

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

SEYYİD HÜSEYİN NASR'A GÖRE GELENEK VE MODERNLİK

(Yüksek Lisans Tezi)

Tez Yazarı:

Erol SUNGUR

Tez Danışmanı:

Doç. Dr. Ali AKDOĞAN

RİZE 2010

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

SEYYİD HÜSEYİN NASR'A GÖRE GELENEK VE MODERNLİK

(Yüksek Lisans Tezi)

Tez Yazarı:

Erol SUNGUR

Tez Danışmanı:

Doç. Dr. Ali AKDOĞAN

Tez Savunma Tarihi

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmza

Başkan : Doç. Dr. Ali AKDOĞAN

Üye : Doç. Dr. Yavuz KÖKTAŞ

Üye : Yrd. Doç. Dr. M. Süheyl ÜNAL

Enstitü Müdürü

Doç. Dr. Salih Sabri YAVUZ

/ / 2010

Onay Tarihi

RİZE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu tezi bilimsel metotlara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak hazırlayıp sunduğumu, tezde bana ait olmayan tüm bilgi, düşünce ve sonuçları belirttiğimi ve kaynağını gösterdiğimi beyan ederim.

26 / 01/ 2010

İmzası

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Erol SUNGUR

ÖNSÖZ

XVII. ve XVIII. yüzyıllarda, Batı’da meydana gelen ve tüm dünyayı etkisi altına alan modernizm, bilimsel devrim ve hümanizm gibi etkenler, yalnızca Batı’nın değil, tüm dünyanın dinî, kültürel ve sosyal hayatında değişmelere neden olmuştur. Bu değişim sürecinde tartışmalar, akıl-bilim, din-bilim, kutsal-profan, gelenek-modern gibi pek çok değişik kavram çifti etrafında yoğunlaşmıştır.

Özellikle, bilimin etkisiyle sanayi devrimi sürecini hızlandıran ve dünyaya yeni teknolojiler sunan; ekonomik olarak belli bir refah seviyesini yakalayan modern insanlık, bu sürecin gecikmesinin nedeninin, din ve gelenek eksenli olduğu kanaatini taşımaya başlamıştır. Geri kalmışlığın ve akıl dışılığın sembolü olarak din ve gelenek; gelişmişliğin ve aklî ilerlemenin sembolü olarak da bilim ve modernlik düşüncesi ağır basmıştır.

İşte bu çalışmamızda, Seyyid Hüseyin Nasr’ın gelenek ve modernlik anlayışını ve bunun tezâhürlerinin etkisinin nasıl olduğunu ortaya koymaya çalıştık.

Tezimiz, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, Seyyid Hüseyin Nasr’ın hayatına ve eserlerine kısaca değindik. “Nasr’a Göre Geleneksel Okul” başlığı altında da mensubu olduğu “Geleneksel Okul”la alâkalı, onun gözünden genel bir bilgi verdik.

Birinci bölümde, Nasr açısından gelenek ve modernlik kavramlarını, gelenek ve onu oluşturan unsurları ve gelenekle yakından ilgili, olumlu ya da olumsuz bazı akımları sunmaya çalıştık.

İkinci bölümde, geleneksel perspektiften Nasr’ın geleneksel ve modern insan, kâinat ve bilim anlayışlarını ve bunların kendi aralarındaki karşılaştırmalarını ele aldık.

Üçüncü bölümde, Nasr'ın geleneksellik ve modernlik açısından bazı toplumsal kurumlara bakış açısını vermeye çalıştık. Bunlardan; aile, eğitim, iktisat, sanat ve siyaset gibi genel olanları seçtik.

Tezimin bu aşamaya gelmesinde, hiçbir yardımı esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Ali AKDOĞAN'a teşekkür ediyorum. Tezimin hazırlık aşamasında olumlu eleştirileriyle bana yeni bakış açıları sunan Yrd. Doç. Dr. M. Süheyl ÜNAL'a ve diğer hocalarıma da teşekkür ediyorum. Ayrıca, bir yüksek lisans tezinin nasıl hazırlanacağı konusunda bana pratik bilgiler veren Arş. Gör. B. Ali NAZIROĞLU'na, bilgisayarındaki teknik detaylar konusunda büyük yardımları olan Arş Gör. Ümit ERKAN'a, tezimi okuma ve tashih konusunda yardımlarını esirgemeyen Arş. Gör. İsmail HACIAHMETOĞLU'na, ve Nasr hakkında eksik kaynaklarımı tamamlamama yardım eden ve kendisinin de Nasr'la ilgili bir çalışması bulunan dostum İmran ÇELİK'e şükranlarımı sunarım.

Ancak her şeyden öte beni bugünlere getiren, hiçbir zaman haklarını ödeyemeyeceğim ve eğitim-öğretimim konusunda benden hiçbirşeyi esirgemeyen annem Emine SUNGUR ve babam Mehmet SUNGUR'a sonsuz şükranlarımı sunarım. Bu çalışma esnasında benim verdiğim sıkıntılara ve kaprislerime katlanan ve beni duygusal yönden motive eden eşim Şule SUNGUR'a ayrıca teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Erol Sungur

Rize-2010

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	1
İÇİNDEKİLER	3
KISALTMALAR	6
GİRİŞ	7
SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN HAYATI, ESERLERİ ve GELENEKSEL OKUL	9
A. Hayatı	9
B. Eserleri	15
C. Nasr'a Göre Geleneksel Okul	17
BİRİNCİ BÖLÜM	22
SEYYİD HÜSEYİN NASR'A GÖRE GELENEK VE MODERNLİK KAVRAMLARI	22
I. GELENEK	22
A. Gelenek Kavramı	22
B. Gelenek ve Din	28
C. Gelenek ve Toplum	31
D. Gelenek'in Unsurları	35
1. Ezeli Hikmet (Philosophia Perennis)	36
2. Kutsal ve Kutsal Bilim (Scientia Sacra)	42
3. Dinlerin Aşkın Birliği	49
E. Gelenek İle İlişkili Bazı Akımlar	62
1. Fundamentalizm	62
2. Modernizm	67
3. Laisizm ve Sekülerizm	74
F. Gelenek, Kutsal Dil ve Sembolizm İlişkisi	79
1. Gelenek ve Kutsal Dil	79
2. Gelenek ve Sembolizm	81
II. MODERNLİK	87
A. Modernlik ve Modernizm Kavramları	87
B. Modernlik ve Din	88
C. Modernlik ve Toplum	92
İKİNCİ BÖLÜM	96
GELENEK VE MODERNLİK AÇISINDAN SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN İNSAN, KÂİNAT VE BİLİM ANLAYIŞI	96

I. İNSAN ANLAYIŞI	97
A. Geleneksel İnsan Anlayışı (Homo İslamicus)	97
B. Modern İnsan Anlayışı (Prometeyen İnsan)	104
C. Geleneksel ve Modern İnsan Anlayışının Karşılaştırılması	114
II. KÂİNAT ANLAYIŞI	117
A. Geleneksel Kâinat Anlayışı	117
B. Modern Kâinat Anlayışı	127
C. Geleneksel ve Modern Kâinat Anlayışının Karşılaştırılması	135
III. BİLİM ANLAYIŞI	137
A. Geleneksel Bilim Anlayışı	137
B. Modern Bilim Anlayışı	145
C. Geleneksel ve Modern Bilim Anlayışının Karşılaştırılması	161
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	167
GELENEK VE MODERNLİK AÇISINDAN SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN BAZI TOPLUMSAL KURUMLARA BAKIŞI	167
I. AİLE	168
A. Geleneksel Aileye Bakışı	168
B. Modern Aileye Bakışı	174
II. EĞİTİM	175
A. Geleneksel Eğitime Bakışı	175
B. Modern Eğitime Bakışı	181
III. İKTİSAT	183
A. Geleneksel İktisada Bakışı	183
B. Modern İktisada Bakışı	189
IV. SANAT	191
A. Geleneksel Sanata Bakışı	192
1. Geleneksel sanat, Kutsal Sanat ve Dinsel Sanat İlişkisi	193
2. Mimari ve Şehir	204
3. Diğer Sanat Dalları	213
B. Modern Sanata Bakışı	217
V. SİYASET	224
Geleneksel Siyasete Bakışı	224
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	227
KAYNAKÇA	233
ÖZET	240

ABSTRACT _____ **241**

ÖZGEÇMİŞ _____ **242**

KISALTMALAR

- age.* : Adı geçen eser
- agm.* : Adı geçen makale
- bkz.* : bakınız
- C.* : Cilt
- ev.* : Çeviren
- DİB.* : Diyanet İşleri Başkanlığı
- ed.* : Editör
- haz.* : Hazırlayan
- Hz.* : Hazreti
- p.* : page
- S.* : Sayı
- s.* : Sayfa
- TDV* : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
- ts.* : Tarihsiz
- vb.* : ve benzeri
- vd.* : ve diğerleri
- vs.* : vesaire

GİRİŞ

Modern dünyanın tartıştığı, hâlâ da tartışmaya devam ettiği gelenek ve modernlik kavramları, zaman zaman da olsa, ülkemizde de bu güncelliğini korumaktadır. Özellikle gelenek ve geleneksellik denilince zihinde beliren ilk düşünceler, âdet, örf, alışkanlık gibi geçmiş mirasın ve kültürün aktarılmasıyla ilgili toplumsal tezâhürler olarak algılanmaktadır.

“Seyyid Hüseyin Nasr’a Göre Gelenek ve Modernlik” adlı tezimizin amacı, onun bu genel kanaatin dışında farklı bir gelenek anlayışına sahip olduğunu gösterme çabasıdır. Bizi böyle bir çalışmaya yönelten en büyük sebep de bu olmuştur. Nasr’ın pek çok eserinin Türkçe’ye çevrilmiş olmasına rağmen, onun görüşlerinin ağırlıklı olduğu detaylı çalışmalar yeterli gözükmemektedir. Daha çok, onun mensubu bulunduğu “Geleneksel Ekol”ün görüşlerine ve bu noktada da, zaman zaman Nasr’ın fikirlerine yer verilen çalışmalar meydana çıkmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde, Nasr hakkında, bizimki dışında şimdiye kadar dört akademik çalışma yapılmıştır. Bunların ikisi Din Felsefesi, (Nazım Hasırcı, “*Seyyid Hüseyin Nasr’a Göre İslâm ve Modern Dünya*”, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1999; Aykut Küçükparmak, “*Seyyid Hüseyin Nasr’a Göre Gelenek*”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2008) biri İslam Felsefesi (Cemil Kılıç, “*Seyyid Hüseyin Nasr’ın Bilgi Öğretisi*”, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1990) ve bir diğeri de İslam Mezhepleri Tarihi (İmran Çelik, “*Seyyid Hüseyin Nasr’ın İslam Mezhepleri, Fikir ve Siyaset Ekolleri Üzerine Düşünceler*”, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale 2008) alanındadır. Bu açıdan bakılırsa, çalışmamızın Din Sosyolojisi alanında yapılanların ilki olduğunu söyleyebiliriz. Nasr’ın fikirlerinin, belli başlı kavram ve başlıklar etrafında yoğunlaşması sebebiyle, çalışmamızdaki bazı başlıklar diğer çalışmalardaki bazı başlıklarla benzerlik göstermiş olabilir. Ancak bir inceleme yapıldığında, içerik ve konunun işlenişi açısından, çalışmamızın tamamen farklı bir kulvarda olduğu görülecektir.

İşte biz, Nasr’ın geleneğe bakışını, onun farklı olarak geleneği birebir dinle, kutsalla ve “Aşkın Varlık”la irtibatlandırmasını gözler önüne sermeye

çalıştık. Bu amaçla tezimizin birinci bölümünde, bir bakıma geleneğin kaynağını ve onun nerelerden neşet ettiğini, Nasr'ın bakış açısından göstermeye gayret ettik. Gerçi Nasr'la ve Geleneksel Ekol'le ilgili bazı çalışmaların vazgeçilmez başlıkları, “Gelenek ve Ezelî Hikmet”, “Gelenek ve Kutsal Bilim” ve “Gelenek ve Dinlerin Aşkın Birliği” gibi mâlum kavramları seçmiş olsak da, bunlara bütünüyle Nasr'ın perspektifinden baktık. Ayrıca geleneğin tamamen karşı olduğu, bazen de geleneğin kendisinin onlarla karıştırıldığı akımlarla ilişkisini ortaya koyarak, geleneğin farklı özelliklere ve yapıya sahip olduğunu belirledik. Ayrıca Nasr ile Geleneksel Ekol'ün sıklıkla kullandığı ve çalışmamızın kendine özgün yönlerinden biri kabul ettiğimiz “sembolizm”, bir alt başlık halinde incelenerek, gelenekle olan ilgisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Nasr'ın benzetmelerinden yola çıkarsak, bu çalışmanın birinci bölümü bir anlamda, “gelenek ağacı”nın *kökünün* nelerden meydana geldiğini ortaya koyma çabası şeklinde anlaşılabilir.

İkinci bölümde, Nasr'ın insan, kâinat ve bilim anlayışını seçmemiz, Nasr'ın düşüncelerinde ve ifadelerinde bu üçlüyü sıklıkla dile getirmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Nasr, geleneksel insanın, geleneksel bilim penceresinden kâinatı ve tüm varlıkları anlamasıyla, insanlığın kendisi ve tüm varlıkların aslî yapısıyla uyum sağlayabileceğine ve hayatını anlamlandırabileceğine inanmaktadır. Yoksa herhangi bir filozofu incelerken, o filozofun varlık, bilgi, ahlâk vs. alanları hakkındaki fikirlerini ele alır gibi bir yol izlemeyi tercih etmedik. Zaten günümüz felsefesine ve onun metodolojisine getirdiği eleştiriler varken, Nasr'ı bu şekilde ele almak büyük bir hata olurdu. Çalışmamızın en zor noktası, geleneği ve gelenekseli modern bilimin paradigması ışığında, branşlara, kesin hatların ve konuların olduğu başlıklara ayırma meselesi olmuştur. Bunun sebebinin de, Nasr'ın ve Geleneksel Ekol'ün ifade ettiği, “geleneksel düşüncenin bütüncüllüğü” olduğunu belirtmemiz gerekir. Çünkü bir önceki bölümde zikrettiğimiz konulara, ister istemez ve zaman zaman atıfta bulunmak zorunda kaldık. Bu da, konuya bir tekrar havası katmıştır. Ancak genel hatlarıyla değerlendirildiğinde bunların birer tekrar değil, konunun anlaşılabilmesi için açıklamalar olduğu görülecektir. Bu bölümün ana başlıklarının her alt bölümünde karşılaştırmalar yaparak, Nasr'ın modern dünyanın doğurduğu

problemlere getirdiği çözüm önerilerine de yer verdik. İkinci bölüm de bir anlamda, “gelenek ağacı”nın *gövde* bölümüne ait düşünceleri içeriyor denilebilir.

Üçüncü bölümde, Nasr’ın geleneksel perspektiften sosyal bazı kurumlara ve bunların modern şekillerine bakışını ve anlayışını incelemeye çalıştık. Modern kurumlarla, geleneksel kurumlar arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları tespit etme gayreti göz önünde bulundurulmuştur. Üçüncü bölümde, bir anlamda Nasr’ın gelenek ağacının dalları, yaprakları ve meyveleri benzetmesini yapabileceğimiz, geleneğin ve gelenekselin sosyal yansımalarını ele aldık diyebiliriz.

Çalışmamızda bizzat Nasr’ın Türkçe’ye çevrilmiş eserlerini temel aldık. Her şeyden önce Nasr’ı anlama çabasıyla, çalışmalarını en ince ayrıntısına kadar okuyup inceleme yoluna gittik. Elbette onu anlayamadığımız noktalarda, Geleneksel Ekol’ün diğer şahsiyetlerine müracaat etme ihtiyacı duyduk. Bu konuda da, Nasr’ın eserleri bütüncül değil de kavramsal bir tarama metoduyla ele alınırsa, Nasr’ın anlaşılamayacağı veya fikirlerinin kısmî bir yönüne vâkıf olunabileceği kanaatine vardık.

Nasr’ın hayatı, eserleri ve geleneksel okul hakkında vermiş olduğumuz açıklamalar, onun fikir ve düşünce yapısının şekillenmesine etki eden faktörlerin ve olayların neler olduğunu anlamamız açısından önemlidir.

SEYYİD HÜSEYİN NASR’IN HAYATI, ESERLERİ ve GELENEKSEL OKUL

A. Hayatı

Nasr, 7 Nisan 1933 yılında Tahran’da doğdu. Doktor olan babası Seyyid Veliyyullah Nasr, uzun yıllar eğitimci olarak çalışan ve Rıza Şah döneminde bugün eğitim bakanlığı olarak bilinen bir mevkide bulunan ünlü bir eğitimci ve bilim adamıdır. Annesi ise, geçen birkaç yüzyıl zarfında İran’da birçok ünlü din âlimi yetiştiren Kia ailesindedir.¹ Nasr, fikrî ve ahlakî ilk eğitimini önemli bir eğitici ve öğretici olan babasından almıştır. Babası, zamanın Arapça ve Farsça

¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Söyleşiler*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, s. 12.

otoriteleri arasında sayılan, Fransızca, Latince ve İngilizce bilen bir âlimdir. Nasr'ın fikirlerinin ilk temellerinin oluşması, babası ve babasının binlerce ciltlik kütüphanesi sayesinde olmuştur.² Annesi Eşref Hanım, önemli bir aileye mensuptur ve eğitilmiş bir bayandır. Sayısız Arapça ve Farsça şiiri ezbere bilmektedir. Nasr, “*Annem, babamın bana öğrettiklerinden daha fazlasını; İslami kaideleri ve en önemlisi vakit namazlarını öğreten kişiydi*”,³ demektedir. Okul öncesi dönemde, anne ve babasından haftada birkaç saat Kur'an, şiir, siyer gibi dersler alır, okuma ve yazmayı da üç yaşında öğrenir.⁴

Anne ve babası ona, özellikle Firdevsî, Nizamî, Sâdî, Rûmî ve Hafız'ın şiirlerini ezberletmiş ve bu şiirlerin karşılıklı okunduğu ve tartışıldığı toplantılara katılmasını teşvik etmişlerdir. Ayrıca evleri, babasıyla ilmi tartışma ve sohbet etmek isteyen, yerli yabancı pek çok önemli kişinin ağırlandığı, felsefi ve dinî tartışmaların yapıldığı bir mekân olmuştur. Nasr, ilk resmi eğitimine beş yaşında evlerinin yakınındaki bir okulda, ikinci sınıftan başlamıştır.⁵

Nasr'ın babası, onu İslami kurallar dairesinde yetiştirerek büyük İran şairlerinin şiirlerini öğrenmeye teşvik etti. Oğlunun yabancı bir eğitim almasını istemekteydi. Onu, 13 yaşında bu eğitimi almak için Amerika'ya gönderdi ve birkaç ay sonra hayata veda etti.⁶ Nasr'ın kendi ifadesine göre, Tahran'da geçirdiği çocukluk yıllarındaki dini toplantıların, törenlerin, kutlamaların hatırası silinmez bir şekilde zihnine kazanmıştır.⁷

17 Aralık 1945'te New York'a ulaşan⁸ Nasr, Amerika eğitimine New Jersey'de bulunan, Peddie School'da başladı. 1950 yılında burayı sınıf birinciliğiyle bitirip, aynı yıl Amerika'nın önde gelen üniversitelerinden biri olan Massachusetts Institute of Technology'ye fizik ve matematik öğrenimi için kayıt yaptırdı.⁹ Burada zihninde aradığı bazı soruların cevabını bulamayınca, fizik

² Nasr, *Ebedi Hikmetin Peşinde*, çev. Harun Tan, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 11.

³ Nasr, *age.*, s. 12.

⁴ Nasr, *age.*, s. 12.

⁵ Nasr, *age.*, s. 13, 14.

⁶ Nasr, *Söyleşiler*, s. 12.

⁷ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, çev. Ahmet Demirhan, Gelenek Yayınları, İstanbul 2002, s. 55.

⁸ Nasr, *Ebedi Hikmetin Peşinde*, s. 20.

⁹ Adnan Aslan, *Dinler ve Hakikat*, TDV Yayınları, İstanbul 2006, s. 34.

bölümünü bırakma kararı aldı.¹⁰ Di Santillana'nın, Nasr'ın üzerinde büyük etkileri olmuştur. Çünkü Nasr'ı, Batı'da bilim, felsefe ve din arasındaki çatışmalar dünyasıyla tanıştıran Di Santillana olmuştur. Ayrıca bu şahıs Nasr'ın Guénon'un yazılarıyla tanışmasını sağlamıştır.¹¹ Bunun yanı sıra Nasr; Guénon, A.K. Coomaraswamy, Marco Pallis, Martin Lings, Titus Burckhardt ve özellikle Schuon gibi yazarların ve geleneksel düşünceye sahip kişilerin, kendi fikrî hayatının gelişmesine çok katkıları olduğunu sıklıkla dile getirmiştir.¹² Özellikle Frithjof Schuon, geleneksel metafiziği anlama, karşılaştırmalı dinler ve geleneksel entellektüel "inisiyasyon"¹³ alanlarında Nasr'ı oldukça derinden etkilemiştir.¹⁴ Hatta Nasr'ı, Schuon'un bir şârihi olarak kabul etmek gerektiğinden bahsedenler vardır.¹⁵

Klasik İnan Müziği'ne ilgi duymanın yanında, uzun yıllar MIT'in kütüphanesinde Klasik Batı Müziği üzerine çalışmalarda da bulunmuştur.¹⁶ Müzik felsefesi hakkında dersler de almıştır. Hatta müzik profesörü E. Levy'nin teşvikiyle piyano ve santur dersleri almış, ancak bu çabaları daha sonraları yarıda kalmıştır.¹⁷

Nasr, 1954'te MIT (Massachusetts Institute of Technology) Fen Fakültesi'nden mezun olduktan sonra, jeoloji ve jeofizik alanında çalışmalar yapmak için Harvard'a girdi. Geleneksel disiplinlere yoğun ilgisi sebebiyle alanını değiştirerek bilim ve felsefe tarihi dersleri almaya başladı. Harvard'da, İslam tarihi ve düşüncesi konularında H.A.R. Gibb, bilim tarihi konusunda George

¹⁰ Nasr, *Ebedi Hikmetin Peşinde*, s. 25.

