kâfirdir. Burada Hz. Muhammed'e bir peygamber olarak iman edilmesi mümin olmanın bir şartı görülmemektedir. Zaten tek tanrı çok peygamber ya da hakikatin birliği ve vahiylerin çokluğu gibi kavramsal yaklaşımlar aynı şeyi ifade etmektedir.

Nasr'ın bu son görüşleri ışığında, onun, yukarıda da ifade ettiğimiz, şer'i siyaset savunusunda önemli ölçüde yumuşama ve esnekliğe gittiğini, belki de bir değişim geçirdiğini sanıyoruz. Bu husus, ileri bir çalışmayla tespit edilmeye değer bir konudur.

Yaptığımız çalışmada Seyyid Hüseyin Nasr'ın görüşleri ışığında şu hususu tespit ettik: İslam dünyasının geçmişte ve gelinen bugünkü durumunda en büyük açmazı, Batı tarafından kendisine aşılana milliyetçilik ve mezhepçilik gayretiyle kendi kendisiyle uğraşmasıdır. Bu gayret, Müslümanların dışa açılmasına, büyük ülkeler peşinde koşmasına ve dini tebliğ görevini yapmasına mani olmaktadır. Hatta son zamanlarda çok daha mahalli milliyetçilik duygularının körüklenmesi ile İslam dünyasının iyice bölünmesi ve kendi kabuğuna çekilmesi planlanmaktadır. Ancak Nasr'ın da ifade ettiği gibi, Müslüman fikir ve siyaset adamları, ortak dinî değerleri

yazar, konuşur ve bunun üzerinden siyaset üretirlerse bu kötü gidişat tam tersine dönebilir. Yani Müslümanlar kendi içlerindeki mezhebî ve meşrebî ayrılıkları bir kenara bırakıp insanlığın kurtuluşuna vesile olma gayreti içerisine girebilirler. Nasr, İslam âleminin *darü'l- İslam* diye bir idealinin olduğunu ve buna ulaşılmasının şart olduğunu vurgular. İslam birliğini sağlayan motiflerin de; Kur'an, sünnet, şeriat, sûfi tarikatlar ve İslam sanatı ile edebiyatı olduğunu iddia eder.

Modernizmin ve benzeri bozuk akımların insanlığı seküler bir yaşantıya sürüklemesinden dolayı bugün Batı insanı, çıkış noktası ve hidayete ulaştıracak bir kapı aramaktadır. Hidayet kapısı bu insanlara acilen açılmalıdır. Nasr, ömrü boyunca bu gaye ile yazdığını ve çalıştığını ifade edip, bu hedefi gerçekleştirecek başka tebliğcilere, eğitimcilere ve siyasetçilere ihtiyaç duyulduğunu dile getirir.

KAYNAKÇA

- Alderson**, A. D, *The Concise Oxford Turkish Dictionary*, çev.: Fahir İz, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1995.
- Armağan**, Mustafa, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- _____, “Heidegger, Nasr ve Hodgson: Gelenekle Yeniden Yüzleşme”, *Muhafazakar Düşünce*, 1/3 (2005), 29-33.
- Aslan**, Adnan, *Dinler ve Hakikat*, İstanbul: İsam Yayınları, 2006.
- _____, “Geleneksel Ekol’ün Gelenek Anlayışı: Sophia Perennis”, *İslâmiyât*, 10/3, (2007), 33-52.
- Başer**, Vehbi, “Modernizm ve Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi”, *İslâmiyât*, 4/4 (2001), 59-81.
- Bostancı**, Naci, “Siyaset ve Gelenek”, *Muhafazakar Düşünce*, 1/3 (2005), 127-131.
- Burckhardt**, Titus, *Aklın Aynası*, çev.: Volkan Ersoy, İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Burke**, Edmund, “Gelenekselcilik”, çev.: Bilal Canatan, *Muhafazakar Düşünce*, 1/3 (2005), 11-27.
- Çınar**, Aliye, “Din Ahlak ve Gelenek”, *Muhafazakar Düşünce*, 1/3 (2005), 73-88.
- Eaton**, Gai, *İslam ve İnsanlığın Kaderi*, çev.: İhsan Durdu, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.
- Eliaçık**, İhsan, *Devrimci İslam: Değişim Yazıları*, İstanbul: Şafak Kitabevi, 1996.
- Guenoun**, Rene, *Doğu ve Batı*, çev.: Fahrettin Arslan, İstanbul: Ağaç Yayınları, 1991.
- _____, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev.: Nabi Avcı, İstanbul: Ağaç Yayınları, 1991.
- _____, *Doğu Düşüncesi*, çev.: L. Fevzi Topaçoğlu, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- _____, *İslam Maneviyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, çev.: Mahmut Kanık, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- _____, *Kadim Bilimler ve Bazı Modern Yanılgılar*, L. Fevzi Topaçoğlu, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.