¹¹ Nasr, *Söyleşiler*, s. 32, 33.

¹² Nasr, *Söyleşiler*, s. 14.

¹³ "İnisiyasyon (initiation), bir gelenekteki aslî metafizik doktrini, bu doktrinin uygulamalarını manevi olarak gerçekleştirmesini ve yine bunların manevi yollarla öğretilerek aktarımını ifade etmektedir. Ancak bu aktarımın daha önce bu hakikatleri tecrübe etmiş büyük manevi şahsiyetlerin rehberliğinde ve onların vasıtasıyla gerçekleşebileceği kabul edilmektedir." Bkz., Hüseyin Yılmaz, *Ezelî Hikmet ve Dinler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 43.

¹⁴ Nasr, *Söyleşiler*, s. 48.

¹⁵ Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 36.

¹⁶ Nasr, *Ebedi Hikmetin Peşinde*, s. 31.

¹⁷ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 142.

Sarton, teoloji ve felsefe tarihi konusunda da Hanry Wolfson gibi otoritelerden dersler aldı.¹⁸

“İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş” adlı doktora çalışmasıyla doktora eğitimini tamamladı. Bu çalışma 1964 yılında Harvard Üniversitesi Yayınları tarafından kitap olarak basıldı.¹⁹ 1958’de, doktora eğitimini bitirdikten sonra Harvard’da öğretim üyeliği yaptı ve sonra İran’a dönerek Tahran Üniversitesi’nde doçent oldu. Müslüman olarak yetişmesine rağmen kendi dininin geleneksel eğitimi konusunda yeterli olmadığını hissetti ve on yıla yakın bir süre, İran’ın ünlü dini otoritelerinin, medreselerde ve evlerde vermiş oldukları dersleri takip etti. Bu kişiler arasında; Seyyid Muhammed Kazım Asrar, Seyyid Ebu’l Hasan Rafi Kazvinî ve Muhammed Hüseyin Tabatabaî gibi üç ünlü filozofun haricinde diğer geleneksel üstatlar da bulunmaktaydı. Nasr, “*kitaplarda olmayan bir çok şeyi*” onlardan öğrendiğini ifade etmektedir.²⁰

Nasr, 1958 yılında İran’a döndükten birkaç ay sonra, eşi Sûzan Dânişverî ile evlendi.²¹ Biri kız, diğeri erkek iki çocuğu vardır. Kızı Leylî, Washington Ulusal Sanat Galerisi’nde sanat tarihçisidir. Oğlu Seyyid Velî Rıza da, San Diego Üniversitesi’nde siyaset bilimi profesörüdür. Nasr, 1958 yılında Tahran Üniversitesi’nde tarih profesörü olarak başladığı çalışmalarını 1979 İran Devrimi’ne kadar burada sürdürmüştür.²²

1968-1972 yılları arasında fakülte dekanlığı görevinde bulunduktan sonra, Tahran Üniversitesi rektör yardımcılığı görevine getirilir. 1973 yılında da İran Felsefe Akademisi’nin kuruluşu çalışmalarına başlar.²³ “*Sophia Perennis Dergisi*” bu akademinin en esaslı yayınları arasında olmuş ve farklı dillerde yazılmış makalelerden meydana gelmekteydi.²⁴ Nasr İran’da; İslam felsefe geleneğinin önde gelen batılı yorumcusu ve İran düşünce hayatına pek çok katkısı olan, “*...gerçek evini Işığın Doğusu’nda bulan... Batılı sürgün...*” diye nitelendirdiği

¹⁸ Nasr, *Söyleşiler*, s. 13.

¹⁹ Nasr, *Ebedi Hikmetin Peşinde*, s. 36.

²⁰ Nasr, *Söyleşiler*, s. 13.

²¹ Nasr, *Ebedi Hikmetin Peşinde*, s. 44.

²² Nasr, *age.*, s. 45.

²³ Nasr, *age.*, s. 52, 53.

²⁴ Nasr, *age.*, s. 72.

Henry Corbin ile tanışma ve onunla çalışma fırsatı bulmuştur. Ona göre Corbin, dünyaya İslam Felsefesi'nin İbn Rüşd ile nihayete ermediğini ispatlayan önemli bir şahsiyettir.²⁵ Nasr, İran'da Sühreverdi ve Molla Sadra okullarına olan ilginin yeniden canlanmasında çok büyük bir rol oynamıştır.²⁶ Aynı dönemlerde, Toshihiko Izutsu ile tanışma fırsatı bulur. Japon estetik kültürü ve uzak doğu felsefeleri hakkında öğrendiği pek çok şeyi Izutsu'ya borçlu olduğunu ifade eder.²⁷ 1960'ların sonunda da, Türkiye'ye çeşitli ziyaretlerde bulunur. Türkiye'de pek çok bilim adamı, edebiyatçı ve tasavvuf sahasında otorite kişiyle görüşür. Yirmiye aşkın eseri de Türkçe'ye çevrilmiştir.²⁸

1979'da İran Devrimi'nin meydana gelmesi sebebiyle, kendi ifadesiyle Batıya sürgün hayatı başlamıştır.²⁹ Devrim tamamlandığında, evi yağmalanmış, kütüphanesine ve ilmi çalışmalarına el konulmuş ve tahrip edilerek ortadan kaldırılmıştır. Devrimden sonra İngiltere'de iki çocuğuyla beraber maddi sıkıntılar içerisinde günler geçirmiştir.³⁰ Daha sonra şimdiki hayatını sürdürdüğü Amerika'ya yerleşir. George Washington Üniversitesi İslam Kürsüsü'nde profesör olarak göreve başlar ve hâlâ Bethesda-Maryland'de ailesi ile birlikte yaşamaktadır.³¹

Nasr, kendi geleneksel görüşlerini modern dünya karşısında bir aşağılık duygusuna ve salt bir savunmacı anlayışa kapılmadan yazmıştır.³² Burckhardt'a göre Nasr, İslam üzerine çalışmalar yapanların pek çoğunu etkilemiş olan geçici ve tahrip edici fikirsel akımlara kendini kaptırmamıştır.³³ Nasr'ın çağın ve tarihin önemli kişilerinin görüşlerini eleştirmeden kabul etmesi sebebiyle, onun, yeni

²⁵ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, çev. Savaş Şafak Barkçın - Hüsamettin Arslan, İnsan Yayınları, İstanbul 1989, s. 293-311.

²⁶ Nasr, *Söyleşiler*, s. 17.

²⁷ Nasr, *Ebedi Hikmetin Peşinde*, s. 69.

²⁸ Nasr, *age.*, s. 76.

²⁹ Nasr, *age.*, s. 92.

³⁰ Nasr, *age.*, s. 93.

³¹ Nasr, *age.*, s. 101.

³² Nasr, *Söyleşiler*, s. 12.

³³ Titus Burckhardt, "Önsöz", Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, trc. Ahmet Özel, İz Yayınları, İstanbul 1996, s. 9-10.

fikirler öne süren biri değil, sadece nakli devam ettiren bir kişi olduğu eleştirisi de yapılmaktadır.³⁴

Nasr'ın bütün çalışmalarını bir bütün haline getiren unsur sūfîzmdir. Sūfîzm, Nasr için bir manevi teşvik ve onun düşüncesini yönlendiren bir kuvvet unsurudur.³⁵ Nasr, tasavvufu ırkî temellere ayrılamayan, ancak ırkların ona bazı tarzlar ve şekiller verebileceğini düşündüğü, bölünmez ve tek bir gelenek olarak görür.³⁶ Tasavvufun İbrahimî dinlerin üç yönünü, “korku”yu, “sevgi”yi ve “marifetullah”ı, özetlediğini düşünür.³⁷ Sufizmden bahsetmenin, aslında Batınî ve evrensel boyutuyla İslam geleneğinden bahsetmek olduğuna inanır.³⁸

Nasr'ın tasavvufa vermiş olduğu önem bilinmektedir. Bazı düşünürlere göre, Nasr'ı ve onun düşünce dünyasının arkasındakileri anlamak için İbnü'l-Arabî, anahtar konumundadır.³⁹ Nasr'ın dinlerin aşkın birliği düşüncesi, İbn Arabî'nin varlığın aşkın birliği düşüncesiyle yan yana konduğunda ve Nasr'ın bir tasavvuf mensubu olduğu düşünülürse, bir etkilenme söz konusu olduğundan bahsedebiliriz.

Nasr, kendi felsefî konumunun ne olduğunu şu sözlerle özetlemektedir:

“...ben “philosophia perennis, universalis” ve geçmişte daima var olan ve gelecekte de daima varolacak olan ve kendi açısından “Ben” diyebilen tek bir Gerçekliği olan ebedi Hikmet'in bir takipçisiyim. Bu Hikmet, kozmoloji, psikoloji, sanat vs. gibi alanlardaki uygulamalarıyla birlikte evrensel metafiziğe dayanır.”⁴⁰

Geleneğin önemli savunucularından biri olan Nasr, kendisini daha konsantre olmuş hissettirdiği ve zihninde beliren düşünceleri daha hızlı bir şekilde

³⁴ Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 37.

³⁵ Nasr, *Söyleşiler*, s. 19-20.

³⁶ Nasr, *Makaleler II*, çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 126.

³⁷ Nasr, *Makaleler II*, s. 127

³⁸ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 1984, s. 90.

³⁹ İlhan Kutluer – Mahmut Erol Kılıç – Adnan Aslan, “Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk”, *Notlar I*, Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, İstanbul 2004, s. 11.

⁴⁰ Nasr, *Söyleşiler*, s. 37.

yazmasını sağladığı için, yazılarını daktiloyla değil geleneksel bir alet olan mürekkepli kalemle yazdığını ifade etmektedir.⁴¹

B. Eserleri

Tasavvuf kelimesi, açık bir şekilde geçmese de, Nasr'ın bütün eserlerinin içerisine sindirilmiş bir şekilde bulunmaktadır.⁴² Nasr'ın eserleri 22 farklı dile çevrilmiştir.⁴³ Aşağıda adı geçen eserlerinin bir çoğu, onun çeşitli makalelerinin, konferanslarının, röportajlarının ve diğer çalışmalarının kitap haline getirilerek basılmış ve Türkiye'de okuyucuya sunulmuş olan eserlerdir.

Eserlerin yanındaki basım tarihleri, bizim çalışmamızda kullanılan baskılarla birebir aynı değildir. Bu eserler ve tarihler, Nasr'ın “*Ebedi Hikmetin Peşinde*” adlı otobiyografik eserinden tespit edilerek iktibas edilmiştir. Çalışmamızda esas alınan baskılar, kaynakça bölümümüzde gösterilmiştir.

1. *Batı Felsefeleri ve İslam*, (çev. Selahaddin Ayaz), Bir Yayıncılık, İstanbul 1985.
2. *Bilgi ve Kutsal*, (çev. Yusuf Yazar), İz Yayınları, İstanbul 1999.
3. *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, (çev. Şehabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
4. *Ebedi Hikmetin Peşinde*, (çev. Harun Tan), İnsan Yayınları, İstanbul 2007.(otobiyografi)
5. *Felsefe, Edebiyat ve Güzel Sanatlar*, (çev. Hayriye Yıldız), Akabe Yayınları, İstanbul 1989.
6. *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, (çev. Şehabeddin Yalçın), İz Yayınları, İstanbul 1995.
7. *İnsan ve Tabiat*, (çev. Nabi Avcı), Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1982; Ağaç Yayınları, İstanbul 1991.
8. *İslam'da Bilim ve Medeniyet*, (çev. Nabi Avcı – Kasım Turhan – Ahmet Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul 1991.

⁴¹ Nasr, *age.*, s. 233-234.

⁴² Kutluer vd., “Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk”, s. 24; J. Obert Voll, *İslam Süreklilik ve Değişim*, çev. Cemil Aydın - Cengiz Şişman - Mehmet Demirhan, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1995, C.II, s. 32.

⁴³ Nasr, *Ebedi Hikmetin Peşinde*, s. 110.

9. *İslam 'da Düşünce ve Hayat*, (çev. Fatih Tatlılıoğlu), İnsan Yayınları, İstanbul 1988.
10. *İslam İdealler ve Gerçekler*, (çev. Ahmet Özel), Akabe Yayınları, İstanbul 1985.
11. *İslam ve İlim*, (çev. İlhan Kutluer), İnsan Yayınları, İstanbul 1989.
12. *İslam'ın Kalbi*, (çev. Ahmet Demirhan), Gelenek Yayınları, İstanbul 2002.
13. *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, (çev. Nazife Şişman), İnsan Yayınları, İstanbul 1985. (Doktora Tezi)
14. *İslam ve Modern İnsanın Çıkması*, (çev. Ali Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul 1985.
15. *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, (çev. Ahmet Demirhan), İnsan Yayınları, İstanbul 1992.
16. *Kutsalın Peşinde*, (çev. Süleyman Erol Gündüz), İnsan Yayınları, İstanbul 1995. (Katherine O'Brien'la birlikte, editör olarak)
17. *Makaleler I*, (çev. Şahabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
18. *Makaleler II*, (çev. Şahabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
19. *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, (çev. S. Şafak Barkçın – Hüsamettin Arslan), İnsan Yayınları, İstanbul 1989.
20. *Molla Sadra ve İlahî Hikmet*, (çev. Mustafa Armağan), İnsan Yayınları, İstanbul 1990.
21. *Söyleşiler*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.
22. *Tabiat Düzeni ve Din*, (çev. Latif Boyacı), İnsan Yayınları, İstanbul 2002.
23. *Tasavvufî Makaleler*, (çev. Sadık Kılıç), İnsan Yayınları, İstanbul 2007.
24. *Üç Müslüman Bilge*, (çev. Ali Ünal), İnsan Yayınları, İstanbul 1985.
25. *Yol Şiirleri*, (çev. Nurullah Koltaş), İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

C. Nasr'a Göre Geleneksel Okul

İslam geleneğinin, belli bir zaman diliminden sonra modern Batı karşısındaki güç kaybı, İslam geleneğinde çeşitli savunma ve tepki şekilleri doğurmuştur. Artık dünyanın sonunun geldiğine inanan *Mehdîciler*, Batıyı bir düşman olarak algılayan *fundamentalist hareketler* ve Batı karşısında güçlenmek için reformun gerektiğine inanan müslüman *modernistler* zuhur etmiştir.⁴⁴ Son bir grup vardır ki; o da modern dünyanın tabiatını ve mahiyetini çok iyi bildiğini iddia eden, maneviyatı yeniden canlandırmaya çalışan, modern ideolojilerin ve akımların yarattığı problemlere İslam Metafiziği'nden çözümler arayan ve insanı asıl varlık gerçekliğine döndürme iddiasında bulunan, “*gelenekselcilik*”tir.⁴⁵

Gelenekselciler;

“...*geleneksel bir İslami kavram olan iç dirilişi (tecdid) savunurken, İslam'ın tamamına sonradan eklenen bir fikir olan dış reformu (islah) reddeder. ...Bu kişiler bir hareket oluşturmamaktadırlar, çünkü işlevleri aksiyondan ziyade bilgi ve varlıkla ilgilidir.*”⁴⁶

Gelenekselciler, mezkûr üç gruba da karşı bir tavır içindedirler.⁴⁷ Gelenekselci grubun görüşlerinin belirgin etkilerinin olmasına rağmen, toplumsal alanda yeterince yaygınlaşmadığı düşünceleri bulunmaktadır.⁴⁸ Nasr'ın düşüncesine göre ise, gerçekte Müslümanların çok büyük bir kısmı farkında olmasalar da gelenekselci grubun içindedirler.⁴⁹

Gelenekselciler, modernizmi, insanlığı hâkimiyeti altına almak isteyen gelenek karşıtı bir ideoloji olarak gördüklerinden, modernizme bütüncül olarak karşıdılar.⁵⁰ Gelenekseli benimseyen gelenekçiler, “*geleneksel değerlerin korunup yaşatılması gerektiğini savunan ve modern olana karşı olanlar*”,

⁴⁴ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 91-93

⁴⁵ Nasr, *age.*, s. 102; *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 179

⁴⁶ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 103.

⁴⁷ Nasr, *age.* s.103.

⁴⁸ Yılmaz, *Ezelî Hikmet ve Dinler*, s. 25.

⁴⁹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 104.

⁵⁰ Yılmaz, *Ezelî Hikmet ve Dinler*, s. 12.

şeklinde tanımlanmaktadır. Gerçeği anlama ve anlamlandırma konusunda da, metafiziksel ve dinî olanı esas alıp, aklî olanı reddettikleri eleştirisiyle karşı karşıya kalmaktadırlar.⁵¹

Gelenekselciler açısından, “gelenekçilik” ile “gelenekselcilik” aynı şeyler değildir. Gelenekçilik onlara göre, hiçbir doğru bilgiye dayanmayan ve geçmişe duyulan bir özlem ve eğilimden ibarettir.⁵² Gelenekselciler, kendilerine gelenekçi denilmesini kabul etmezler. Böyle bir ifadenin de ilk olarak dilin yozlaşmasına neden olduğunu savunurlar. Daha sonra da bu ifadenin, planlı bir ifade ve geleneksel olanı yıkma düşüncesi içerisinde olduğunu öne sürerler. Çünkü gelenekçi ifadesi, onlara göre; maddi, yüzeysel, profan olan ve gelenekseli indirgemeye çalışan art niyetli modern bir kumpastır.⁵³

Nasr, kendilerine niçin gelenekselci denildiğini ve gelenekselcilerin temel prensiplerinin neler olduğunu şöyle açıklar:

“...son yıllarda İslam geleneğinin bütününe bağlı olan ve bu geleneği savunan, fakat aynı zamanda kör bir inanç ya da basit bir slogana ve retoriğe başvurmaktan çok, Batı dünyasını derinliğine bilen ve modern dünyanın ortaya çıkardığı problemlere İslami perspektiften fikri cevaplar verebilen ve bunun için kendilerine gelenekselci (traditionalist) denilen yeni bir araştırmacılar ve düşünürler sınıfı ortaya çıkmıştır.”⁵⁴

Gelenekselciler, 1960’lardan itibaren, hem modernistlere hem de fundamentalistlere muhalif olmuşlardır. Bu grup, İslam geleneğinde uzmanlaşmış ve aynı zamanda Batı entelektüel dünyasını tanıyan kişilerden oluşmaktadır.

⁵¹ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004, s. 87-88.

⁵² René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık, Hece Yayınları, Ankara 2005, s. 56. Gelenekselcilerin, apaçık bir şekilde kendilerini “gelenekçi”lerden ayrı tutmalarına ve “gelenekçiliği” doğru bilgiye dayanmayan bir eğilim olarak görmelerine rağmen, “*Seyyid Hüseyin Nasr’a göre Gelenek*” adlı çalışmanın hemen hemen tüm sayfalarında, Nasr ve Gelenekselciler, “gelenekçi” olarak tanımlanmıştır. Bu konu, Nasr’ın ve gelenekselcilerin doğru anlaşılıp yorumlanması için önem arz etmektedir. Karşılaştırmak için bkz. Aykut Küçükparmak, “*Seyyid Hüseyin Nasr’a Göre Gelenek*”, (basılmamış yüksek lisans tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2008.

⁵³ Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, çev. Mahmut Kanık, İz Yayınları, İstanbul 2004, s. 263-270.

⁵⁴ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 328.

Gelenekselciler, sosyal alandan, sanatsal alana kadar pek çok alanda fikirler beyan ederek, bütüncül bir gelenek savunmasında bulunmaktadırlar. Modern dünyayı eleştirirlerken sadece gelenekselci görüşe değil, aynı zamanda modern dünyanın içinde bulunan modernizm eleştirmenlerine de yer verirler. Geleneksel İslami tepkinin ilk öncüleri, Batı tipi eğitim görmüş entelektüellerle başlasa da, daha sonra Doğu'dan ve diğer dinlerden de taraftarlar bulmuşlardır.⁵⁵

Kendilerine göre gelenekselciler; Batı'yı, Batı'nın kölesi olmadan iyi tanıyan bir bilginler sınıfıdır.⁵⁶

“Guenon ya da diğerleri tarafından geleneksel perspektifin yeniden kurulması bir “okul” ya da perspektif kurulması olarak düşünülebilir. Bu perspektif çok canlı, çağdaş dünya ile alâkalı ve modernizmin çeşitli formlarından (kendi içinde farklılıkları olan) farklı ve bunlara karşı koyan bir perspektiftir.”⁵⁷

Gelenekselci okul, dinler hakkında XIX. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan tarihselci yaklaşım gibi bir din merkezinden bakarak, dinlerin sadece tarihsel sürecini ve fenomenlerini inceleyerek ve diğer dinleri yeri geldiğinde göz ardı ederek bir anlama çabası içinde değildir.⁵⁸

Geleneksel okulun perspektifi, duygusal bir şekilde dinleri bir saymaz, gelenekselci yazarların tümü, zâhiri boyutla birlikte bâtını bir boyuta uyguladıkları Ortodoksluk ilkesini temel alırlar.⁵⁹ Bir dinin Ortodoks olabilmesi için de birinci şart, o dinin tam olarak yeterli ve uygun bir “Mutlak Öğretisi”nin olması gerekmektedir. İkinci olarak da, bu öğretiye uygun düşen kavramsal ve gerçek kutsallığa sahip ve hem teorik hem de pratik bir maneviyata sahip olmalıdır. Bununla o dinin; felsefi bir fikre değil, İlahî bir kaynağa dayanması gerektiği ve bu dinin kendini kutsal sanatta ifşa etmesi gerektiği vurgulanmaktadır.⁶⁰

⁵⁵ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 73-74.

⁵⁶ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 165.

⁵⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İz Yayınları, İstanbul 2001, s. 117.

⁵⁸ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 79.

⁵⁹ Nasr, *age.*, s. 78.

⁶⁰ Frithjof Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, çev. Şahabeddin Yalçın, İz Yayınları, İstanbul 1998, s. 25.

Gelenekselcilerin eleştirileri, Nasr'ın ifadesiyle “...metafizik gerçeğin ışığındaki bir entellektüel kritere dayanır” ki, onlara göre metafizik, doğanın eksiksiz bir bilgisidir ve bu yüzden modern bilimin bulmuş olduklarının geçerliliğini, hiçbir zaman yadsımadıklarını ifade ederler.⁶¹

Nasr'a göre, bir dinin derinliğine ve genişliğine olan sağlıklı bir incelemesini ve dinlerin çokluğu ve aralarında ne tür bir ilişki olduğunu, sağlıklı bir şekilde ancak bu okul ortaya koyabilir.⁶² Geleneksel okul bütün dinî çalışmalara yalnızca dinî olarak yaklaşır ve modern dünyada sık kullanılan gerçeğin sadece nisbî yönünü görebilen, göreceli metotlara karşıdır ve Hakikat'in bütüncüllüğünü ve mutlaklığını vurgular.⁶³

Geleneksel okul üç özelliği sebebiyle diğer felsefî düşüncelerden ayrılmaktadır: Birincisi, özü itibarıyla dinî bir yapıya sahiptir. İkincisi, bilgi ile kurtuluş arasında doğrudan bir bağ olduğunu düşünmektedir. Üçüncüsü de, modern olana kendini alternatif olarak sunması ve kendisinde bu istidadı görmesidir.⁶⁴ Nasr, geleneksel okulun niçin az bilindiği, niçin çalışmalarının görmezden geldiği vb. ile ilgili akla gelebilecek soruların cevabını *philosophia perennis*'in tabiatıyla ilişkilendirerek verir. Çünkü *philosophia perennis* sadece zihinsel olarak değil, kişinin bütün benliğiyle katılmasını gerektirir. Gelenekselci okul için din ve dinî çalışmalar, dinî bir faaliyet olarak görüldüğü için, akademik dünyada da böyle bir katılım ve görüş olmadığından, Nasr gelenekselci okulun çalışmalarından çok az kişinin haberdar olduğundan bahseder.⁶⁵

Nasr, geleneksel okulun önde gelen temsilcileri arasında şu isimleri sayar: R. Guenon, A. K. Coomaraswamy, M. Pallis, T. Burckhardt, M. Lings, Lord Nortbourne, L. Schaya, W. N. Perry, H. Smith ve özellikle de F. Schuon.⁶⁶

Nasr, Guenon ve Coomaraswamy'nin gelenekselci öğretinin can damarları olduğunu ve birbirlerini tamamladıklarını ifade eder.⁶⁷ Nasr, Frithjof Schuon'un

⁶¹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 220.

⁶² Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 79.

⁶³ Nasr, *age.*, s. 88-89.

⁶⁴ Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 68.

⁶⁵ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 93.

⁶⁶ Nasr, *age.*, s. 78.

⁶⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 118.

eserlerini çağdaş dünyada geleneğin zirve noktası eserler olarak; Guenon'u metafizik doktrinlerin ustası, Coomaraswamy'yi Şark sanatı uzmanı ve yine Schoun'u da kozmik akıl olarak nitelemektedir.⁶⁸ Nasr; L. Massignon, H. Corbin ve T. Burckhardt'ın da modern dünyada geleneksel öğretilerin özünü taşıyan, en önemli "formülasyonları" olduklarını belirtir.⁶⁹

Gelenekselciler hiçbir zaman, İslam'ın bir branşını diğer branşına üstün tutarak ya da, bir branşa değer verip diğerini yok sayarak hareket etmemişler ve hepsinin kökeninde vahiy olduğu gerçeğini göz önünde bulundurmışlardır.⁷⁰ Geleneksel bakış açısı, kendine getirilen eleştirilere ve kendi hakkındaki çarpıtmalara cevap verirken, cevap verdiği kimse ya da iddianın, nereli ya da hangi görüşe mensup olduğunu göz önüne alarak cevap vermez. Batılı olsun veya olmasın, geleneksel perspektif için bu durum fark etmez. Bir görüşü sırf Batılı ya da modern bilimin tekniklerini kullandı diye de onun karşısında bir eziklik duymaz.⁷¹

Nasr kendi nezdinde, geleneksel yazarların abartılı üslupları olduğu eleştirisine; geleneksel yazarların muhalefetinin Batı'ya değil, modern Batı'ya ve modernizmin olduğu her şey ve yere olduğu cevabını verir. Böyle bir üslup kullanılmasının sebebinin ise, diplomasinin doğru karşısında daha rağbet görmesinden kaynaklandığını ifade eder. Ayrıca modern dünyanın, kendisini eleştiren her şeye karşı saldırgan olduğunu ama nefis muhasebesi yapmaya yanaşmadığını söyler.⁷²

Nasr'ın gelenek kavramı anlaşıldığında, bir anlamda geleneksel okulun düşünceleri de hemen hemen anlaşılacaktır. Birinci bölüm, Nasr'ın gelenek kavramının temellerini içerdiğinden biraz daha teorik bir yapıdadır.

⁶⁸ Nasr, *age.*, s. 129.

⁶⁹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 318.

⁷⁰ Nasr, *age.*, s. 18, 142.

⁷¹ Nasr, *age.*, s. 10.

⁷² Nasr, *Makaleler I*, çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 160.

BİRİNCİ BÖLÜM

SEYYİD HÜSEYİN NASR'A GÖRE GELENEK VE MODERNLİK KAVRAMLARI

I. GELENEK

A. Gelenek Kavramı

Sosyolojik açıdan gelenek; “belirli davranışsal norm ve değerleri benimseyip aşılardan, gerçek ya da hayali bir geçmişle süreklilik gösteren ve genellikle yaygın biçimde benimsenen ritüeller ya da başka sembolik davranış biçimleriyle ilişkili toplumsal pratikler kümesi” olarak tanımlanmaktadır.¹ Gelenek, uzun zaman süreçleri sonunda toplumda yerleşen, nesilden nesile aktarılan ve çok fazla değişime uğramayan inançlar, değerler olarak algılanmaktadır. Gelenekler, bir toplumun toplumsal yapısının ve değerler sisteminin ani ve yıkıcı değişimlerden korunmasında önemli bir güce sahiptir.² Gelenek normal zamanlarda toplumun kendi kontrolünü ve davranışlarının niteliğini belirleyen bir ölçüt konumunda iken, değişimin yaşandığı durumlarda ise âdeta bir günah keçisine dönmektedir. İşte bu durumu, “geleneğin paradoksu” olarak adlandıran düşünürler vardır.³

Modern zamanlarda gelenek; çağdışı kalmış, zamanı geçmiş, toplumu sosyal, siyasi ve ekonomik olarak baskı altında tutan bir çeşit istenmeyen bir kavram olarak algılanmıştır. Geleneği kabul edenler, problemler karşısındaki çözümün onda olduğunu düşünürken, onu reddedenler de bütün problemlerin kaynağı olarak yine geleneği görmüşlerdir.⁴

¹ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999, s. 258-259.

² Kirman, *age.*, s. 87.

³ Mustafa Armağan, *Gelenek*, Ağaç Yayınları, İstanbul 1992, s. 14-15.

⁴ G. F. Mclean, “Yaşayan Düşünce Olarak Gelenek: Hans-Georg Gadamer, çev. Hafsa Fidan, *Bilimname*, S. VI., 2004/3, s. 26.

Nasr, gelenek kavramının; bilginin ve dünyanın profanlaşmasından sonra, Batı'da kullanılagelen bir kavram olduğu iddiasındadır.⁵ Onun açıklamalarından anlıyoruz ki; geleneğe tam olarak tekâbül eden bir kelime ya da bir ifade yoktur: *“Birçok dilde, modern zamanlar öncesinde tam olarak geleneğe tekabül eden bir deyim kullanılmış değildir. Modern zamanlar öncesi toplumlar geleneksel bakış açısını kabul edenler tarafından bu deyimle tanımlanmıştır.”*⁶ Geleneksel toplumların daha önce, geleneğin tarifine ihtiyaç duymamaları düşüncesi, Nasr'ın eleştirildiği bir noktadır. Nasr'a göre, gelenek kendini modernin ya da sekülerin ortaya çıkmasıyla açıklama ve tanımlama ihtiyacı duyduysa, o zaman geleneğin var olmak için moderne ya da seküler olana muhtaç olduğu, düşüncesi ortaya çıkmaktadır.⁷

Nasr, gelenek kavramının ortaya çıkışından itibaren yanlış anlaşıldığını ve bu yanlış anlamının devam ettiğini söyler. Özellikle *“âdet, miras olarak devralınmış düşünce kalıpları ve benzeri şeylerle”*⁸ karıştırıldığı görüşündedir. Geleneğin hangi anlamı esas alınırsa alınsın, gelenekle modernizm ve onun türevleri daima birbirlerine karşıdır düşüncesi, yaygın ve hâkim bir görüştür.⁹

Nasr'ın tanımında gelenek, birebir dinle ve dinî olan bütün boyutlarla ilişkilendirilir:

*“...gelenek, kelimenin tam anlamıyla dini ve onun bütün vechelerini kapsayan ed-din'dir, olağan anlamında bir gelenek haline gelen ve ilahi modellere dayanan es-sünnet'tir ve gelenek, tasavvufta da görüldüğü gibi geleneksel dünyadaki düşünce ve hayatın her devri, her aşamasını ve her asrını Asl'a bağlayan zincir, yani el-silsile'dir. Bunun için geleneği, kökleri İlahi Tabiat'taki vahiyde bulunan, dalları ve gövdesi asırlar boyunca gelişmiş bir ağaca benzetebiliriz. Gelenek ağacının özünde din, onun özünde de ağacın yaşamasını sağlayan vahiyden kaynaklanan bereket bulunmaktadır.”*¹⁰

⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 75.

⁶ Nasr, *age.*, s. 76.

⁷ Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 73; bkz. 70 nu.lu dipnot.

⁸ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 78.

⁹ Armağan, *Gelenek*, s. 17.

¹⁰ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 15.

Gelenek; yukarıdaki tanımda bulunan ezeli, ebedi, kutsal olanın, hikmetle birlikte tüm zaman ve mekânlarda tatbik edilmesini içerir.¹¹

Nasr, Katoliklikte kullanılan *traditio* kelimesinin; “*bir doktrinin nakledilmesi ve vahyedilenle yaşanması*” mânâlarını içerse de, bu kelimenin de geleneği tam olarak karşılamadığı görüşündedir.¹²

“Gerçekte, *tradition (gelenek)* kelimesi etimolojik olarak nakletme ile alakalıdır ve bu tarif içerisine bilginin, uygulamanın, tekniklerin, hukukların, şekillerin ve sözlü ve yazılı bir çok diğer özelliğin intikalini kapsar.¹³

Nasr’ın anladığı mânâda ve bizim asıl inceleme konumuz olan gelenek, zaman zaman *tradition* kelimesiyle karşılanırsa da bazı farklılıklar arz eder. İncelediğimiz gelenek, yukarıdaki *tradition* kelimesine ek olarak, bazı özelliklere sahiptir. Nasr onu, yaşayan bir varlığa benzetir. Bu varlık insan ruhunda izler bırakır ve ruha nüfuz eder. Âdeta nefes alır. Hatta belli öğretilerinin sadece kurallarla değil, sanki bakışlarla anlatılan bir yapıya sahip olduğunu söyler.¹⁴

Görüldüğü gibi Nasr, bu kavramı salt bilimsel ve felsefi bir tarzda açıklamayı uygun bulmuyor. Ona daha çok, geleneksel bir hava içinde manevi ve duygusal özellikler yüklüyor. Bu özellik belki de, Nasr’ın modern açıklama ve tanımlardan ayrılan en büyük özelliğidir. Yani katı kurallar içinde, nesnel olma adına geleneğin en temel ve bazı özelliklerini bir kenara atmıyor. Ona göre, “*Gelenek olmadan hiçbir otantik ve tamamıyla manevi tahakkuk yoktur.*”¹⁵ Nasr’ın *tradition (gelenek)* kavramının, “*...tamamına sufizm, sufi filozofi, sufi felsefe, sufi hayat tarzı ve dünya görüşü...*” olduğu yorumlarında bulunmaktadır.¹⁶ Nasr’ın geleneğin kaynağı konusunda bazen Hakikati, bazen kutsalı, bazen de dini kaynak göstermesi, Nasr’ın bu konuda tam bir sonuca ulaşamadığı ve zoraki bir çıkarımda bulunduğu eleştirisine maruz kalmasına

¹¹ Nasr, *age.*, s. 15.

¹² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 78.

¹³ Nasr, *age.*, s. 78.

¹⁴ Nasr, *age.*, s. 78.

¹⁵ Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul 1992, s. 150, bkz. 14 nu.lu dipnot.

¹⁶ Kutluer vd., “Seyyid Hüseyin Nasr’da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk”, s. 18.

sebepe olmaktadır.¹⁷ Nasr'ın gelenek anlayışını, idealist ve soyut olarak değerlendirenler de vardır.¹⁸ Ancak tezimizde, Nasr'ın geleneği bir gerçeklik ve apaçık bir somutluk olarak algıladığını ve ütopyacılığa olan muhalefetini de göreceğiz.

Geleneğin anlamı konusunda geleneksel yazarlar arasında bile bir anlayış farkı bulunmaktadır. Guenon; geleneği ilke düzeyinde ele alırken, Schuon; uygulama düzeyinde ele almaktadır. Nasr ise, her iki üstadının algılamalarını yorumlayarak geleneğin hem ilkeleri hem de uygulamaları içerdiği düşüncesine sahiptir.¹⁹ Nasr, bütün eserlerinde ve açıklamalarında kullandığı gelenek kavramının ne olduğunu şöyle açıklıyor:

“...teknik anlamıyla gelenek, gerçekleri insanlığa açıklanmış ya da açıklanmamış ilâhi bir kaynağın hakikat ve ilkelerini; ve gerçekte, farklı diyarlardaki sonuçları ve (hukuk, toplumsal yapı, sanat, sembolizm, bilimler ve kazanılması için gerekli araçlarla birlikte Yüce Bilgi'yi ihtiva eden) uygulamaları ile birlikte nebîler, resuller, avatarlar, Logos(Kelam) ve diğer nakilci vasıtalar olarak tasavvur edilmiş olan birçok figür vasıtasıyla tüm kozmik sektörü ifade ediyor.”²⁰

Nasr, gelenekselci bakış açısına sahip olanların yazdıkları eserler iyi anlaşılabilseydi, günümüzde bu kavramın yeniden açıklanmasına gerek kalmayacağı düşüncesindedir.²¹ Kutsal duygusuna sahip olmayan kişiler, geleneksel bakış açısını anlayamazlar.²² Çok çeşitli çağdaş yorumlar ve anlamalar sebebiyle; İslam da dâhil, geleneksel olanın anlaşılması epeyce zorlaşmıştır.²³ Nasr, pek çok farklı gelenek tarifi olmasına ve kendi gelenek anlayışına eleştiriler

¹⁷ Armağan, *Gelenek*, s. 52.

¹⁸ Burhanettin Tatar, “Nostalji ve Ütopya Arasında Gelenek Sorunu”, *Bilimname*, S. VI, 2004/3, s. 8.

¹⁹ Armağan, *Gelenek*, s. 36.

²⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 78.

²¹ Nasr, *age.*, s. 77.

²² Nasr, *age.*, s. 89.

²³ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 8.

getirilmesine özetle şu cevabı vermektedir: “*Geleneksel Ekol dışında bulunan düşünürlerde gelenek kavramı yoktur.*”,²⁴ demektedir.

Nasr gelenekle, nesilden nesile aktarılan, örfler, âdetler, alışkanlıklar vb. düşünce ve tutum birikimlerini kastetmediğini belirtir. Gelenekle, kaynak olarak Semavî ve İlahî Olan, farklı zaman ve mekânlardaki insanlara inmiş, ilkelerin uygulanmasını kastetmektedir. Ona göre gelenek, asıl itibariyle kutsaldır. Gelenek, aynı zamanda, içinde Mutlak Gerçekliği barındırır ve sürekli olma gibi de bir karakteristiğe sahiptir. Kutsal gelenek şeklindeki kullanımlarının amacının, sadece bir pekiştirme ve vurgu olduğunu ifade eder.²⁵ Gelenek sadece biçimlerin aktarılması değil, aynı zamanda bir dindeki manevi yenilenmeyi de sağlamaktadır. Bu yönüyle geleneği, örften, âdetten ayıran tabiat üstü bir niteliği vardır.²⁶ Geleneği daima dışa kapalı olarak görmeyen, her zaman yeniliği ve kuşatıcılığı yansıtan bir hayatın temeli olarak gören düşünürler vardır.²⁷ V. Danner geleneği, dini meydana getiren inançlar ve pratiklerin çağlar boyunca aktarılması, şeklinde tanımlamaktadır.²⁸ “*Nasr’ın Gelenek’e...bakışı tümüyle İslam’ın vahyi boyutundan başlayıp günümüze kadar süregelmiş ve içerisinde İlahi mesajı taşıyan bir espri içermektedir.*”²⁹ Gelenekselci okul tarafından kullanılan gelenek kavramı; aşkın, kutsal ve dinî bir ilke etrafında birleşen hiyerarşik ve uyumlu bir yapıyı ifade etmektedir.³⁰ Gelenekselciler, kendi kullandıkları özel anlamı vurgulamak için, bu kavramı *Gelenek (Tradition)* şeklinde büyük harfle kullanmaya dikkat etmektedirler.³¹

²⁴ Adnan Aslan, “Din ve Geleneksel Bakış Açısı Seyyid Hüseyin Nasr ile Bir Mülakat”, *Bilimname*, S. VI. , 2004/3, s. 42.

²⁵ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 89.

²⁶ Victor Danner, “Din ve Gelenek”, çev. Süleyman Erol Gündüz, *Kutsalın Peşinde*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr – Katherine O’Brien, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.30.

²⁷ Mclean, agm., s. 40.

²⁸ Danner, agm., s. 25.

²⁹ Armağan, Gelenek, s. 90.

³⁰ Yılmaz, Ezeli Hikmet ve Dinler, s. 30.

³¹ Lord Northbourne, *Modern Dünyada Din*, çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 13; Hüseyin Yılmaz, age., s. 33.

Nasr, geleneğin ve insan varlığının varoluşunun temeline *scientia sacra*'yı yerleştirir.³² Geleneğin; gerçekliği bulmanın tek vasıtası olan, insanı kuşatan ve varlığının kaynağı hakkında bilgi verebilen, kutsal bir bilim olduğunu söyler.³³ “*Gelenek, çocukça ve çağdışı bir mitoloji değil, korkunç derecede gerçek bir bilimdir.*”³⁴

Nasr, geleneksel öğretilerin karakterinin belirlenebilmesi için Ortodoksluk kavramının iyi anlaşılması gerektiğini, çünkü Ortodoksluk olmaksızın geleneğin, gelenek olmaksızın ortodoksluğun anlaşılamayacağını ve Ortodoksluğun geleneğin “*anahtar kavramı*” olduğunu belirtmektedir.³⁵ Ona göre ortodoksluk, sahih bir dinî geleneği karşılayan kavramdır.³⁶ Guénon, ortodoksi kavramına gerçek mânâsını kazandıran kişi olarak bilinir. “*.....samimi ve doğru düşünce demek olan ortodoksi, akıllı insana sapıklığı reddetme imkanı verdiği gibi onun inancına ortodoksi özelliğini veren kriterlere uyan tün inançların geçerliliğini kabul etme gücü de verir.*”³⁷ Northbourne da hemen hemen Nasr’la aynı ifadeleri kullanarak, Ortodoks dinlerden bahsederken bu dinleri, kopmaz bir gelenek zinciriyle sahih vahye bağlı dinler şeklinde tanımlamaktadır.³⁸ Ortodoksluğun kıstasının da, bir geleneksel hukuk ve sembolizm ile yapısal bir hakikata uygunluk olduğunu söyler.³⁹

Nasr, geleneğin doğduğu, yaşadığı ve hatta geleneğin yurdu olduğu düşüncesiyle, gelenekle Doğu’yu özdeşleştirir.⁴⁰ Doğu, modernizmin saldırısına rağmen Nasr’ın gözünde hâlâ ayakta durmakta ve direnmektedir:

*“Semaya karşı ayaklanma içindeki bir dünyanın şoka uğrattıcı
depremleri önünde Şark hâlâ huzur ve geleneksel âlemin ahengi*

³² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 139.

³³ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 90.

³⁴ Schuon, *İslam’ı Anlamak*, çev. Mahmut Kanık, İz Yayınları, İstanbul 2008, s. 20.

³⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 93.

³⁶ Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, çev. Sadık Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 41.

³⁷ Martin Lings, “René Guénon”, René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, çev. L. Fevzi Topaçoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 17.

³⁸ Northbourne, *age.*, s. 12.

³⁹ Northbourne, *age.*, s. 18.

⁴⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.102.

*içindeydi. Başkaldırı içindeki dünyanın etkisiyse Doğunun dağlarına ve vadilerine kadar ulaşmıştı.*⁴¹

Geçmişte, bir geleneğe ait pek çok filozof, şâir, kelâmcı, sûfî vs. gibi geleneği hem yaşayan hem de temsil eden gruplar vardı. Günümüzde geleneğin, özellikle de İslam Geleneği'nin temsilcisi ve savunucusunun kim olacağı sorusu, Nasr'ın cevap aradığı sorulardan birisidir.⁴²

Nasr, geleneksel olmayan her şeyi gelenek karşıtı veya anti-gelenek olarak görmez.⁴³ Ancak modern dünyada çok önemli bir rol oynayan hatta pek çok geleneksel toplumun da içine düşmüş olduğu bir “taklit gelenekten” ya da “karşı-gelenekten” bahseder.⁴⁴ Düşünce ve açıklamalarından Nasr'ın gelenekle ilgili tasnifi şu şekilde bir hal almaktadır:

- 1) Geleneksel
- 2) Gelenek karşıtı veya anti-gelenekçi (Kısaca gelenek düşmanlığı)
- 3) Taklitçi gelenek veya karşı-gelenek (Bir geleneğin ruhunu anlamadan, hissetmeden o geleneği uyguluyormuş gibi gözükmek)

B. Gelenek ve Din

Nasr, gelenek kavramını açıkladıktan sonra, “*evrensel anlamıyla geleneğin insanı öte'ye bağlayan ilkeleri ve dolayısıyla dini kapsadığı*”⁴⁵ nın düşünülebileceğini söylemektedir. *Tradition*, Nasr'a göre birebir “ed-din” kelimesine karşılık gelmektedir. Ancak burada dinin, geleneğin sadece bir yönü olan *religion*'la karıştırılmaması gerektiğinin altını çizer. Çünkü ona göre *religion*, modern insan açısından, *tradition* gibi bir şumüllülüğe sahip değildir.⁴⁶

Nasr'da geleneği anlamak için, ileride ele alacağımız gibi geleneğin unsurlarından *philosophia perennis*'i (ezelî hikmet, hâlidî hikmet ya da zevkî hikmet) anlamamız gerekmektedir. Ancak, ondan daha da önce Nasr'ın, akli niçin hep dinle ya da kutsalla irtibatlandığı meselesini ele almak gerekir.