- _____, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, çev.: Mahmut Kanık, İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Güler**, İlhami, “Tarih ve Tarih Dışı Arasında Gelenek”, *Muhafazakar Düşünce*, 1/3 (2005), 122-126.
- Kahn**, İbrahim, “Seyyid Hüseyin Nasr İle İş Ahlakı, İktisadi Faaliyet ve Ekonomi Din İlişkileri Üzerine”, *İslami Araştırmalar*, 18/4, (2005), 485-490.
- Legenhausen**, Hajj Muhammad, “Why I Am Not A Traditionalist”, www.religioscope.com/pdf/esotrad/legenhausen.pdf, 2002, 1-23, (27/10/2008).
- Lewis**, Edwin Hahn, **Auxier**, Randall E., **Stone**, Lucian W. (editörler), *The Philosophia of Seyyed Hossein Nasr*, Chicago, 2002.
- Lings**, Martin, *On Birinci Saat: Modern Dünyanın Bunalımı*, çev.: Ufuk Uyan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- _____, *Antik İnançlar Modern Hurafeler*, çev.: Enes Harman, Ufuk Uyan, İstanbul: Ağaç Yayınları, 1998.
- Nasr**, Seyyid Hüseyin, *Genç Müslüman'a Modern Dünya Rehberi*, çev.: Şehabettin Yalçın, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- _____, *İslam İdealler ve Gerçekler*, , çev.: Ahmet Özel, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- _____, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, çev.: Ali Ünal, İstanbul: İnsan Yayınları, 1975.
- _____, *Tasavvufi Makaleler*, çev.: Sadık Kılıç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- _____, *İslam'ın Kalbi*, çev.: Ahmet Demirhan, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002.
- _____, *Bilgi ve Kutsal*, , çev.: Yusuf Yazar, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- _____, *Tabiat Düzeni ve Din*, çev.: Latif Boyacı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- _____, *Ebedi Hikmetin Peşinde*, çeviren ve yayına haz.: Harun Tan, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- _____, *Söyleşiler*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- _____, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, çev.: Fatih Tatlılıoğlu, İstanbul: İnsan Yayınları, 1981.
- _____, *İnsan ve Tabiat*, çev.: Nabi Avcı, İstanbul: Yeryüzü Yayınları, t.y..

- _____, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, çev.: Ahmet Demirhan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.
- _____, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, çev.: Şehabettin Yalçın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- _____, *Makaleler I*, çev.: Şehabettin Yalçın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- _____, *Makaleler II*, çev.: Şehabettin Yalçın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- _____, *Üç Müslüman Bilge*, çev.: Ali Ünal, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- _____, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, çev.: Savaş Şafak Barkçın, Hüsamettin Arslan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1987.
- _____, “İnsanın Evren İçerisindeki Yeri ve Zahiri Değişim”, çev.: Sadık Kılıç, *EKEV Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/1 (1997), 95-105.
- _____, “Çağımızda İslami Çerçevde Çöküş, Sapma ve Rönesans”, çev.: Özlem Ertuğ, *İslami Sosyal İlimler Dergisi*, 1/1 (1993), 74-82.
- _____, “Kulluk Edilecek, Sevilecek ve Bilinecek Hakikat: Allah”, çev.: Ali Çaksu, *Divan İlmi Araştırmalar Dergisi*, (2001), 1-22.
- _____, “İslam ve Modern Bilim”, çev.: H. B. Boynukara, *İlim ve Sanat Dergisi*, (1985), 11-19.
- _____, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev.: N. Şişman, İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- _____, *Kutsalın Peşinde Geleniğin Işığında Modern Dünya*, çev.: Süleyman Erol Gündüz, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- _____, *Batı Felsefeleri ve İslam*, çev.: Selahattin Ayaz, İstanbul: Bir Yayıncılık, 1985.
- _____, *Molla Sadra ve İlahi Hikmet*, çev.: Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- _____, *Yol Şiirleri*, çev.: Nurullah Koltaş, İstanbul: Bir Yayıncılık, 1985.
- _____, *İslam ve İlim: İslam Medeniyetinde Akli İlimlerin Tarihi ve Esasları*, çev.: İlhan Kutluer, İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.
- Northbourne**, Lord, *Modern Dünyada Din*, çev.: Ş. Yalçın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

- Paçacı**, Mehmet, “Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem”, *İslâmiyât*, 4/4 (2001), 91-110.
- Schoun**, Frithjof, *İslam ve Ezeli Hikmet*, çev.: Şehabettin Yalçın, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- _____, *Varlık Bilgi ve Din*, çev.: Şehabettin Yalçın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- _____, *Dinlerin Aşkın Birliği*, çev.: Yavuz Keskin, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1992.
- Sedwick**, Mark, “Against Modernity: Western Traditionalism and Islam”, *International Institute for The Study of Islam in the Modern World*, (2001), 10-11.
- Vural**, Mehmet, “İslam Düşüncesinde Gelenek ve Gelenekçilik Seyyid Hüseyin Nasr’ın Gelenek Anlayışı”, *İslâmiyât*, 10/3, (2007), 53-68.
- Watt**, W. Montgomery, *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev.: Turan Koç, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Yılmaz**, Hüseyin, *Dinler Tarihinde Tradisyonel Perspektif: Ezeli Hikmet ve Dinler*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- _____, “Gelenek, Gelenekçilik ve Gelenekselcilik”, *Muhafazakar Düşünce*, 1/3 (2005), 39-53.
- _____, “Gelenekçi Vahiy Anlayışı ve İslam Vahyi”, *İslâmiyât*, 7/1 (2004), 97-112.
- _____, “Gelenekselcilik, Dinler ve Diyalog”, *İslâmiyât*, 5/3 (2002), 99-109.
- _____, “Gelenekselcilerin Modernlik Yorumu: Niceliğin Egemenliği”, *İslâmiyât*, 7/4 (2004), 95-109.