⁴¹ Nasr, *age.*, s. 108.

⁴² Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 8.

⁴³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 139.

⁴⁴ Nasr, *age.*, s. 139.

⁴⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 78, 86.

⁴⁶ Nasr, *Söyleşiler*, s. 104.

Bunun sebebi: Nasr'ın akıl ve din arasındaki etimolojik karşılaştırmasında yatar:

“Arapça bir kelime olan `el- akl`ın `bağlamak`la ilişkisi vardır; insanı Allah'a bağlar; Etimolojik olarak da dinle (religio ile) karşılaştırılabilir, “religio”da insanı Allah'a bağlar ve Allah'la irtibatlandırır.”⁴⁷

Nasr, dini sadece bu dünyanın anlaşılmasını sağlayan bir araç olarak görmemektedir. Din insanın en alt varlık düzeyinden, en üst varlık düzeyi olan İlahi Kat'a yükselmesini sağlayan, tüm zaman ve mekânların üstünde bir anlama sahip olan, bir yükseliş aracıdır. *“Din...İlahi Kaynağın bir gerçekliğidir.”* Ve dinin *“...aslı İlahi akıl(intellect)'dadır.”⁴⁸*

Nasr, dinin temel öğretilerinin *hâlidî hikmet* perspektifini yansıttığını şöyle ifade eder:

“...inancın hem zemini ve hem de hedefi olan dinin temel öğretileri, şöyle ya da böyle, bilgiyi nihaî olarak Akıl ve Asıl'la ilgili gören zevkî (halidî) hikmet perspektifini ihtiva eder. Yaşayan farklı geleneklere hızlı bir göz atış bile bu iddiayı ispat eder.”⁴⁹

Bu açıdan bakıldığında din, geleneğin kaynağı konumundadır.⁵⁰ Gelenek, din gibi aynı kaynaktan gelir, din gibi aynı konularla ilgilenir ve din gibi hakikattir.⁵¹ *“...din aynı zamanda gelenektir de.”⁵²* Nasr, gelenek için en uygun kelimenin Arapça ed-din kelimesi olduğunu ve *hâlidî* ya da *ezelî hikmetten* ayrı düşünülmemeyeceğini söyler.⁵³ Nasr, *“dinin; Allah tarafından vahyedilen ve insanı Asl'ına bağlayan ilkeler”* olarak düşünülürse, geleneğin de *“bu ilkelerin uygulanması”* olarak düşünülebileceği kanaatini taşımaktadır.⁵⁴ Nasr'ın düşüncesi

⁴⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 24-25, 86; *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 17.

⁴⁸ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 81.

⁴⁹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 17.

⁵⁰ Nasr, *age.*, s.86.

⁵¹ Nasr, *age.*, s. 79.

⁵² Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 215.

⁵³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 85-86; *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 69.

⁵⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 79.

gibi dinle geleneğin aynı şey olduğuna katılmayanlar dini, insanı asıl kaynağına bağlayan bir bağ olarak görmekte dirler. Geleneğin ise, hakikatın dışı dönük ve maddi boyutunu karşıladığına inanmaktadırlar.⁵⁵ Gelenek ve din arasında bir ayırımı giderek, geleneğin insandan bağımsız bir kavram olmadığını ve dinle bir ilişkisinin bulunmadığını söyleyenler de bulunmaktadır.⁵⁶ Gelenek bir mirasın nakledilmesi, aktarılması anlamlarını da taşıdığı için statik, din ise geleneğe göre dinamik olarak görülmektedir.⁵⁷ Victor Danner, dinin daha özel bir anlama, geleneğin ise dine göre daha evrensel bir anlama sahip olduğu kanısındadır.⁵⁸ Ancak Guenon, Nasr, M. Lings gibi gelenekselci yazarlara göre tek tek her bir din, bir gelenektir.⁵⁹

Gelenek; din ve vahiyle, kutsalla ve akideyle, zâhir ve bâtınla, süreklilik ve düzenlilikle, bilim ve sanatla, maddi ve manevi hayatın tüm unsurlarıyla ilişkilidir. Bu ilişki ise, ayrılmaz bir bütünlük oluşturur.⁶⁰ Nasr, bir dinin her ne kadar geleneksel olsa bile, sürekli olarak gelenekten yardım almadığı müddetçe; o dinin, bâtınî boyutuna nüfuz edilemeyeceğini ve yüzeysel bir okültizme⁶¹ düşüleceğini ifade etmektedir.⁶²

Nasr, kutsaldan arındırılmış, gelenekten uzaklaştırılmış, aşkın kuralları ihtiva ettiği görüntüsünü vererek, gerçekte bunların hiç birini içermeyen dinî sanat, dinî edebiyat gibi kullanımların geleneksel olmadığı, olsa olsa ancak gelenek-karşıtı olabileceği görüşündedir.⁶³ Böyle bir kullanımı ve anlam

⁵⁵ Armağan, *Gelenek*, s. 12.

⁵⁶ Ali Akdoğan, *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dini Hayat*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s. 34, 38.

⁵⁷ Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 72.

⁵⁸ Danner, *agm.*, s. 32.

⁵⁹ Armağan, *Gelenek*, s. 13.

⁶⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.79.

⁶¹ Occultisme: Gizli bir sanatla nesnelere bilgisine varmak isteyen gizli öğretilerin genel adı. Geniş bilgi için bkz. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s. 111.

⁶² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 55, 91-92; *Tabiat Düzeni ve Din*, çev. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 23.

⁶³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 87.

karışıklığını önlemek için de Nasr, geleneksel olanın dinî olandan ayırt edilmesi ihtiyacı olduğunu söyler:⁶⁴

“...din deyimi, İbrahimî dinlerde vahiy ve Hinduizmde avatârik denilen Logos’un nesnel tezâhürlerinin kaynağından geleni kasteden anlamıyla canlandırılırsa, o zaman dinin, küllî ve her şeyi kucaklayan nizâmın (ki bu gelenektir) özünde bulunan şey olduğu görülebilir. Dinin bu şekilde tüm genişliği ve evrenselliğiyle anlaşılmasıysa, yalnızca, geleneksel bakış açısının canlanması ve gerçekliğin, gelenekselin ve kutsalın perspektifinden görünmesiyle mümkündür.”⁶⁵

“Din bir lüks olmayıp tam da insanın varoluşunun sebebi hikmetidir.”⁶⁶

Nasr, dinin en temel görevinin ve evrensel fonksiyonunun insanın hayatını düzenlemesi ve insanın iç ve dış dünyası arasındaki uyumu sağlaması olduğunu söyler.⁶⁷ Duasız bir dinin olmadığı gibi, akıl, irade ve kelâmın da olmadığı bir insan ve dinden de söz edilemeyeceğini vurgular.⁶⁸

Nasr, bütün alanlarda olduğu gibi dinlerin süreci konusunda da, geleneksel ile modern perspektifin birbirlerinden tamamen farklı düşündüğünü vurgulama ihtiyacı duymaktadır. Gelenek açısından insanlığın din serüveni, modern düşüncenin tam tersinedir. Modern düşüncede insanın çok tanrıçılıktan tek tanrıçılığa doğru bir ilerleme kaydettiği iddialarına karşın, geleneksel düşünce insanlığın dini bir gerilemeyle, tek tanrıçılıktan çok tanrıçılığa gitmiş olduğunu savunmuştur. Son vahiyle de bu durum asıl konumuna gelmiştir.⁶⁹

C. Gelenek ve Toplum

Geleneksel toplum deyimi; genellikle modern, endüstrileşmiş ve teknoloji kullanımının yoğun olduğu toplumların zıttı bir toplum algısı olarak karşımıza

⁶⁴ Nasr, *age.*, s. 87.

⁶⁵ Nasr, *age.*, s.87.

⁶⁶ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, çev. Şahabeddin Yalçın, İz Yayınları, İstanbul 1996, s. 20.

⁶⁷ Nasr, *İslam’da Düşünce ve Hayat*, çev. Fatih Tatlıhoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 1988, s. 275.

⁶⁸ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 22, 24.

⁶⁹ Nasr, *age.*, s. 41.

çıkmaktadır. Hatta geleneksel toplum ifadesi sıklıkla ilkel, geri vb. pejoratif nitelendirmelerle bir arada kullanılmaktadır.⁷⁰

Geleneksel toplumlar, yaşayan organizmalara benzer bir yapı sunmaktadırlar.⁷¹ Geleneksel toplumlar, kendilerinden önce yaşamış olan akıllı ve iyi kabul ettikleri atalarının kılavuzluğunu kabul etmektedirler. Herhangi bir aşağılık kompleksi duymaksızın, geçmişini model almaktadırlar. Bu tavırları, değişime karşı onların kendilerini güvende hissetmelerini ve kimliklerini korumalarını sağlamaktadır.⁷² Süreklilik ve geçmişe olan saygı, geleneğin iki tipolojik özelliğidir.⁷³

Geleneksel toplumu ve medeniyeti meydana getiren “gelenek” ve “kutsaldır”; geleneksel toplum ve medeniyetin amacı da kutsalın hâkim olduğu bir dünya meydana getirmektir.⁷⁴ Nasr’a göre din, niceliğe önem veren değil, nitelik ve keyfiyetin birinci planda olduğu geleneksel bir toplum meydana getirir.⁷⁵ Nasr’ın geleneği yatay ve dikey boyutuyla ele almasında önemli bir nokta vardır. Geleneğin dikey boyutu hikmete tekâbül ederken, yatay boyutu da bir anlamda medeniyet dediğimiz şeyi meydana getirmektedir. Nasr’ın gelenekle ilgili açıklamalarında, sık sık geleneksel bilimlerden, geleneksel sanatlardan vb. bahsetmesinin sırrı, bir anlamda budur.⁷⁶

Geleneksel toplumlarda tarikat ve tasavvufî hareketlerin, toplumu birleştirici ve dini, gündelik hayatta canlı tutucu bir fonksiyonu vardır.⁷⁷ Geleneksel toplumlarda birincil ilişkilerin baskın olduğu mâlum bir konudur. Bu toplumlarda bireyler birbirlerini, aile fertleri gibi görmektedir ve bunun en genel

⁷⁰ Marshall, *age.*, s. 259; Kirman, *age.*, s. 88; Özer Ozankaya, *Toplumbilim Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1980, s. 54.

⁷¹ Gai Eaton, “Gelenek ve İnsan Toplumu”, çev. Süleyman Erol Gündüz, *Kutsalın Peşinde*, ed., Seyyid Hüseyin Nasr – Katherine O’Brien, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 52.

⁷² Eaton, *agm.*, s. 49, 50.

⁷³ Armağan, *Gelenek*, s. 19.

⁷⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 89-90; Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 35.

⁷⁵ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 138-139.

⁷⁶ Kutluer vd., “Seyyid Hüseyin Nasr’da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk”, s. 9.

⁷⁷ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 182; *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 204.

örneği geleneksel İslam toplumunda insanların genellikle birbirlerini “kardeş” diyerek çağırma larıdır.⁷⁸

Geleneksel toplumda günlük geçimini sağlamak bile diğer dinî vazifelerden ayrılmamıştır. Bu da modern toplumdaki bireyin aksine, geleneksel toplumdaki kişiye, İlahi Yasa çerçevesinde hayatını anlamlandırma ve hayatını bir bütün olarak yaşama imkânını ve huzurunu vermektedir.⁷⁹ Özellikle İslam Geleneği’nde İlahi Yasa’nın ibâdât ve muamelât olarak ayrılması, modernist bir görüş için delilmiş gibi gözükse de, bu iki bölüm birbirinden kesin ve net çizgilerle ayrılamayıp, birbiriyle ilişkili ve iç içe olduğundan, sadece tasnifî bir ayırımıdır.⁸⁰ Bu yüzden, modernistlerin bu bakış açısı yüzeysel kalmaktadır.

Modernizmin toplumda yapmaya çalıştığı şey, İlahi Yasa’yı, topluma uydurmaya çalışmaktır. Ancak geleneksel toplumda ise, toplum, İlahi Yasa’ya uymak zorundadır.⁸¹ T. Burckhardt, modern Batı dünyasının keşfetmiş olduğu pek çok yeniliğin, en basit alanlarda ve şekillerde bile olsa, geleneksel toplumun yaşam tarzıyla bir tezatlık içerdiğini ifade eder. Örneğin; Batı’nın yeni tip kıyafetleri, ona göre sanki namaz ibadetini yerine getirememek için keşfedilmiş gibidir. Bu duruma bir tesadüftür diyenlere “*Bunun açıkça bir rastlantı olduğunu söyleyenler çıkacaktır; sanki geleneksel elbisenin vakar ve güzelliği de sadece tesadüften kaynaklanmıştır.*” cevabını vermektedir.⁸²

Nasr, kutsalı damarlarda dolaşan bir kana benzetir, geleneksel toplum buradan hayat bulur. Yine kutsalı bir kokuya benzetir ki, tüm geleneksel medeniyetlerin sahip olduğu ortak ve değişmez bir unsurdur.⁸³ Geleneksel toplumda medeniyet kavramıyla kastedilen; özellikle de geleneksel İslam anlayışında, bir medeniyet kutsalla ne kadar ilişkiliyse ve hayatlarının bütün yönlerini ne kadar Allah’a döndürüyorlarsa, o medeniyetin küçüklüğünden, büyüklüğünden ya da orjinalliğinden söz edilebilir. Yoksa bir medeniyetin

⁷⁸ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 82.

⁷⁹ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 123.

⁸⁰ Nasr, *age.*, s. 134.

⁸¹ Nasr, *age.*, s. 148.

⁸² Burckhardt, “Önsöz”, Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 8.

⁸³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 89.

geleneksel açıdan; ne kadar araç gereç ürettiği, teknolojiye ne kadar sahip olduğu önemli değildir.⁸⁴

Geleneksel ve kutsal bilginin gerekliliklerini yerine getirerek, onun yolunu izlemek, takipçisine özgür olma ve kurtulma imkânı sağlamakla kalmaz, aynı zamanda dinî bir nitelik taşıyan toplumun dengesini koruması için belirli formüller de sunar.⁸⁵ Gelenek, değişmez ilkelerini toplum yapısına uygulayarak, o toplumun genel yapısını ve karakteristiğini belirleyebilir. Nitekim Hindu toplumunu oluşturan kast sistemi buna örnektir. Ancak geleneğin toplum yapısına etkisi, bütün geleneklerde aynı değildir, benzerlikler olduğu gibi, farklılıklar da olabilir.⁸⁶

Nasr, bir gelenek öldüğü zaman sadece dünyevî düzlemdeki hayatının son bulduğunu, onun arketipsel modeli olan ilâhî özdeki yaşamının devam ettiği fikrine sahiptir. Bu konuda da Mısır geleneğini örnek gösterir: “...*Mısır geleneği sanat formlarıyla, sembolleriyle ve manevi olmasa bile psikolojik yanıyla belli bir varlık sahibi olmasına rağmen, yaşıyor ve uygulanıyor değildir.*”⁸⁷ Geleneğin kökleri ve nakil kanalları bozulmadığı müddetçe, bazı vasıflarını kaybetmiş, yıkılmaya yüz tutmuş bir toplum, gelenek ve din gibi iki önemli vasfını yitirmediği sürece ayakta kalabilir; işte Nasr, bu ifadenin, Asya’nın geleneksel medeniyetlerinin durumuna uyduğunu belirtiyor.⁸⁸

Nasr’ın geleneksel medeniyetle anlatmaya çalıştığı, İlahî İlkelere büyük önem veren ve bu ilkeleri hayatlarının siyasi, sosyal, ekonomik, edebî vb. tüm alanlarına tatbik eden medeniyetlerdir. Bu yüzden Nasr, bildiğimiz pek çok köklü medeniyetin (Çin, Hint, İslam, Ortaçağ Batı vb.) geleneksel medeniyetler olduğunu belirtir.⁸⁹

⁸⁴ Nasr, *Makaleler I*, s. 118.

⁸⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 332.

⁸⁶ Nasr, *age.*, s. 95.

⁸⁷ Nasr, *age.*, s.97.

⁸⁸ Nasr, *age.*, s. 98; *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 90.

⁸⁹ Nasr, *Makaleler II*, s. 25.

D. Geleneğin Unsurları

Nasr, bir tek *sophia perennis* olduğunu ve onun değişik formlara sahip birçok din olduğu anlayışının “Kadim Geleneğin” için de söylenebileceğini ifade eder. Ona göre bir tek gelenek vardır; o da “*Kadim Geleneğin*”tir. Diğer gelenekler ise ilahî olan bu Kadim Geleneğin dünyevi tezâhürleridir. Aynı şekilde tüm vahiyleri de Evrensel Kelam’ın tezâhürü olan Logos ya da Kelime ile irtibatlandırması önemlidir.⁹⁰ Kadim gelenek, bütün geleneklerin kendisinden türediği ve başlangıçtan sona kadar varlığını sürdüreceği bir anlamı içermektedir.⁹¹

Nasr, Kur’an-ı Kerim’in bazı ayetlerinde Hz. İbrahim’le ilgili olarak ifade edilen hanif olma ve hanif dini ifadesini “*Kadim Geleneğin*” olarak açıklar.⁹² Özellikle bu konuda; “...*De ki: Hayır, Hakk’a yönelen İbrahim’in (hanif) dinine uyarız. O, Allah’a ortak koşanlardan değildi.*”⁹³ âyetini delil olarak gösterir. Nasr, *sanatâna dharma* ve *philosophia perennis*’in dolaylı bir şekilde Kadim Geleneğin ilişkisi olduğunu bu ilişkinin insan varlığının Asl’ına kadar uzandığını ifade eder.⁹⁴

Nasr, bütün geleneklerin başlangıç noktasında birleştikleri tek bir geleneğin doğduğunu, bu tek geleneğin yukarıdan aşağıya doğru inerken farklı ve her biri kendine özgü niteliklere sahip olduğunu, bunun ise onların asıl mahiyetlerine bir zarar ve eksiklik getirmediğine inanır.⁹⁵

Philosophia perennis, Sema ile Arz’ın bir olduğu, insanın asli unsurunu oluşturan, kutsalla ve manevî olanla birliğinin ayrılmaz olduğu Asli (primordial) bir geleneğin olduğu düşüncesindedir. Bütün gelenekler de bu asli geleneğin yansımasıdır. Ancak her bir gelenek bu geleneğe dayanmakla birlikte, kendi geleneğinin dikey ve yatay boyutuna sahiptir. Her bir geleneğin kaynağı aynı

⁹⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 87.

⁹¹ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 58.

⁹² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 80, bkz. 8 nu.lu dipnot.

⁹³ *El-Bakara* 2/135

⁹⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 80; Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 74.

⁹⁵ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 105.

olmasına rağmen, tezâhürleri kavmî, ırkî ve kültürel farklılıklar gösterebilir. Bu *philosophia perennis*'in bütüncülüğüne ve kapsamlılığına bir zarar vermez.⁹⁶

1. Ezeli Hikmet (Philosophia Perennis)

Philosophia perennis, gelenek düşüncesinden ayrılamaz bir yapıya sahiptir. Nasr'ın gelenek düşüncesinin ana unsurlarından birini oluşturur.⁹⁷ Bu kavramın Batı'da “philosophia perennis”, Hindu geleneğinde “sanatâna dharma”, İslam geleneğinde “el-hikmetü'l hâlîde”, Fars Dili'nde “câvidan-ı hîred” şeklinde kullanılması arasında herhangi bir farklılık yoktur ve “ölümsüz hikmet” olmasına da mâni değildir.⁹⁸

Nasr, philosophia perennis deyimini sanılanın aksine ilk defa kullananın Leibniz değil, Rönesans dönemi düşünür ve din bilimcisi Agostino Steuco (1497-1548) olduğunu ileri sürmektedir.⁹⁹ Nasr'a göre, Steuco bu deyim, felsefeyi de din bilimini de kapsayan ezeli hikmetle özdeş kabul etmiştir.¹⁰⁰ Bu deyim, Leibniz'in kullanımıyla ünlenir, ancak yirminci yüzyılda popüler hale gelir.¹⁰¹ Ancak Nasr, bu deyim kullanan ilk Batılı filozofun Leibniz olduğunu söyler.¹⁰² Nasr, geleneksel okulun yorumcularından biri olan A. K. Coomaraswamy'nin sanatâna Dharma'yı “universalis” sıfatını ekleyip philosophia perennis olarak tercüme ettiğini belirtir.¹⁰³ Coomaraswamy sayesinde, onun etkisi altındaki bir çok kişi geleneği ezeli hikmetle özdeşleştirmiştir.¹⁰⁴

Philosophia perennis, bütün zamanlarda, çağlarda ve bütün coğrafyalardaki insanlar arasında var olmuş ve var olacak, evrensel ilkeleri inceleyerek evrensel bir nitelik kazanmış bir bilgidir. Bu bilgi tüm geleneklerin merkezini teşkil eder.

⁹⁶ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 83.

⁹⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 79.

⁹⁸ Nasr, *age.*, s. 79; Nasr, “Önsöz”, Frithjof Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 9; Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 67.

⁹⁹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 81; Nasr, “Önsöz”, Frithjof Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 9.

¹⁰⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.81.

¹⁰¹ Nasr, *age.*, s. 81.

¹⁰² Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 222.

¹⁰³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 80.

¹⁰⁴ Nasr, *age.*, s. 80.

Bu bilgiye Nasr'ın "kalbî akıl" dediği *intellect* ile ulaşılabilir.¹⁰⁵ *Philosophia perennis*'in en temel ilkesi, *intellect* ile *ratio* arasındaki ince ayrıma dayanmasıdır.¹⁰⁶ Bir şeyin içsel bilgisini yani bîatını boyutunu *intellect* (akıl) elde edebilir. *Reason* (ratio ya da us) ise, sadece dışsal olana yani açıklama boyutuna nüfuz edebilir.¹⁰⁷

Bütün geleneklerin tam kalbinde yer alan hikmet,¹⁰⁸ insanı Mutlak Gerçekliği görmeye mecbur bırakır.¹⁰⁹ Nasr, ezeli hikmetin hakiki felsefe olduğunu ve tüm geleneksel din ve medeniyetlerde, bu medeniyetlerin ilkelerine uygun bir şekilde bulunduğunu belirtmektedir.¹¹⁰ Nasr, ezeli hikmet ve tek olan Hakikat kavramını anlatmaya çalışırken Hakikat'in tek olmasına karşın kimsenin veya hiçbir milletin tekelinde bulunmadığı vurgusunu sıklıkla dile getirmektedir. Ona göre bu yaklaşım tüm geleneklerin yaklaşımıdır. Nasr, bu durumu İslam geleneğindeki İhvan-ı Safa'nın sözleriyle de desteklemeye çalışmaktadır:¹¹¹

"Allah, Ruhu'nu, Hıristiyan, Müslüman, siyah ve beyaz bütün insanlara göndermiştir."¹¹²

Nasr, geleneği ve geleneksel bakış açısını savunurken, asıl amacın hâlidî hikmeti ortaya çıkarmak olduğunu söyler. Bunu söylerken de sophia perennis'in Doğulu ya da Batılı olmadığını, evrensel bir mahiyet taşıdığını ifade eder.¹¹³ Geleneği Allah'ın tecellisi (*teophany*) olarak görür ve dolayısıyla da gelenek, ezeli hikmetin kaynağı durumundadır.¹¹⁴ "*Philosophia perennis genel olarak,*

¹⁰⁵ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 76.

¹⁰⁶ Nasr, *age.*, s. 76 bkz. 3 nu.lu dipnot.

¹⁰⁷ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı, Ağaç Yayınları, İstanbul 1991, s. 30.

¹⁰⁸ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 24.

¹⁰⁹ Nasr, *age.*, s. 25.

¹¹⁰ Nasr, *Söyleşiler*, s. 84.

¹¹¹ Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul 1985, s. 43.

¹¹² A. L. Tibavî, *Cemaat-ı İhvan es-Safa*, Journal of the American University of Beirut (1930-1931), s. 60'dan naklen Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 43.

¹¹³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 8.

¹¹⁴ Nasr, *Söyleşiler*, s. 22.

başlangıcı olmayan ve hikmetin bütün ifadelerinde aynı kalan metafizik gerçek olarak anlaşılmıştır."¹¹⁵

Sophia perennis'in en temel ilkesi Allah'ı daima Gerçeklik olarak görmesidir. Bu da onu, deneycilik, akılcılık vb. modern akımların rehberliğindeki, profan ve modern felsefeden ayıran en temel özelliğidir.¹¹⁶ Nasr, philosophia perennis'in üç temel ilkesinin şunlar olduğunu söyler: "...akli sezgi ya da aydınlanma (*keşf ya da zevk yahut işrâk*); akıl ve rasyonel çıkarım (*akl ya da istidlâl*); ve din ya da vahiy (*şer' ya da vahy*)." ¹¹⁷

Nasr, Philosophia Perennis'in sadece insanın düşünme ihtiyacını gidermeye yarayan bir felsefe olmadığından, onun insanın aydınlanmasına yardım eden bir kılavuz olduğundan bahseder. Onun dilinin diğer felsefeler gibi dialektik bir dile sahip olmayıp sembolik bir dile sahip olması da, Nasr'a göre Philosophia Perennis'in bu özelliğinden kaynaklanır.¹¹⁸

Philosophia perennis kozmolojiden sanata kadar pek çok ilmi dalla irtibatlı olmasına rağmen, onun kalbini teşkil eden şey; Nihai Gerçeklik bilimi ve *scientia sacra* olan metafiziktir.¹¹⁹ Philosophia perennis açısından metafizik, dinî doktrinlerin, ibadetlerin, sembollerin anlaşılmasını sağlayan, başka dinleri gerçek boyutları içinde inceleyen, insanın evrenle ve dinle olan bağını koparmadan evreni anlamlandırmasını sağlayan ve geleneklerin kalbinde yer alan bir bilimdir.¹²⁰

Nasr'a göre, ister Doğu'daki isterse Batı'daki geleneksel felsefe olsun, geleneksel felsefe daima kalbî bir akla dayandığından varlığı anlamada ve anlamlandırmada bir güçlükle karşılaşmamıştır.¹²¹ Geleneksel açıdan metafiziksel gerçeklik sadece akılla değil içinde iradenin de bulunduğu bir birliktelikle

¹¹⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 83, bkz. 18 nu.lu dipnot.

¹¹⁶ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 24.

¹¹⁷ Nasr, *Molla Sadra ve İlahi Hikmet*, çev. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, s. 117.

¹¹⁸ Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 219.

¹¹⁹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 77.

¹²⁰ Nasr, *age.*, s. 78.

¹²¹ Nasr, *İslamda Düşünce ve Hayat*, s. 265.

anlaşılabilir. Çünkü Schuon, “*Bilgi ancak iradeyle beraber mükemmelken irade de ancak bilgi ile kemal bulur*” diyerek, bu konuya dikkatleri çeker.¹²²

Nasr, ezeli hikmetin öğretilerine göre Hakikat’in keşfinin, gerçekte insanın kendi benliğini ve Mutlak Ben’i keşfetmekten ibaret olduğunu söylemektedir. Bu durum, farklı şekillerde de ortaya çıksa Doğulu ve Batılı tüm gelenekler için aynı olan amaçtır.¹²³

Philosophia perennis’e göre gerçeklik sadece bu dünyaya özgü olan psiko-fiziksel dünyadan ibaret değildir. Ona göre gerçeklik, Nihai olan, Mutlak ve Sonsuz olandır.¹²⁴ “*Hakikatin dışında hiçbir gerçek büyüklük yoktur.*”¹²⁵

Geleneksel perspektif, bir dinin psikolojik ve toplumsal boyutunu reddetmez, geleneksel perspektifin karşı çıktığı dinin sadece bu boyutlara indirgenmesidir.¹²⁶ Philosophia perennis’in dinlere yaklaşımı, gelenekselci okulun dinlere yaklaşımıyla özdeşdir.¹²⁷ Nasr, gelenekselciler açısından philosophia perennis’in, bütün alanlarıyla birlikte medeniyetleri meydana getiren dinlerin, tümünün kaynağında olan tek bir İlahî Gerçekliği barındırdığını ifade eder.¹²⁸

Bir dinin dünya üzerindeki yaşamı son bulunca o dinin sahip olduğu gerçeklik ortadan kalkmış demek değildir. Bir dinin yeryüzündeki uygulaması ve yaşanması ortadan kalkmış olabilir ama onun sahip olduğu gerçeklik İlahî Akıl’da yaşamaya devam eder.¹²⁹

Ezeli hikmeti elde etmek ancak geleneklerin vasıtalarıyla ve bu geleneklerin kutsal yöntem, ibadet, sembol vb. araçlarıyla mümkün olabilir. Bu bilgiyi gelenek dışında kalarak elde edenler genellikle zâhiri yönünü elde etmiş olurlar. Bu bilgiyi asıl ve bütüncül bir şekilde elde etmek, gelenek içinde kalmaktan geçer.¹³⁰

¹²² Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 24.

¹²³ Nasr, *Söyleşiler*, s. 39.

¹²⁴ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 80

¹²⁵ Schuon, *Yansımalar*, çev. Nurullah Koltaş, Hece Yayınları, Ankara2006, s. 39, 53.

¹²⁶ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 82.

¹²⁷ Nasr, *age.*, s. 78

¹²⁸ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 19.

¹²⁹ Nasr, *Bir Kutsal bilim İhtiyacı*, s. 81-82.

¹³⁰ Nasr, *age.*, s. 77.

Nasr, *philosophia perennis* ile *sophia perennis*'in her ne kadar birbirlerinin yerine kullanılsa da aralarında bir farkın olduğunu belirtir. Ona göre birincisi, “...aynı hakikatin fikri yönünü, diğeri onun müşahhaslaşmış vechesini vurgular.”¹³¹ Nasr, “Aşkın Hikmet” ifadesini de, *philosophia perennis*'in yeni dönemdeki bir uzantısı olarak görür.¹³² Schuon ise, *philosophia perennis*'in genelde metafizik hakikat ve tüm hikmet ifadelerinde aynı kalan şeye karşılık olarak kullanıldığından söz eder. Felsefenin de, çoğu kez *zihnî* kurgular anlamında kullanılmasından dolayı, *sophia perennis* ifadesini tercih ettiğini belirtmektedir. Schuon, “Aslî Hikmet”in de, *Religio perennis* şeklinde ifade edilebileceğine dikkat çekmektedir.¹³³ Schuon'da, bu ifadenin değişik kullanılması, tamamen günümüz felsefesine yüklenmiş olan anlamdan dolayı kaynaklanmaktadır.

Modern düşüncenin, pek çok alanı tahrip etmesi sonucu, hikmet sevgisi anlamına gelen felsefe artık “*hikmetten nefret etme*” anlamını taşımaya başlamıştır.¹³⁴ Çağdaş dünyanın yerine getirmesi gereken en önemli görevi “*Yunan entellektüel mirasının gelenek ışığında yeniden değerlendirilmesi*”¹³⁵ görevidir, Nasr'a göre. Nasr, geleneğin yeniden keşfi ve bilginin kutsal niteliğini yeniden kazanmasıyla; bu durumun tüm felsefenin ve Yunan Hikmet'inin yeniden değerlendirilmesini sağlayacağına ve *philosophia perennis*'in, üç tek tanrılı dinde oynamış olduğu rolün ehemmiyetinin yeniden anlaşılacağına inanmaktadır.¹³⁶ Buradan hareketle Nasr, günümüz dünyasında İslam'ı savunmanın en iyi yolunun, İslam'ın merkezi olan *religio perennis*'i, yani fitrat dinini savunmak olduğunu öne sürer.¹³⁷

Bu açıklamalar ışığında “...Nasr'a göre *sophia perennis*in İslam özelindeki adı *sufizmdir*.”¹³⁸ Nasr bir geleneği anlamak için, bir geleneğin bütün

¹³¹ Nasr, *age.*, s. 76.

¹³² Nasr, *Molla Sadra ve İlahi Hikmet*, s. 126.

¹³³ Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 73.

¹³⁴ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 206; *Tabiat Düzeni ve Din*, ss. 85-86.

¹³⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 69, 127.

¹³⁶ Nasr, *age.*, s. 68-69.

¹³⁷ Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, s. 56.

¹³⁸ Kutluer vd., “Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk”, s. 26.

fenomenlerini ortaya çıkaran asıl özün, mânânın anlaşılması gerektiğini vurgular. Nasr'a göre; özün, mânânın bu anlamını tezâhürlerde, fenomenlerde ortaya çıkaran şey de, sûfluktur. Bu özelliğiyle Nasr'a göre sûfluk, insana rehberlik yapabilecek bir unsurdur.¹³⁹ Nasr'a göre, tasavvuf kelimesinin kökeni ve etimolojik yapısı hakkındaki tartışmaların hiçbir önemi yoktur. Onun için asıl önemli olan tasavvuf kelimesinin "...metafizik anlamı'nın tamamına "İlahi Hikmet"..." olmasıdır.¹⁴⁰ "Tasavvuf, manevi bir yola aktif bir katılmadır ve kelimenin tam anlamıyla aklîdir (entellektüel)."¹⁴¹ Nasr; tasavvufu, mistisizm olarak adlandırmak onu pasif hale getirmek ve akıldışı kabul etmek mânâsına geldiğinden, bu kelime tasavvufu tam anlamıyla karşılamaz, imâsında bulunmaktadır.¹⁴² Nasr, İbn Arabî'nin sayesinde İslami Bâtınlığın, geleneğin her zaman koruyucusu olacak ilkeleri koyduğunu söylemektedir.¹⁴³

Nasr, gelenekler arasındaki ortak bir hikmet anlayışının, modern dünya sebebiyle bozulmuş olmasından dolayı, modern insanın ya da Doğulu gelenekler ile modern dünyanın, sağlıklı bir iletişim kurabileceği kanısında değildir.¹⁴⁴ Tarihi süreçte de Batı, hâlidî hikmeti salt felsefeye, kutsal bilgiyi de okültizme indirgediğinden, hâlidî hikmeti yaşamaya devam eden Şark, zaten Batıyı cezbetmiştir.¹⁴⁵ Nasr, günümüz Batı dünyasının, Şark gelenekleriyle bir teması girmeksizin hâlidî hikmeti tekrar diriltemeyeceğini düşünmektedir.¹⁴⁶ Nasr, zengin bir metafizik ve kozmolojiye, kutsal bir psikoloji ve psikoterapiye, kutsal bir sanat ve bilime sahip ve hâlâ canlı bir gelenek olmasından dolayı sûfluzmi; geleneğini unutmuş Batıya ve onun insanına, geleneğini hatırlatacak önemli bir güç olarak görmektedir.¹⁴⁷

¹³⁹ Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, s. 41.

¹⁴⁰ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 165.

¹⁴¹ Nasr, *age.*, s. 166.

¹⁴² Nasr, *age.*, s. 166.

¹⁴³ Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 113.

¹⁴⁴ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 56.

¹⁴⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 104.

¹⁴⁶ Nasr, *age.*, s. 104; *İnsan ve Tabiat*, s. 79, 94.

¹⁴⁷ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 111.

2. Kutsal ve Kutsal Bilim (Scientia Sacra)

Geleneksel açıdan kutsiyet, insan ruhunun uyanarak, insan benliğine üstün gelmesi olarak görülmektedir. Kutsallık geleneksel açıdan, “...eşyanın manevi tabiatının sezgisi...” olarak algılanmaktadır.¹⁴⁸

*“Kutsal, sınırdan merkezin, devinende hareketsizliğin varlığıdır; saygınlık aslında onun ifadesidir. Çünkü merkez saygınlıkta da dışta olanı izhar eder; kalp hareketlerde açığa çıkarılır. Kutsal, ızafî olana bir mutlak vasfı katar ve fani şeylere ebedilik yumuşaklığı ihsan eder.”*¹⁴⁹

Nasr “kutsalı”, maddi olanda manevi olanın, dünyevi olanda ilahî olanın varlığının gözükmemesi olarak tanımlar. Ona göre kutsal, dünyevi insana ilahî kökenini hatırlatma görevini ifa eder.¹⁵⁰ Nasr, kutsalı tanımlarken onun akıl-dışı bir tarzda tanımlanmasına karşı çıkar ve özellikle bu konuda R. Otto’yu eleştirir.¹⁵¹ Ardından da kutsalın nasıl anlaşılması gerektiğini ve kutsalın ne olduğunu tanımlar:

*“Kutsalın anlamına yaklaşmanın belki en doğrudan yolu onu Hareket Etmeyen Muharrik ve Kadîm olan Değişmez İlke’yle irtibatlandırmaktır. Değişmez ve Ezeli olan bu Hakikat Kutsal’dır ve bu Hakikat’ın oluş akışındaki ve zaman matrisindeki tezahürleri de kutsallığın niteliğine sahiptir. Kutsal nesne ya da kutsal mesaj, Ezeli olanın ve fiziki gerçeklik içinde bu nesne ya da mesajı zahiri olarak kapsayan Değişmez’in izlerini taşıyan nesne ve mesajdır.”*¹⁵²

İşte Nasr, böyle bir kutsalın, geleneğin kaynağı olabileceğini ve geleneksel olanla kutsal olanın asla birbirinden ayrılamayacağını ifade eder.¹⁵³ Geleneksel açıdan kutsalla ilgili olan, aynı zamanda ebedî olanla ilgilidir. “...Ebedi Kutsal

¹⁴⁸ Schuon, *Yansımalar*, s. 19.

¹⁴⁹ Schuon, *age.*, s. 42; *İslam’ı Anlamak*, s. 63.

¹⁵⁰ Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, s. 94.

¹⁵¹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 88.

¹⁵² Nasr, *age.*, s. 89.

¹⁵³ Nasr, *age.*, s. 89.

olduğundan, ebediyetin mührünü taşıyan her şey kutsaldır.”¹⁵⁴ Nasr, kutsalın her yerde bulunduğunu ancak onu fark edebilmemiz için Allah’ın mesajına muhtaç olduğumuzu, kendimizi O’nun mesajının kılavuzluğuna teslim etmemiz gerektiğini söyler ve kutsalın bulunmasının olmazsa olmaz şartının din olduğunu; ancak bu dinle tek bir dini değil tüm semavî dinleri kastettiğini söyler.¹⁵⁵

Nasr, kutsalın her ne kadar yok sayılmaya çalışılsa da, kutsalın bir gerçeklik olduğunu ifade eder ve onu şöyle tanımlar:

*“Kutsal, Allah’ın (c.c.) ezeli ve ebedi nizamının zamanda, mânâ (ruh) âleminin de içinde yaşadığımız fâni dünyada tecelli etmesidir. O, tamamen dünyaya ait olmamakla beraber ona nüfuz eder. Her şeyin bir yüzü kutsala dönüktür; zira her şey Allah’ın (c.c.) yarattığı olup tekrar O’na dönecektir-sadece insanlar değil, bütün mahlukât Allah’a (c.c.) dönecektir.”*¹⁵⁶

Kutsalı yeniden keşfetmenin yolunun, asıl bilginin kutsal niteliğini yeniden keşfetmekten geçtiğini ifade eder.¹⁵⁷ Doğulu bilgelerin her zaman manevi mükemmelliği gerçekleştirip, akli kutsal bilip, devamlı surette akli, kutsalla ilişkilendirdiğini ifade etmektedir.¹⁵⁸ Nasr’a göre Doğu toplumlarında bilgi, her zaman kutsal olanla ve maneviyatla irtibatlı olmuş; aynı özelliği laiklik ve hümanizm sürecini yaşamadan önce Batı geleneği de taşımıştır.¹⁵⁹ Nasr’a göre tüm Doğu gelenekleri; gerçekliğin hiyerarşik bir yapısının olduğuna, mânânın maddeye üstün olduğuna, insanın kozmostan ve doğal çevreden kopuk bir şekilde yaşayamayacağına ve gerçek bilginin bir olduğuna inanmaktadırlar.¹⁶⁰

Nasr, akli bizim anladığımız manada tek bir yönden ele almaz. O, akli iki sınıfa ayırır. Aslında bu iki sınıftan biri geleneğe karşılık gelirken diğeri de modern akla tekâbül etmektedir.

¹⁵⁴ Nasr, *age.*, s. 234

¹⁵⁵ Nasr, *Makaleler I*, s. 62-63.

¹⁵⁶ Nasr, *age.*, s. 62.

¹⁵⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 14.

¹⁵⁸ Nasr, *age.*, s.8.

¹⁵⁹ Nasr, *age.*, s. 7.

¹⁶⁰ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 102.

“Aklın (*Intellect*) *usa* (*reason*) indirgenmesi ve insan aklının (*intelligence*) modern dünyada kurnazlık ve zekilikle sınırlanması kutsal bilgiyi ulaşılmaz ve bir bakıma anlamsız kılmakla kalmamış, ...kutsal bir düzen ve manevi olgunlaşmanın ve kurtuluşun merkezî aracı olan hikmet ya da hikmet bilgisinin yansımaları temsil etmiş olan doğal din bilimini de tahrip etmiştir.”¹⁶¹

Nasr'ın *intellect*'le kastettiği “kalbî akıl” iken, *reason*'la kastettiği ise, “istidlâlî akıl”dır. Kalbî akıl, tasavvufun kendisiyle anlaşılabilirdiği, metafiziğin sadece bu akılla bilinebildiği ve bunu kullanma yeteneğinin çok az kişide olduğu akıldır. İstidlâlî olan *reason* ise, herkesin kullandığı sıradan çıkarımlar, düşünceler, anlamalar vs. üreten akıldır.¹⁶² Burada *intellect* gelenele, *reason* ise modernle ilişkilendirilmektedir. Çünkü gelenek, kutsalla ilişkili olan *intellect*'e yer verirken, modern kutsaldan soyutlanmış olan ve sadece somut olana önem veren *reason*'u kullanmaktadır. Bu iki kavramın İslam geleneğinde; “aklın tevhid gücü” (*Intellect*) ve “aklın tahlil gücü” (*reason*) şeklindeki kullanımlarına da rastlıyoruz.¹⁶³

J. Hick ile Nasr'ın ayrıştığı noktalardan biri; Hick'in insani akla (*reason*) güvenirken, Nasr'ın insani akli (*reason*) sınırlı kabul edip ilahî akıl (*intellect*) olmadan, insani aklın hakikati bulamayacağı ve tehlikeli olacağını düşünmesidir.¹⁶⁴ Hick, Nasr'la birçok hususta aynı fikirlere sahip olmalarına rağmen, aralarında bir metot farkı olduğunu belirtmektedir. Ona göre, Nasr'ın dünya görüşüne “gelenek” yani “perennial felsefe” kaynaklık ederken, kendisine ise “tümevarımsal akıl yürütme” (*inductive reasoning*) kaynaklık etmektedir.¹⁶⁵ Nasr'la ilgili bazı çalışmalarda, gelenekselcilerin akli büyük bir nimet olarak kabul ettikleri, ancak her şeye akılla çözüm aranmasına karşı çıktıkları ve akli

¹⁶¹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 15; *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 25.

¹⁶² Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 171-172.

¹⁶³ Yılmaz, *Ezelî Hikmet ve Dinler*, s. 176.

¹⁶⁴ Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 14-15.

¹⁶⁵ Aslan, “Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülâkat”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, S. 1, 1997, s. 176-177.

yetersiz kabul ettikleri yorumunda bulunulmuştur.¹⁶⁶ Ancak bu yorumda gelenekselcilerin ve Nasr'ın aklı iki sınıfa ayırması ve kalbî aklı (intellect) tasvip ederken, istidlâli aklı (reason) eleştirdikleri bilgisi, göz ardı edilmiştir.

Mutlak olan izâfi olanı kapsadığından geleneksel açıdan, Mutlak'ı bilmek izâfi olanı bilmek demektir. İzâfi olanı bilmek de, Mutlak olandan parçalar ve yansımalar bilmek demektir.¹⁶⁷ Geleneksel perspektiften, akıl ister istemez Mutlak olana yönelmektedir. Eğer akıl bu yönelmeyi gerçekleştiremezse hiçlikten başka bir şey değildir.¹⁶⁸ Nasr, Aklın makamının kalp olduğunu, bu makamdan yoksun ve kopmuş olan bir aklın Mutlak olanı izâfi olana, daimî olanı da değişken olana tercih edeceğini ve bunun dindışı bir aklın ürünü olacağını belirtmektedir.¹⁶⁹ “*Tüm geleneksel öğretiler tarafından teyit edilmiş olduğu gibi aklın mahalli kalptir, baş değildir.*”¹⁷⁰ Rasyonel bir aklın kendi gayreti ile Akl'ı (Yüce Aklı) bulması geleneğe göre boş bir çabadır; kalbî akıldan yoksun bir aklın kendi gayreti ile Tanrı'yı bulma çabası, “*...gündüz vakti çölde elinde bir lambayla güneşi arayan adam gibidir.*”¹⁷¹ Geleneksel açıdan akıl; iman ve ahlâkla dengelenmelidir ki, akıl gerçek doğasına göre davranabilsin.¹⁷² Akletme, Kutsal Ruh'a has olan Akıl'dan (intellect) türemesi sebebiyle gelenek açısından kutsal kabul edilmektedir.¹⁷³

Nasr, kutsaldan soyutlanmış aklın ilgilendiği ve üzerinde yoğunlaştığı her şeye, bu kutsaldan yoksun özelliğini bulaştırdığını ve böyle bir aklın ancak kutsalın rol almadığı, dindışı bir dünyada geçerli olabileceğini söyler.¹⁷⁴ Modern bilimde; deneysel sonuçlara mahkûm olmuş bir akıl tipi metafizik çıkarımları görmemekte ve bu konuda, bilim adamlarından daha ziyade, bilim felsefecileri

¹⁶⁶ İmran Çelik, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın İslam Mezhepleri, Fikir ve Siyaset Ekolleri Üzerine Düşünceler*, (basılmamış yüksek lisans tezi), Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale 2008, s. 30.

¹⁶⁷ Schuon, *Yansımalar*, s. 60.

¹⁶⁸ Schuon, *age.*, s. 10.

¹⁶⁹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.71; *Makaleler I*, s. 99.

¹⁷⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 164.

¹⁷¹ Nasr, *age.*, s. 167.

¹⁷² Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 83.

¹⁷³ Schuon, *Tasavvuf*, çev. Veysel Sezigen, İz Yayınları, İstanbul 2006, s. 41-42.

¹⁷⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 68.

daha tutucu davranmaktadırlar.¹⁷⁵ “*Laikleşmiş* (kutsaldan arındırılmış) *bilginin etkisi her şeyden önce düşünce alanında ortaya çıkacaktı.*”¹⁷⁶

Nasr, *scientia sacra*'nın tüm insan varlığının ve tüm sahîh dinlerin merkezini teşkil ettiğini ve modern dünyadan etkilenmemiş, manevî dünyasını yitirmemiş bir insanın, kendisine verilen (intellect) akıl ile doğa üstü olan bu bilgiyi elde edebileceğini söyler.¹⁷⁷ Kutsal bilgi, şeklin ötesindeki hakikatla, Öz'le ve Asıl olanla ilgilenir. Ancak Öz'e ulaşmada şekillerin yardımı olduğunu yadsımaz. Lâkin kutsaldan mahrum kalmış zihin, sadece şekillere takılıp kalır ve Öz'e inemez.¹⁷⁸

Bir bütünlük olarak Hakikat, ancak bu bütünlüğü sağlayabilecek bir bilimle görülebilir: O da, metafizik ya da *scientia sacra*'dır.¹⁷⁹ *Scientia sacra* nedir? sorusuna Nasr'ın cevabı şudur:

“*Scientia Sacra, her vahyin özünde bulunan şeyden ve geleneği kuşatan ve tanımlayan dairenin merkezinden başka bir şey değildir.*”¹⁸⁰ Görüldüğü gibi bu tanımda ayrıca *scientia sacra*'nın iki vasfı ön plana çıkarılıyor. Biri; *scientia sacra*'nın vahyî olan her dinin özünde bulunuyor olması, diğeri de; geleneğin özünü teşkil ediyor olmasıdır. Nasr açısından, *scientia sacra* ile *sacred science* arasında bir fark yoktur. Sadece ilki Latince söylemi, diğeri ise, İngilizce söylemidir.¹⁸¹ *Scientia sacra*'nın en önemli vasfı, gerçek ile vehmi ayırt edici özelliğidir ve “*mikrokozmetik vahiy*” *scientia sacra*'ya ulaşmayı sağlar.¹⁸²

Nasr'ın, *Scientia sacra*'dan kastı “*gerçeğin nihai bilgisi olarak anlaşıldığında*”, metafiziktir.¹⁸³ Ancak bu kavram bizim anladığımız metafizikten farklı bir mânâdadır. Nasr, günümüz dünyasında “meta” önekinin bir aşkınlığa işaret ettiğini ancak içteki varoluşa işaret etmediğini; metafiziğin fizikten sonra

¹⁷⁵ Nasr, *age.*, s. 129-130.

¹⁷⁶ Nasr, *age.*, s. 68.

¹⁷⁷ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 8.

¹⁷⁸ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 268.

¹⁷⁹ Nasr, *age.*, s. 221.

¹⁸⁰ Nasr, *age.*, s. 141.

¹⁸¹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 8.

¹⁸² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 143.

¹⁸³ Nasr, *age.*, s. 143; *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 8.

gelen bir bilimi çağrıştırdığını, gerçekte ise onun anladığı mahiyetteki metafiziğin tüm bilimlerin ilkelerini kapsayan ve tüm bilimlerden önce gelen asıl hikmet olduğunu belirtmektedir.¹⁸⁴

Nasr, metafizik nedir, sorusuna verilecek başlıca cevabın şu olduğunu açıklar:

*“Metafizik Gerçeğin bilimidir ya da daha özel olarak, insanın kendisi vasıtasıyla vehim ile Gerçeği birbirinden ayırt edebildiği ve eşyayı kendi mahiyeti neyse öyle ya da oldukları şekliyle –ki nihâf anlamda eşyayı ilâhî veçhesiyle bilmektir- bilebildiği bilgisidir. Mutlak ve sonsuz Gerçeklik olan Asl’ın bilgisi metafiziğin kalbidir.”*¹⁸⁵

İşte tam bu nokta, geleneksel toplumların özellikle de Doğulu geleneksel toplumlarının düşünce dünyasının tipik bir karakteri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Nasr, scientia sacra’nın sadece metafizik olarak algılanmaması gerektiğini, metafizik ilkelerin tabiat ve insan alanına tatbik edilmiş şekli olarak algılanması gerektiğini vurgular.¹⁸⁶ Çünkü metafiziğin iki boyutu vardır. Yani iki yönlü bir yol gibidir. Biri aşağıdan yukarıya giden ve gerçek ile gerçek olmayan arasındaki farkı inceleyen yoldur. Diğeri de yukarıdan aşağıya gelen ve varlıkların ve eşyanın ilahî özünü araştıran yoldur.¹⁸⁷ *“Metafiziksel hakikat külli hakikatten başka bir şey değildir.”*¹⁸⁸

Nasr, kutsallığa sahip geleneksel metafiziksel öğretiye bir felsefeymiş gibi bakılmasına sert bir şekilde karşı çıkar. Çünkü Nasr’a göre modern dünyanın önem atfettiği felsefe, beşeri ve profan bir karakterde ve indirgemeci bir mantığa sahiptir.¹⁸⁹ Modern Batı dünyasında metafiziğin bilim alanından çıkarılması ve

¹⁸⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 143.

¹⁸⁵ Nasr, *age.*, s. 145; *İnsan ve Tabiat*, s. 77.

¹⁸⁶ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 8.

¹⁸⁷ Schuon, *İslam’ı Anlamak*, s. 187-188.

¹⁸⁸ Schuon, *age.*, s. 141.

¹⁸⁹ Nasr, *Molla Sadra ve İlâhi Hikmet*, s. 17.

yok sayılması, Batılı din felsefecilerinin ve din bilimcilerinin, din hakkında sorulan sorulara tatmin edici cevaplar vermelerini engeller.¹⁹⁰

Nasr, ilham yoluyla elde edilen bilginin kutsal nitelikli olduğunu; bu yüzden ilhamî veya manevî entellektüel karakterde olmayan insan aklının ürününün scientia sacra olamayacağını belirtir.¹⁹¹ Ancak bakış açımızı değiştirdiğimizde, her ne kadar özleri itibariyle bir değişikliğe uğramasa da görünüşte bir değişiklik ve çelişki varmış gibi, scientia sacra'nın kaynağını şöyle de açıklar Nasr:

“Bir diğer bakış açısından, her kişiliğin merkezinde bulunan Özbenlik (Self) açısından, insana açıklanan scientia sacranın kaynağı insanın aklının merkezi ve köküdür; çünkü, ‘Cevher’in bilgisi bilginin cevheridir’ ya da ‘Asl’ın ve Kaynağın bilgisi bilginin Asl’ı ve Kaynağıdır.’ Gerçek, insan aklının üzerine bir dağ zirvesine bir kartalın inişi gibi gelir, ya da insan aklını kaplayarak derin bir kuyunun aniden bir pınar olarak fişkırması gibi fişkırrır. Her iki halde de, insan varlığının manevi tecrübe vasıtasıyla aldığı şeyin manevi doğası insanın zihnî melekesinin ürünü değildir, bizzat o tecrübenin doğasından çıkmadır. İnsan vahiy ve sezgi yoluyla bilebilir, almış olduğu düşünceleri kategorileştirilen düşünen varlık olduğu için bilebilir. Gerçekliğin doğası, ayrıca belirtmeye gerek yok, yalnızca ferdî insan tavrıyla sınırlandırılmayacak olan bilinçlilikten başka bir şey değildir.”¹⁹²

Scientia Sacra'ya ulaşmanın yolu, “bilginin ikiz kaynağının vahiy ve taakkul (intellection) ya da kalbin ve ruhun işrâkında müdahil olan entellektüel sezgi” yoluyla olacağı düşüncesidir.¹⁹³ Nasr, bu bilginin İslam Geleneği'nde “el-ilmu'l-huzûrî” olarak adlandırıldığını ifade eder.¹⁹⁴

Scientia sacra'nın ya da geleneksel metafiziğin amacı; “...insana yol göstermek, onu aydınlatmak ve onun kutsala erişmesine imkân sağlamaktır.

¹⁹⁰ Nasr, *Makaleler I*, s. 16.

¹⁹¹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 141-142.

¹⁹² Nasr, *age.*, s. 142-143.

¹⁹³ Nasr, *age.*, s. 141, 279.

¹⁹⁴ Nasr, *age.*, s. 141.

Bundan dolayı scientia sacra'ya dair açıklamalar... bazı kapıları açan anahtarlardır ve zihni belli gerçekliklere açmanın araçlarıdır."¹⁹⁵

Kutsalın bilgisi, insanı her türlü sınırlamalardan, kalıplardan ve engellerden alıp kurtuluşa götürür, çünkü kutsal bizatihi Sınırsız, Sonsuz ve Ebedî'dir.¹⁹⁶ Scientia sacra görünüşte teoloji bilimini çağırırsa da, teolojiden farklıdır. Teoloji itikatla ilgili şeylerle meşguldür ve varlık mertebeleri üzerinde durmaksızın Tanrı ile insana dayalı bir bilim iken; scientia sacra, varlığın hiyerarşik yapısı üzerinde duran ve gerçekliğin çeşitli düzeylerini inceleyen bir bilimdir.¹⁹⁷

Nasr, kutsalını yitirmemiş felsefeyi, insan ruhunun mükemmelleşmesini sağlayan bir vasıta olarak görür.¹⁹⁸ Batıda zuhur eden akımların "marifeti" yitirmesi felsefenin anlamının bozulmasına ve teolojinin adeta sulandırılmasına sebep olmuş, bu da geleneksel olan scientia sacra'nın ters yüz edilmesi sonucunu doğurmuştur.¹⁹⁹ Kutsal nitelikteki bilginin tahrip edilmiş olması doğal teolojinin tahribine, kutsal nitelikli ve bütüncül olan akıl (intelligence) ile Aklın (reason) birbirinden ayrılmış olması da entellektüel melekelerin tahribine yol açmıştır.²⁰⁰

Modern dünyada, kutsalı yeniden keşfetmenin yolu olan dini ve onun kaynağını keşfetmek zor bir iştir; çünkü modern dünyada dinin unsurları uzun süredir, rasyonalizm ve sekülerizmin gölgesi altında kalmıştır.²⁰¹

3. Dinlerin Aşkın Birliği

Gelenek ve dinlerin aşkın birliği denildiğinde, belki de Nasr'ın en çok tartışılan ve eleştirilen yönünü ele almış oluyoruz. Çünkü Nasr, bu noktada "gelenekçi midir, yoksa dinî çoğulcu mudur?" tartışması gündeme gelmektedir. Pek çok kişi onun bu gelenek savunmasının dinî çoğulculuğu ifade ettiği görüşündedir. Eleştirilerini de bu yönde yoğunlaştırmaktadırlar.

¹⁹⁵ Nasr, *age.*, s. 169.

¹⁹⁶ Nasr, *age.*, s. 319.

¹⁹⁷ Nasr, *age.*, s. 151.

¹⁹⁸ Nasr, *Molla Sadra ve İlahi Hikmet*, s. 116.

¹⁹⁹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 97.

²⁰⁰ Nasr, *age.*, s. 137.

²⁰¹ Nasr, *Makaleler I*, s. 63.

Nasr, İslam geleneğinin bilgiyle olan kutsal ilişkisini, hâlidî hikmetin mânâsını, Hıristiyan geleneğinden daha açık bir şekilde vurguladığını ve her vahiyyle bunun canlı tutulduğunu söyler.²⁰² Nasr, İslam dininin tevhid akidesinin, sadece İslam'ın özü olmadığını, bütün dinlerin özü olduğunu kabul eder. İslam için vahyin anlamını da, farklı dinlerde ve dillerde bulunan tevhidin tekrarlanan bir teyidi olarak görür. Çünkü nerede ve hangi dinde olursa olsun, tevhid akidesinin olduğu her yeri ve her dini, ilâhi kaynaklı kabul eder.²⁰³ Bu görüş Nasr'ın dinlerin aşkın birliği algısının temelini teşkil eder.

Nasr'a göre, bütün geleneklerin kaynağı kadim gelenektir ve aynı merkezden, "Yüce Merkez"den beslenirler. Bu yüzden gelenekler birbirleriyle çelişmez ve bir gelenekten bahsetmek diğer dinin ya da geleneğin semavî özünü red anlamına gelmemektedir.²⁰⁴ Nasr, Asıl'dan gelen her dini ve geleneği "orijinal" kabul eder.²⁰⁵

*"Gelenek, ilâhi kökenli ve insanlık tarihinin başlıca dönemleri boyunca iletişim ve vahiy aracılığıyla mesajın yenilenmesiyle varlığını sürdürmüş olan hakikati ifade eder. Gelenek, çeşitli kutsal formların özünde bulunan ve Hakikatın bir olması sebebiyle tek olan bâtinî gerçeği de bünyesinde bulundurur."*²⁰⁶

Nasr, geleneğin bu sürecine hem yatay hem de dikey yolla devam ettiğini söyler.²⁰⁷ Her vahiy ve din, merkezinde Tanrı'nın olduğu ve İlahi Tabiat'ın farklı yönlerini aksettiren bir arketipin yansımasıdır. Bütün dinler bir dairenin içindedir. Bu dairenin içinde her bir din farklı geometrik bir şekildir. Mesela biri kare, diğeri üçgen vs. gibi şekiller. Ancak farklı her bir şeklin Merkez noktası aynıdır ve bu şekiller tek bir daire tarafından kuşatılmışlardır. İşte dinler de böyle, hem tek bir Merkez'e hem de aynı Kutsal'ı yansıtmaya özelliğine sahiptirler.²⁰⁸ Ona göre,

²⁰² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 83-84.

²⁰³ Nasr, *age.*, s. 84.

²⁰⁴ Nasr, *age.*, s. 88.

²⁰⁵ Nasr, *age.*, s. 88, bkz. 29 nu.lu dipnot.

²⁰⁶ Nasr, *age.*, s. 83.

²⁰⁷ Nasr, *age.*, s. 83.

²⁰⁸ Nasr, *age.*, s. 308-309.

“...her din Hakikat’in özel bir yönünü vurgular.”²⁰⁹ Nasr sūffilerin; evrendeki her varlığın İlahî ismin birine karşılık geldiğine inandıkları gibi, her dinin de İlahi İsim ve Sıfatların bir yönüne karşılık geldiğine inandıklarını, söyler.²¹⁰

“Yeryüzünde birbirine komşu kara parçaları, üzüm bağları, ekinler; bir kökten çıkan çok gövdeli ve tek gövdeli hurma ağaçları vardır ki hepsi aynı su ile sulanır. Ama biz ürünleri konusunda bir kısmını bir kısmına üstün kılıyoruz...”²¹¹ bu âyet sebebiyle Nasr, dinlerin çokluğuyla insanların çokluğunun bir uyumluluk arz ettiğini söyler.²¹² “Bundan dolayı insana ait durumlar Hakikat’in çeşitli vahiylere belli bazı özellikler verir; bu vahiylere özüyle tüm formların üstünde kalır.”²¹³

Scientia sacra kökenli geleneksel yöntem sayesinde insan, kendi dünyasının kutsal karakterini tam anlamıyla, güzellik ve zenginlikleriyle elde edebilir.²¹⁴ Farklı dinlerin varlığını anlayabilmek için Nasr’a göre en iyi yöntem geleneksel yöntemdir. Çünkü geleneğin dinleri incelemesi çok yönlüdür:

“Gelenek, dinleri İlke ve tezahür, Öz ve biçim, Cevher ve araz, iç ve dış arasındaki farkı gören kutsal bilimin görüş noktasından inceler. Sadece Mutlak’ın mutlak olduğunu kategorik olarak beyan ederek mutlaklığı Mutlak’ın düzeyine çıkarır.”²¹⁵

O halde Dinleri incelemede geleneksel yöntem neyi savunur?

“Dinlerin incelenmesinde kategorik olarak ‘dinlerin aşkın birliği’ni ve ‘bütün yolların aynı zirveye çıktığı’ gerçeğini savunan geleneksel yöntem, her bir yolda bulunan ve yolculuğu mümkün kılan ve onlar olmadan bir tek zirvenin ulaşamayacağı her bir basamağa ve adıma, her bir işaret ve ikaz levhasına derinden saygılıdır. Bu yöntem, belirli bir dini evren oluşturan ayinlerin, sembollerin, imgelerin ve doktrinlerin anlamlarına nüfuz etmeyi amaçlar; bu

²⁰⁹ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 94; *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 43.

²¹⁰ Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, s. 162.

²¹¹ *Ra’d* 13/4.

²¹² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 197.

²¹³ Nasr, *age.*, s. 197.

²¹⁴ Nasr, *age.*, s. 317.

²¹⁵ Nasr, *age.*, s. 307, 313.

*öğeleri bir kenara bırakmaya ya da Logos'un özel bir vahiy ile Tanrı tarafından yaratılmış belirgin bir anlam evreni içinde olduklarından başka bir şeye indirgemeye çalışmaz.*²¹⁶

Geleneksel yöntem dinleri karşılaştırırken, dinlerin fenomenlerini yan yana koyup bir karşılaştırma cihetine gitmez. Geleneksel yöntem her bir dinin mutlak mânâda Mutlak olandan, bir parça olan “göreceli mutlak’ı” barındırdığının farkındadır. Bu yüzden Hz. İsa’yı hem Hz. Muhammed’le hem de Kur’an’la karşılaştırır.²¹⁷

Bu konuda en büyük engel, Batıda teolojik ve dinî araştırmalarda nesnellik adına kutsalını yitirmiş akıl vasıtasıyla yapılan incelemeler, dinlerin incelenmesini gerektiren geleneksel doktrinlerin kasıtlı veya kasıtsız ihmal edilmesine sebep olmuştur.²¹⁸ Bu yüzden diğer dinleri hakkıyla ve derinlemesine inceleyebilmek için, kişinin önce kendi varlığının derinliklerine inmesi ve kutsalla ilişkisini kesmemiş bir aklın ışığında bâtinî (esoterik) boyuta ulaşabilmesi gerekir.²¹⁹ Bütün bu problemlerin kökünde yatan sebep, nesnellik adına dinlerin kutsal niteliğinin tahrip edilmesi, aklın muhakemeye ve metafiziğin de bir insan bilgisine indirgenmesi nedeniyledir.²²⁰

Ancak bu incelemeleri yaparken modern bilimsel metodun yaklaşım tarzı çok farklı ve ilginç olmuştur. Dinleri incelerken âdeta yeni keşfedilmiş bir coğrafyayı ya da hayvanı inceliyormuş gibi davranarak, dinin asıl meselesi olan inanç meselesini görmezden gelmiş, sadece modernizmin anladığı mânâda somut olan şeylere yönelmiştir. Bu metotla dinler hakkında pek çok bilgi toplandı ancak toplanan bilgiler anlamlandırılmadı. Dinler hakkındaki bu yöntemin eksikliği görülünce yeni yöntemler aranmaya başlandı.²²¹ Yeni yöntemlerle dinleri tamamen tarihi nedenlerle ve Asıl Kutsal’dan yoksunlaştırarak, evrim teorisinde olduğu gibi biyolojik biçimde açıklama çabaları doğdu. Belki de en garip olanı,

²¹⁶ Nasr, *age.*, s. 307.

²¹⁷ Nasr, *age.*, s. 311.

²¹⁸ Nasr, *age.*, s. 292-293.

²¹⁹ Nasr, *age.*, s.293.

²²⁰ Nasr, *age.*, s.293.

²²¹ Nasr, *age.*, s. 295.

Hıristiyanlığın üstün bir din olduğunu ispatlamak için İslam'ı yok sayarak, bunun Hıristiyan ve misyoner din adamları tarafından uygulanmış olmasıdır.²²²

Modern bilimlerin kutsala erişme noktasındaki eksiklikleri, arketipler dünyasını ve dikey boyutu ihmal etmeleriyle ve fenomenleri sadece yatay boyut olan, tarihi, psikolojik ya da ekonomik vs. sebeplerle açıklamaya çalışmalarından kaynaklanmaktadır.²²³

Nasr, bu yöntemlerden bir diğeri olan “fenomenoloji” hakkında da eleştiride bulunur. Fenomenolojistlerin; bir dinin fenomenlerini, dinî fikir ve sembollerini, o dinin kendi geleneği bünyesinde anlayıp yorumlamak yerine, âdeta bir koleksiyoncu gibi, buldukları fenomenleri bir kenara yığdıkları eleştirisini getirir. Ayrıca bu yöntemin, diğer somut geleneklerin aksine, soyut bir gelenek olan İslam'da daha da başarısız olduğunu da ekler.²²⁴ Hüseyin Yılmaz'ın “*Ezelî Hikmet ve Dinler*” adlı çalışmasında; Nasr'ın “...dini fenomenler dünyasında daimî olana ait nitelikleri yansıtan yapıların ve tarzların zenginliğini keşfettirmesi ve bunların toplanmasını sağlaması açısından fenomenolojinin önemli işlevler gördüğüne dikkat çekmiştir”²²⁵ yorumunda bulunulmuştur. Ancak burada Nasr'ın fenomenolojiyi olumlu bulması, modern tarihselci anlayışın eksikliklerini ortaya koyması açısındandır. Yoksa Nasr, geleneksel perspektif dışında kalan fenomenolojinin de verimsiz bir çabadan başka bir şey olmadığını altını çizmektedir.²²⁶ Yukarıdaki açıklamalarımızı da göz önünde bulundurursak, Nasr'ın modern anlamdaki fenomenolojiye olumlu baktığını söylemek, mümkün gözükmemektedir.

Dinleri incelemede kullanılan bir başka yaklaşım ise senkretizmi ve eklektisizmi²²⁷ kullanan “sözde evrenselcilik”tir. Bu yaklaşım sevgiye dayanan bir

²²² Nasr, *age.*, s. 296.

²²³ Nasr, *age.*, s. 309.

²²⁴ Nasr, *age.*, s. 298.

²²⁵ Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler*, s. 19.

²²⁶ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 70, bkz. 135 nu.lu dipnot.

²²⁷ Nasr'ın burada bir metod olarak eklektisizmi eleştirirken, J. D. Saltzman tarafından “eklektik” bir metodu kullandığı eleştirisiyle karşı karşıya kalması ilginçtir. Geniş bilgi için bkz., Judy D. Saltzman, “The Concept of Spiritual Knowledge in the Philosophy of Seyyed Hossein Nasr”, *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, ed. Lewis Edwin Hahn – Randall E. Auxier – Lucian W. Stone, The Library of Living Philosophers, 1999, Volume XXVIII, p. 590.

maneviyatçılıkla, bütün dinlerin aynı gerçeği gördüğü iddiasındadır. Bu haliyle geleneksel dinlerin birliği anlayışını yansıtmış gibi görünmektedir. Ancak geleneğin ortaya koyduğu aşkın mertebeyi esas almaz, sevgiye dayanan bir duygusallığı esas alır ve sadece dinlerin ortak paydalarına vurgu yapmaktan başka bir şey yapmaz.²²⁸ Modern dünyada bu yaklaşım da kutsal niteliğine rağmen dolaylı da olsa kutsal bilginin bozulmasına ve kutsalın tahribine yol açmıştır.²²⁹

Aynı şekilde modern ekümenizm de, “...bütün biçimleri eritmeyi ve birkaç farklı gerçekliği bir çeşit veya en iyi kompozit cevherden çekip çıkararak, bu gerçekliklerin tüm ayrımlarını gidermeyi amaçlayan yutucu bir şekilsiz kitle haline gelmiştir.”²³⁰

Nasr’a göre bütün dinlerde bulunan, dinlerin dayanak ve temelini meydana getiren ve aynı zamanda dinlerin özünü oluşturan iki ana unsur vardır: doktrin ve metod.²³¹ Doktrin; Mutlak Gerçek’i ve Değer’i, nisbî olandan ayıran bir unsur iken,²³² metod da “...Mutlak’a bağlanmaya ve insan varlığının gaye ve anlamıyla uygunluk içinde Tanrı’nın iradesine göre yaşama...”yı sağlayan bir unsurdur ve “...her sahîh ve mükemmel dinde mevcuttur.”²³³

Dinlerin biçim ve şekilleri vs. farklılık arz edebilir, ancak mutlaklık ve nisbîlik arasındaki ilişki tüm “...dinlerin merkezini teşkil eder.”²³⁴ Ve nisbî olan sadece Mutlak olanın ışığı altında bilinebilir.²³⁵ Çünkü “Mutlak her zaman ve mutlaka mutlaktır, Hakk mutlak olarak hakikattir. Bunun dışındaki her şey,

²²⁸ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 299.

²²⁹ Nasr, *age*, s. 300.

²³⁰ Nasr, *age.*, s. 303.

²³¹ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 17, 18.

²³² Burada Mutlak ve nisbi ayırımının bir fikir vermesi açısından neye tekabül ettiğini vurgulamakta yarar vardır: “Şüphesiz yok ki Mutlak olan Allah ve nisbi olan da insandır.” Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 19, 172, 173.

²³³ Nasr, *age.*, s. 17.

²³⁴ Nasr, *age.*, s. 19, 20.

²³⁵ Nasr, *Makaleler II*, s. 14.

Mutlak'ın dinî dünyadaki tezahürleridir."²³⁶ Bu düşünceyle Nasr, bir dini tam olarak yaşadığımızda, bütün dinleri yaşamış olacağımıza vurgu yapmaktadır.²³⁷

Nasr'a göre mutlaklık kavramına sahip olmayan hiçbir din yaşayamaz; *"Dinin mutlaklığı, aslında onun kaynağının mutlak oluşunun zorunlu bir sonucudur."* Dinlerdeki bu mutlaklık kavramı ortadan kaldırılırsa Nasr'a göre üç durum ortaya çıkar: 1. Tüm dinler hakkında, mutlaklıkları olmadığı için mesajlarının izâfi olduğu söylenip tüm dinler yok sayılabilir. 2. İnsanlar kendi dinlerinin mutlak olduğunu iddia edip diğer dinleri reddedebilir. Günümüzde bu düşünce daha yaygındır.²³⁸ 3. Son olarak da, bütün semâvi dinleri doğru kabul etme düşüncesi ortaya çıkar ki, bu doğru değildir ve bu durumda Nasr'a göre *"daima ayıklama ilkesine ihtiyaç vardır."*²³⁹

Geleneksel bakış açısı dinlerin çokluğuyla ilgili meseleye şu açıdan yaklaşır:

*"Geleneksel bakış açısı, sadece Allah'ın (c.c.) mutlak olduğunu, yani ancak O'nun "Ben" diyebileceğini ve bir kezden fazla "Ben" dediğini iddia eder. O'nun her "Ben" deyişi bir dini evrende yankısını bulmuştur. Bu dini evrenin insanları için bu yankı İlâhi "Ben" in ta kendisidir. Dolayısıyla bir Hıristiyanın, Hz. İsa'nın Yeni Ahid'de söylediği "Ben kapıyım" sözüne uygun olarak Hz. İsa'nın Allah'a (c.c.) açılan kapı olduğuna inanmasının gerekliliği böylece tamamen anlaşılır bir şeydir. Hz. İsa gerçekten bir Hıristiyan için Allah'a (c.c.) açılan kapıdır; ama bu demek değildir ki Allah (c.c.) başka milletler için başka "kapılar" yaratmamıştır."*²⁴⁰

Bu açıdan her dinde mesaj ve elçinin görevi farklı olsa da, Mutlak anlayışı her dinde var olmuştur ve Hakikat'e ulaşmanın temel şartıdır.²⁴¹

²³⁶ Aslan, "Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülâkat", s. 178.

²³⁷ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 19.

²³⁸ Nasr, *Makaleler I*, s. 17.

²³⁹ Nasr, *age.*, s. 20.

²⁴⁰ Nasr, *age.*, s. 29.

²⁴¹ Nasr, *age.*, s. 29.

Nasr, sahih dinlerdeki benzerliklerin, onların aşkın arketiplerinden kaynaklandığını vurgular.²⁴² Bir insanın mensubu bulunduğu din ne olursa olsun, Mutlak'ın iradesine uyan ve İlahi vahyi kabul eden herkes, “...kelimenin en geniş anlamıyla bir müslüman'dır.” ve “...ilk anlamı içinde Müslüman, aklını ve hür iradesini kullanarak Allah tarafından vahyedilen bir yasayı kabul eden beşeri varlığa tekabül eder.”²⁴³ Hatta Nasr, bir taşın düşerken bile yerçekimi kanununa uymasının, İlahi İrade'ye uymak mânâsına geldiği için, bu mânâda taş ta müslümandır demektedir ve evrendeki her şeyi bu anlamda Müslüman saymaktadır.²⁴⁴

Sonuçta Nasr, Müslüman kelimesini üç anlam karşılığında kullanmış olmaktadır. Birincisi; vahyi kabul eden herkesi Müslüman saymış, ikincisi; İlahi İrade'ye râm olan bütün tabiatı Müslüman saymış, üçüncüsü ise bu iki çeşidin birleşimi olan, hem vahyi kabul edip, aynı zamanda İlahi İrade'ye göre yaşayan, İslam dini mensubu olan müslümandır.²⁴⁵

Şekil, biçim, dil ve vasıtalar değişse de, “Gerçek üzerinde düşünme” değişmez. Çünkü bu, dinlerin olmazsa olmazıdır.²⁴⁶ Nasr, dinlerin “...arketipleri değişmez bir mertebede... ve İlahi Akıl'daki imkanların tamamı...”nı bünyelerinde barındırmaları sebebiyle hepsinin “ölmez” olduğunu, sadece artık mensubu olmadığı için “ölü” kabul edilenlerin olabileceğini öne sürer.²⁴⁷ “Bir geleneğin birliği, onun farklı uygulamalarıyla değil, sürekliliğinin kopuşu, ilke ve formlarının tahribiyle yıkılır.”²⁴⁸

Nasr'ın dinlerin aşkın birliği konusunda, onun fikirlerinin eleştirildiği ve tartışıldığı yönünün, çoğulcu olup olmadığı tartışması olduğunu vurgulamıştık. Bu konuda Nasr'ın şu sözlerini, bu konuyu sağ salim değerlendirebilmek için her an zihnimizde tutmamız gerekecek gibi gözükmektedir: “...İslam ile Diğer dinler ve özellikle... ...kendisine daha çok atıfta bulunulan Hıristiyanlık arasındaki yapı

²⁴² Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, s. 149.

²⁴³ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 33.

²⁴⁴ Nasr, *age.*, s. 34.

²⁴⁵ Nasr, *age.*, s.35.

²⁴⁶ Nasr, *age.*, s. 18.

²⁴⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 310.

²⁴⁸ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 186.

farklılık ve benzerliklerine işaretle, bütün dinlerin tamamen aynı oldukları yolundaki geniş ölçüde yaygın görüşten kaçındım.”²⁴⁹

Dinler, farklı ruh ve tabiattaki insanları muhatap aldığından, her dinin farklı “...yorum imkânlarını...” bünyesinde taşıması gerekir. “Din aynı hakikatin birçok yorum tarzlarını Allah’dan bir lütuf olarak kendisinde taşımakla, bir çokluğu bir bütün halinde birleştirebilir ve dini bir uygarlık meydana getirebilir.”²⁵⁰

Üç büyük gelenekte (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet) Tanrı ile ilişkide üç yol vardır. Bu yollar; korkuya, sevgiye ve bilgiye dayanır. Bu üç yol aynı zamanda tasavvuftaki; daralma, genişleme ve birleşmeye tekabül eder. Bu yollar bu geleneklerin tamamında bir şekilde bulunur ve hatta o geleneğin genel karakteri haline bile gelir.²⁵¹ Korku Yahudiliğin, sevgi Hıristiyanlığın ve bilgi de İslamiyet’in ağırlık verdikleri karakterleridir.²⁵²

“Biz her peygamberi ancak kendi kavminin diliyle göndermişizdir.”²⁵³ âyeti, Nasr’a göre, sadece peygamberliğin evrenselliğini değil, aynı zamanda İlahi vahyin, İbrahimi dinlerin dışındaki tüm toplumlarda da var olduğunu gösteren bir delildir.²⁵⁴

Nasr’ın gelenek düşüncesinin bir çeşit dinî çoğulculuk olduğunu öne sürenler vardır.²⁵⁵ Aslan’a göre Nasr’ın çoğulculuğu bilinen yaklaşımların dışında bir çoğulculuktur. “Nasr, her ilahi dinin, inananlarını kurtuluşa ulaştıracağını söylerken çoğulcu, fakat çoğulculuğun bir ideoloji olarak dinleri şekillendirmesi gerektiği fikrini reddederken çoğulcu değildir.”²⁵⁶

Nasr, Batı’nın dinlerin çokluğu meselesini, karşılaştırmalı din bakış açısıyla görmesinden dolayı ciddi bir biçimde anlayamadığını ve bu konunun köklerinde yatan kutsal bilimi görmezden geldiğini iddia ederek, dinlerin çokluğu

²⁴⁹ Nasr, *age.*, s. 14-15.

²⁵⁰ Nasr, *age.*, s. 185.

²⁵¹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 312-313, 323.

²⁵² Nasr, *age.*, s. 314; Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 41-42.

²⁵³ *İbrahim* 14/4.

²⁵⁴ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 108.

²⁵⁵ Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 11, 12.

²⁵⁶ Aslan, *age.*, s. 14.

meselesini “*kutsal biçimlerin çokluğu*” ifadesinin ışığında inceler.²⁵⁷ Geleneksel açıdan, bu konuda takip edilecek perspektifin de şöyle olması gerektiğini ifade eder: “*Akıl ve Kutsalın... mübarek kıldığı bir bilgi tarafından aydınlatılmış insan akli kutsal biçimlerin çokluğunu görecelileştiren çelişkiler olarak değil, fakat Hakk’ın evrenselliğinin ve Gerçek’in sonsuz yaratma gücünün bir tasdiki olarak görür.*”²⁵⁸

Modernizm ve sekülerleşmenin etkisi ve baskısı arttıkça pek çok aklı-selim sahibi kişinin de biçimlerin çokluğuna olan ilgisi ve ilgideki çeşitlilik de artar. Çünkü köy ile şehirde yaşayan, Asya ile Avrupa’da yaşayanların, gördükleri dinlere olan tepkileri farklıdır. Bu da biçimlerin çokluğu meselesinin kaçınılmaz bir şekilde ilgi odağı olmasını sağlar.²⁵⁹ Geleneksel açıdan tek Mutlak, Tanrı’dır ve onun dışındaki tüm tecellileri de göreceli mutlak kavramıyla karşılık bulur.²⁶⁰ Geleneksel perspektif dinlerin biçimsel olarak farklı olduğunu ancak bütün biçimlerin ötesinde birleştikleri tek bir Hakikat’in olduğunu kabul eder.²⁶¹ Geleneksel perspektif, tüm dinlerin kaynağında ve merkezinde sadece Mutlak’ın olduğunu ve dinlerin biçimsel öğelerinin de göreceli mutlak olduğunu kabul eder ki; modern dünyanın yaptığı gibi, dinlerin birliği adına dinlerin farklı biçimlerde yaşandığı ibadet ve ayinleri yok saymaz.²⁶²

Dinlerin aşkın birliğini savunan geleneksel görüş bu konuyu içsel ve dışsal hareketler açıklamasıyla anlatmaya çalışır²⁶³ ve şöyle bir örnekle sunarlar:

Bir Hıristiyanın mabede gittiğinde saygı ve hürmetinden dolayı Tanrı huzurunda başındakini çıkardığını, aynı şekilde bir Müslüman ve Yahudinin ise

²⁵⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 291-292.

²⁵⁸ Nasr, *age.*, s. 292.

²⁵⁹ Nasr, *age.*, s. 294. Hatta bu konuda Nasr, içinde Türkiye’nin de olduğu örnekler sunar: “*Avrupa’nın kendisinde, İspanya gibi diğer dinlere olan ciddi bir ilginin arttığı ve karşılaştırmalı dinlerin incelenmesinin Hıristiyanlığa olan ilginin zayıfladığı ülkelerde, bu olgu fark edilebilir. Benzer, şekilde, İslam ülkelerinde, Türkiye gibi modern eğitim kurumlarının büyük gelişmelere şahit olduğu ve bir ölçüde modernleşmiş ve tam olarak geleneksel bir İslami çerçevede bulunmayan okumuşların bulunduğu ülkelerde, karşılaştırmalı dinlerin incelenmesi çok ilgi toplamıştır.*” *Age.*, s. 294 bkz. 6 nu.lu dipnot.

²⁶⁰ Nasr, *Makaleler I*, s. 30.

²⁶¹ Nasr, *age.*, s. 170.

²⁶² Nasr, *age.*, s. 31.

²⁶³ Nasr, *age.*, s. 31-32.

mabede girdiklerinde, aynı içsel hürmet ve saygıyla başlarına takke ve kippa taktıklarından bahsederek, “*Dışsal hareketler taban tabana zıt bile olsa iç anlam aynıdır*” diyerek, dinlerin içsel ve aşkın birliğinin aynı olduğunu ancak tezâhürlerinin farklı olabileceğini izah etmeye çalışır.²⁶⁴ Nasr bu konuda geleneksel okulun yaklaşımının; “*...söz konusu biçimsel farklılıkların ötesinde evrensel bir hakikatın olduğuna inanmak...*” şeklinde olduğunu, her dine o dinin kendi içinde değer vererek, dinlerin aşkın birliğini hedeflediklerini ve böylece diğer dinlere dışlayıcı bir tarzda yaklaşmadıklarını açıklamaya çalışır.²⁶⁵

Gelenekselci görüş, dinlerin aynı kaynaktan geldiğini kabul etmekle beraber, bütün dinlerin aynı şeyi söylemediğini ifade ederler. Bütün dinlere kaynağı itibarıyla saygı gösterilmesi gerektiğinin altını çizerler ama bütün dinleri ortak bir paydaya indirgemezler. Onlara göre her bir gelenek aşkın olan İlahî Mutlak’lığın birer delilidirler. “*Gelenekçilerin kastettiği birlik, formların ve zahiri yansımaların üstünde ve ötesindedir.*”²⁶⁶ Nasr, bu yüzden gelenekselci okulun en önemli eserinin yazarı olan Schuon’un, eserine “*Dinlerin Birliği*” değil de “*Dinlerin Aşkın Birliği*” adını vermesini anlamlı bulur.²⁶⁷

Nasr, bütün geleneklerin aşkın alanda bir olduğunu şöyle bir benzetmeyle açıklar: Aynı kaynaktan doğup, bir dağın tepesinden farklı farklı kollara ayrılarak akan çağlayanlara benzemektedir. Bütün kolların kaynağı aynı olsa da, her bir kol, birbirine benzemez ve gerçekliğin özel bir yönünü vurgulamaktadır.²⁶⁸

*“Nasr’a göre ilahi isimlerin ve sıfatların farklı cihetlerinden insanlığı haberdar edebilmek için birçok din gönderen Tanrı, dinlerin farklılığını ve hatta dışlayıcı söyleme sahip olmasını da dilemiş olmalıdır. Bu sebeple dinlerin çokluğu ve farklılığı, ilahi varlığın sonsuz zenginliğinin bir neticesi olup, her din ilahi dünyanın farklı bir boyutunu yansıtmaktadır.”*²⁶⁹

²⁶⁴ Nasr, *age.*, s. 32.

²⁶⁵ Nasr, *age.*, s. 32-33.

²⁶⁶ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 86.

²⁶⁷ Nasr, *age.*, s. 86, bkz. 14 nu.lu dipnot.

²⁶⁸ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 19.

²⁶⁹ Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s.179, 181.

Gelenekselciler, geleneklerin biçimsel farklılıklarını görmezden gelerek yapılmaya çalışılan dinleri birleştirme çabalarının, özellikle de son zamanlarda yoğunlaşan ekümeniklik tartışmalarının, aşkın bir alandaki birleşmeyi değil, biçimsel yani zâhiri bir alandaki birleşmeyi öne çıkardığını ifade ederler. Bu tutum ise, aşkın gerçeğin formlarına da zarar vermektedir. Özetle, Nasr ve diğer gelenekselciler, dinlerin aşkın birlikteliğini kabul etmekte ama biçimsel bir birlikteliği ise Mutlak Gerçeği saptırdığı gerekçesiyle de karşı çıkmaktadırlar.²⁷⁰ Schuon, her dinin bir biçim ve öze sahip olduğunu ifade eder. Ona göre Öz, Mutlak kaynaklı olduğu için sınırsız olma özelliği vardır. Biçim ise, izâfi olduğu için sınırlı haklara sahiptir. Yine ona göre, bir dinin hızlı bir şekilde yayılmasını sağlayan o dinin özüyken, bir dinin yayılmasını engelleyen şey de biçimi olmaktadır.²⁷¹ Her din zâhiri yönüyle bir form özelliği taşımaktadır. Bir dinin mutlaklık özelliği onun formlar üstü olan Bâtını yönüne ait olmasını gerektirir.²⁷²

Nasr, hakikatin ve ruhun bir olduğunu pek çok kimsenin bunu kabul ettiğini ancak, bu birliğin dünya âleminde farklı ifadeleri ve çeşitli yansımalarının olduğunu pek çok kimse gibi, artık modern dünyanın da görmesi gerektiğini ifade eder.²⁷³ Hikmet geleneği bozulmayıp devam etseydi, Nasr'a göre modern dünya ortaya çıkmayacak ve dinlerin varlığı ve biçimlerin çokluğu meselesi geleneğin anladığı biçimde varlığını devam ettirecekti.²⁷⁴ Nasr'a göre çok dinli bir dünyada yaşarken, dinlerin hakikati ve otoritesi²⁷⁵ konusunda en gerçekçi bilgiyi geleneksel okul verebilmiştir.²⁷⁶

Aslan'a göre; Hick'in ve Nasr'ın bilgi kuramları birbirlerinden tamamen farklı olsa da, her ikisi de dini çoğulculuğu benimseme açısından bir birlik oluşturmuştur. Aslan; Nasr'ın çoğulculuğunun insanı, kâinatı ve Tanrı'yı

²⁷⁰ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 21.

²⁷¹ Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 26.

²⁷² Schuon, *age.*, s. 29.

²⁷³ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 65.

²⁷⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 292, bkz. 1 nu. lu dipnot

²⁷⁵ Burada Nasr, otoriteyle şunu kastetmektedir: "...değişik dinlerin doğruluğu hakkında kimin hangi yetkiyle söz söyleyeceği meselesi..." ya da "Belli bir dinin içinde o dine mensup insanların tâbi olacağı Tanrı kaynaklı asla yarılmaz bir otorite..." Nasr, *Makaleler I*, s. 21.

²⁷⁶ Nasr, *Makaleler I*, s. 21, 28.

kapsaması açısından, Hick'inkine göre daha kapsamlı olduğu düşüncesindedir. Hick'in çoğulculuğu ise, dinlere kaynaklık etme düzeyinde kalmaktadır.²⁷⁷ Bununla birlikte Aslan, Nasr'ın çoğulculuğunu dinî bulmakla birlikte, İslamî olarak nitelememektedir. Hatta onun, dinlerin birbirleriyle çelişen hakikat iddialarını telif etme gayretini, yersiz ve başarısız bulmaktadır.²⁷⁸ Nasr'ın dinlerin aşkın birliği düşüncesinin, R. Guenon'dan ziyade, F. Schuon'un dinlerin aşkın birliği düşüncesine yakın olduğu tespitini unutmamak gerekmektedir.²⁷⁹

Nasr, tüm dini geleneklerin felsefe, teoloji ve marifet (geleneksel anlamıyla metafizik veya teosofi) olarak üç ekolü barındırdığını ifade eder.²⁸⁰ Geleneksel dünyada, özellikle de Doğu dünyasında vahyin kendisi, kendi varlığından dolayı güzeldir. Bu nedenle, vahiy ister Arapça Kur'an, ister İbranice Tevrat, ister Sanskritçe Vedalar vs. ne olursa olsun asıl itibarıyla gerçekliğin insan düzlemine inmesi sebebiyle güzeldir.²⁸¹ Bundan dolayı Nasr, İslam'ı sadece Doğu ile Batı arasındaki bir din olarak değil, aynı zamanda Doğunun ve Batının da dini olarak görmektedir.²⁸²

İslam geleneği, son din olma vasfını taşımasıyla önemli bir karakteristiğe sahiptir, o da sentezleme özelliğidir. Ancak bu özellik, önceki geleneği birebir taklit etme veya aynen kullanma mânâsına gelmez. Bu sentez özelliğinde, "benimseme, bütünleme" ve kendi tevhid potasında eritme özelliği vardır ki, tevhid ilkesiyle çatışacak bir durumun ortaya çıkmasına engeldir.²⁸³ Tevhid ilkesi, İslam'ın semavi bir din olmadığı iddialarına karşı güçlü bir koz olmuştur. İslam'ın orijinalliği sorgulanırken, Nasr, orijinal olma kavramının, günümüzde sadece farklı olma olarak algılandığını belirtir ve olması gerekeni şöyle açıklar: "*Oysa İslam'da her sahîh dinde olduğu gibi, orjinalite ebedi evrensel gerçekleri anlatımın dış bir taklitten değil bizzat Gerçek'in kaynağından geldiğini gösteren*

²⁷⁷ Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 101.

²⁷⁸ Aslan, "Bir Değerlendirme Yazısı Üzerine Mülâhazalar", *İslâmiyat*, C. IV., S. 2, 2001, s. 167.

²⁷⁹ Kutluer vd., "Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk", s. 49.

²⁸⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 60; İlhan Kutluer vd., "Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk", s. 14.

²⁸¹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 289.

²⁸² Nasr, *Söyleşiler*, s. 56.

²⁸³ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 44-45.

taze ve maneviyatın hoş kokusunu yüklü bir tarzda ifade anlamına gelir.”²⁸⁴ Zaten, bir geleneğin diğer gelenekten bazı mirasları alması (geleneğin canlı organizma gibi ihtiyaçlarını diğer gelenekten alması) ve kendi potasında eritmesi, her geleneğin ortak özelliğidir.²⁸⁵ Schuon açısından da İslam, bir din olarak hem öz hem de sentez olma özelliğini bünyesinde barındırmaktadır. “*Yani her dinin özünü teşkil eden her şey sunan bir dindir...*”. Bu ayrıcalığı da, bütün ve tam bir şekilde Mutlak’ın varlığını onaylamasından almaktadır.²⁸⁶

Nasr’a göre özellikle Hıristiyan çevrelerinin, İslam’ın orijinalliyini sorgulamaya hakları yoktur. Çünkü: İslam kendine has hukuk ve sosyal kurumlarını oluşturmuşken, Hıristiyanlık birebir kendinden önceki Yahudilik ve Roma gibi din ve kültürleri taklit etmiştir.²⁸⁷

E. Gelenek İle İlişkili Bazı Akımlar

Nasr, İslam toplumu ve onun düşünce dünyasına etki eden akımları dört kategoriye ayırır: *Modernizm, mehdicilik, fundamentalizm ve geleneksel İslam.*²⁸⁸ Bu guruba ek olarak modernist olmayan, sekülerleşmiş ve sekülerleşmeye devam eden Müslümanların da bir kategori olarak sayılabileceğinden bahseder.²⁸⁹

1. Fundamentalizm

Nasr, fundamentalizm teriminin batının yakıştırmasıyla İslam için kullanıldığını, gerçekte ise bu terimin, Hıristiyanlık’tan alındığını iddia eder:

“Hıristiyan dini çevrelerde ve özellikle Amerika’da fundamentalizm, İncil’in daha dar ve liberalist bir yorumu ve geleneksel Hıristiyan ahlakı üzerinde güçlü bir vurguyla birlikte, Protestanlığın muhafazakar, genellikle de anti-modernist biçimlerine

²⁸⁴ Nasr, *age.*, s. 46.

²⁸⁵ Nasr, *age.*, s. 46.

²⁸⁶ Schuon, *Tasavvuf*, çev. Veysel Sezigen, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 45.

²⁸⁷ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 46-47.

²⁸⁸ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 321; *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 174-175.

²⁸⁹ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 175.

atıfta bulunur. Bu özelliklerin bugün İslam'da fundamentalizm adı altında tasnif edilen fenomenlerin çoğuyla pek az ilgileri vardır."²⁹⁰

Ona göre; bu terimi kullanan hareketler, görünüşte Batı'ya karşı olmalarına rağmen İslam dillerinde böyle bir kelime olmadığından, kendilerini ifade için bu kelimeye sarılmışlardır.²⁹¹ Fundamentalizm, sözde Batı'ya karşıdır ancak onun ürünleri olan ideolojileri, terminolojiyi ve düşünceleri kullanmaktan da geri kalmamaktadır.²⁹²

Fundamentalizmin iddiası; İslam'ı Hz.Peygamber zamanındaki ilk durumuna döndürmek iddiasıdır ve bu, zaten hâlâ yaşamakta olan geleneği anlayamadan, bir "yapay gelenek" oluşturma çabasıdır.²⁹³ Fundamentalizm, gelenek gibi modernizme karşı çıkmakta, ancak modernizmin sunduğu imkânları, "Abdullah" ve "Halifetullah" sıfatlarını unutarak, modern insan gibi futursuzca kullanmakta ve harcamaktadır.²⁹⁴ Hatta fundamentalist görüş, İslam bilimi ile modern bilimin özündeki farklılıkları kavrayamadan, modern bilimin, İslam sayesinde olduğu iddialarını sık sık kullanmakla bir çelişki içine düşmektedir.²⁹⁵

Nasr, İslam Geleneği'nin sık sık fundamentalizmle aynı kefeye konduğu ve bu ikisi arasındaki farklılığın yeni yeni anlaşılmaya başladığı düşüncesini vurgular. Bu fundamentalist hareketler, modernizme ve onun nezdinde Batı'ya muhalif olmanın yanında, farkında olmadan geleneksel olana da karşı çıkmaktadırlar.²⁹⁶ Böylece geleneksel olana sadece modernizm değil, gelenekle aynı kaynaktan beslendiğini iddia eden fundamentalizm de karşı olmaktadır.²⁹⁷ Fundamentalizmin bazı boyutları, İslamın geleneksel bazı yorumlarıyla benzerlik ve yakınlık arz etse de, geleneksel İslam'ın bazı yorumlarıyla fundamentalizmin

²⁹⁰ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 324; *İslam'ın Kalbi*, s. 73; *Söyleşiler*, s. 63; Ali Bulaç, *İslam ve Fundamentalizm*, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, s. 31.

²⁹¹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 325.

²⁹² Nasr, *Söyleşiler*, s. 53.

²⁹³ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 20.

²⁹⁴ Nasr, *age.*, s. 21.

²⁹⁵ Nasr, *age.*, s. 21.

²⁹⁶ Nasr, *age.*, s. 14.

²⁹⁷ Nasr, İslam geleneği ile fundamentalizm arasındaki farkın iyi bir şekilde anlaşılabilmesi için, geleneğin karakteriyle ilgili olan eserlerin tam bir bibliyografyasına ihtiyaç olduğunu belirtmektedir. Bkz. *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 25, 2 nu.lu dipnot.

bazı tipleri bir arada yaşasa da, geleneğin tarifi ve karakteri açısından farklılık gösterirler.²⁹⁸

Gelenek ile fundamentalizm, Kur'an, Hadis ve Şeriat'a saygı duymada ve bunları kabul etmede benzerlik gösterirler. Fakat gelenek, Kur'an'ın âyetlerinin tefsir ilmi, akıl ve diğer ilimler ışığında yorumlanıp anlaşılmasına imkân vermekte iken fundamentalizm, görüş ve düşüncelerini destekleyecek ayetleri gerek atomcul gerekse bütüncül olarak zâhiri şeklini alıp kullanması açısından, gelenekle farklılık gösterir.²⁹⁹ İşte bu durum, her iki görüş açısından açık bir farklılık noktasıdır.

Fundamentalistler, Peygamber'in beşikten mezara kadar aranmasını öğütlediği ilmi, modernizmin savunduğu ve kutsaldan kopardığı modern seküler bilim zannetmiş ve bir kelime öğretenin kırk yıl kölesi olma düsturunu da yanlış anlayarak, modern bilimi İslam adına kabul etme hatasına düşmüşlerdir.³⁰⁰

Geleneksel İslam ile fundamentalizm arasındaki en büyük fark: “...geleneksel düzenin modern dünyaya yenilmesi Şeriat'in gereklerine göre değil, dinî bir ideoloji tarafından yönetilen bir toplum olduğu ve dinin bir ideoloji olarak...” algılanması sebebiyledir.³⁰¹ Özetle geleneksel İslam, İslam'ın (dinin) bir ideoloji olduğu algısını reddetmektedir.³⁰²

Nasr, fundamentalizmi, eski ve yeni diye iki sınıfa ayırır. 19. ve 20. Yüzyıl itibariyle ortaya çıkanları yeni olarak adlandırır. Eski olarak adlandırdığı fundamentalizmi, her ne kadar İslam âleminin kültür, düşünce, fikir ve sanat hayatını yozlaştırırsa da, doğrudan gelenek karşıtı bir akım olarak nitelendirmez. Ancak bu tür fundamentalizmin de, modernizmin ortaya çıkışında etkisi vardır.³⁰³ Bu tür akımlar; geleneksel İslam sanatı, mimarisi, şehirciliği vb. alanlara karşı ilgisiz kalmış, İslam sanat, felsefe ve düşünce hayatının gelişmesine herhangi bir katkıda bulunmamışlardır.³⁰⁴

²⁹⁸ Nasr, *age.*, s. 15.

²⁹⁹ Nasr, *age.*, s. 20-21.

³⁰⁰ Nasr, *age.*, s. 22.

³⁰¹ Nasr, *age.*, s. 24.

³⁰² Nasr, *age.*, s. 24; *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 178.

³⁰³ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 27-28, bkz. 10 nu.lu dipnot.

³⁰⁴ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 177.

Fundamentalistler ve modernistler, geleneksel sanata karşı da farkında olmadan bir tepki göstermektedirler. Modernistler, bütün sosyal yaşam alanını oluşturan Kur'an temelli sanatların bânini boyutunu anlamadan, şaheser bir mabedi normal bir bina gibi görmekteyken; Fundamentalistler de, ibadetin nerede yapılacağına o kadar önemli olmadığı görüşünü benimseyerek; sanatın Kur'an temelli zâhiri boyutunu görememekte ve karşı çıkmaktadırlar.³⁰⁵

Fundamentalistler, modernizm karşısında yeri geldiğinde İslam bilimi ve felsefesini övmüşler ve gelenek taraftarı gibi gözükmüşler; yeri geldiğinde de filozoflara karşı çıkararak geleneğe zarar vermişlerdir.³⁰⁶ Nasr, onların bu tavırları sebebiyle; fundamentalistler ile modernist Müslümanları, geleneksel İslam'a karşı olmada denk tutmuş ve onları bir madalyonun iki yüzü olarak tanımlamıştır.³⁰⁷ Bu farktan dolayı Nasr'a göre İslami ya da geleneksel Rönesans, geleneğin ilkelerine yeniden dönülmesi demektir.³⁰⁸

Fundamentalist İslam denilen ifadeyle kastedilen akım ya da hareket, hem geleneğe, hem İslam ruhuna hem de İslam'ın lafzına ters düşmekte ve İslam'ın içerdiği hakikatlerin üzerinin örtülmesine sebep olmaktadır.³⁰⁹ Modernizm sonucu İslam coğrafyasında ortaya çıkan pek çok hareket, her ne kadar İslami olduğunu söyleyip, İslami sembolleri ve onun dilini kullanıyorsa da, gerçekte İslam karakterine sahip değildir. Bu yüzden İslam ve İslam dünyası kavramları iyi anlaşılıp araştırılmalıdır.³¹⁰

Fundamentalist hareketleri geleneksel İslam'dan ayıran açık seçik bazı özellikler vardır. Bu hareketler Batı'nın dinî ve kültürel saldırılarına karşın, kendi İslami kimliklerini ön plana çıkarırlar ancak Batı'nın ideolojik veya devrimci jargonlarını kullanırlar. Bir diğer, belki de en temel özelliği; İslam ruhu ve vahyiyle bağdaşmayan devamlı surette, şiddete ve intikâmcı bir yola başvurmalarıdır. Bunu yaparken geleneksel olana da zarar vermekte ve İslam'ın

³⁰⁵ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 22-23.

³⁰⁶ Nasr, *age.*, s. 160.

³⁰⁷ Nasr, *age.*, s. 172, bkz. 1 nu.lu dipnot.

³⁰⁸ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkması*, s.213.

³⁰⁹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 325.

³¹⁰ Nasr, *age.*, s. 320.

tabiatını bir öcü gibi göstermektedirler.³¹¹ Geleneğin değer verdiği akıl, mantık vb. çerçevesindeki tartışmalara kapılarını kapatmakta, iddia ettikleri İslam kimliği sebebiyle insanların, İslam'ı bilim düşmanı olarak algılamalarına neden olmaktadır. Kendi menfaatleri için bu hareketler, zaman zaman harici mihraklar tarafından da desteklenmektedirler.³¹²

Nasr, şu noktaya dikkatleri çekmektedir; İslam asla bir ideoloji değildir ve bu çeşit ideolojik hareketlerin başarısızlığı ya da hataları, İslam'a mal edilemez.³¹³ Çünkü: “*İslam, İslam dünyasında, hâlâ kendi adını kullanan bütün hareket ve ideolojilerin İslamlığını uzun vadede yargılayabilecek kadar güçlüdür.*”³¹⁴ Nasr, gelenekselcilerle fundamentalistleri birbirinden ayıramayıp, aynı kategori içinde görmeyen büyük bir yanlışlık olacağını belirtir. Bu hatanın boyutunun da, ne tür yanlış anlamalara meydan vereceğini şu benzetmesiyle açıklar: “*Bu durum, geleneksel Katolik öğretileri muhafaza etme konusunda ısrarlı olmaları nedeniyle, çağdaş Katoliklikte Padre Pio'ya ya da Azize Terasa'ya “fundamentalistler” demek gibi bir şeydir.*”³¹⁵

İslam coğrafyalarında zuhur eden fundamentalist hareketlerin tek gayesi Panislamizm'dir.³¹⁶ Gelenekselcilerin ve fundamentalistlerin tarzları, metotları ve düşünceleri farklılık gösterse de, şu noktada birleşirler ki; o da, “*İslam dünyasının birleştirilme ideali*”dir.³¹⁷ Nasr'a göre bu birliği bozacak ve dış güçler karşısında bu birliği güçsüz düşürecek olan tek etken, milliyetçiliktir.³¹⁸ Bir Türk'ün Türk olma bilinciyle, İranlının İranlı olma bilinci elinden alınmaz ve bu gayet doğal bir olaydır. Burada Nasr'ın karşı çıktığı, ayrılıkçı ve ırkçı milliyetçiliktir.³¹⁹

³¹¹ Nasr, *age.*, s. 326-327.

³¹² Nasr, *age.*, s. 327.

³¹³ Nasr, *age.*, s. 327-328.

³¹⁴ Nasr, *age.*, s. 327.

³¹⁵ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 74.

³¹⁶ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 95.

³¹⁷ Nasr, *age.*, s. 333.

³¹⁸ Nasr, *age.*, s. 334-335.

³¹⁹ Nasr, *age.*, s. 335.

Geleneksel İslam'ın sahip olduğu ümmetçilik anlayışında, ırki özellikler yok sayılmamaktadır.³²⁰

2. Modernizm

Nasr, “modern” terimiyle, “çağdaş” teriminin aynı mânâda kullanılmasının yanlış olduğunu ve modern olan her şeyin (fikir, düşünce, kurum vs.) gerçekliğinin sorgulanmadan hemen kabul görüp uygulanmasına karşı olduğunu belirtir.³²¹ Modernle; İlahî ve aşkın olan vahiyle bağını koparmış ve her şeyi beşeri düzen seviyesine indirgemiş, geleneğin zıttı yani dinin zıttı olan bir kavramı kasteder.³²² Guénon da, modern düşüncenin gelenek karşıtı bir düşünce olmaktan başka bir şey olmadığını vurgulamaktadır.³²³ Çünkü modernizm, insanların zihnindeki açık seçik kavram anlamlarını bulandırmış ve insanlara hangi anlamlara tekâbül ettiği pek anlaşılamayan kavramlar bırakmıştır.³²⁴ Modernizmin tesiriyle modern dünyanın bütün kavramları muğlak ve kaypak karakteriyle, fikir ve sanat alanları da dâhil tüm alanlarda şeffaf kavramlara sahip geleneksel insanın önünde duran, görünmeyen bir düşman gibidir.³²⁵

Nasr açısından modernizm, kaypak ve kaygan bir kavramdır. Çünkü bir önceki yüzyılla bir sonraki yüzyıl arasında çok çabuk değişiklik göstermekte, savunduğu ya da öne sürdüğü düşüncelerden yeri geldiğinde vazgeçebilmektedir. Süreklilik değil, değişim göstermektedir.³²⁶

Modernizm, değişmeyle ilerlemeyi eş anlamlı olarak görmüş ve modern insanın da bunu, bu şekilde algılamasını sağlamıştır. Bu da, geleneğin sahip olduğu gerçeğin değişmezliği ilkesinin, çağ dışı olarak ya da geri kalmışlık olarak görülmesine sebep olmuştur.³²⁷ Geleneksel açıdan, Doğu değişmezliği ve istikrarı, modern Batı da, değişkenliği ve istikrarsızlığı temsil etmiştir. Bu özelliği

³²⁰ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 278.

³²¹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 107.

³²² Nasr, *Makaleler I*, s. 70.

³²³ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 41.

³²⁴ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 108.

³²⁵ Nasr, *Makaleler I*, s. 70.

³²⁶ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 321-322.

³²⁷ Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, s. 44.

sebebiyle Batı, Doğu'yu küçük görmüş ve aşağılamıştır³²⁸ ve modernizm, Avrupalı olmayan milletlere, “medeniyet” adı altında empoze edilmiştir.³²⁹

Nasr, Modernizmin başlangıcının Rönesans'la olduğunu ve modernizmin süresinin, geleneğe göre daha kısa olduğunu ifade eder.³³⁰ Çünkü gelenek insanı temsil eder³³¹ ve insanın var olmasıyla beraber varlığını devam ettirmektedir. Bir başka geleneksel düşünür Guénon ise, modern çağın başlangıcının Rönesans olmadığını belirtir. Ona göre Rönesans ve reform, sadece bir çöküş sonucudur. Asıl modern çağ, Rönesans'tan iki yüzyıl kadar önceki zamana tekabül etmektedir.³³²

Modernizm Batı'da yani Hıristiyan dünyasında zuhur etmiş olabilir, ancak Nasr, şu noktaya dikkat çeker ki; o da, “...modernizm, Hıristiyanlık veya başka bir gelenek değildir...”³³³ Bu konuda Nasr'la aynı düşünceyi paylaşanlar vardır. Voll, Batının modernite ile özdeşleştirilmesinin büyük bir yanlışlığı olduğunu,³³⁴ Batının, modernleşme ile dumura uğrayan geleneksel medeniyetlerin ilki³³⁵ olarak görülmesi gerektiği düşüncesindedir. Yani ona göre, Batı geleneği bir anlamda, suçlu değil mağdur olmandır. Öte yandan bir gelenekselci olan Guénon ise, mezkûr iki kişiden farklı düşünür. Ona göre günümüz dünyasında; geleneksel düşünceye bağlı olan uygarlıklar yani Doğu uygarlıklarıyla, gelenek karşıtı düşünceye sahip olan uygarlıklar, yani modern Batı uygarlığı vardır.³³⁶ Nasr, günümüz modern dünyasını doğuran modern Batı'nın, kesinlikle Hıristiyan geleneğinin bir ürünü olmadığı kanaatini ve inancını taşımaktadır.³³⁷ Ancak Guénon da, modern

³²⁸ Guénon, *Doğu Düşüncesi*, çev. L. Fevzi Topaçoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 31.

³²⁹ Ali Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, çev. Ahmet Yüksek, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 11.

³³⁰ Nasr, *Makaleler I*, s. 71.

³³¹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 108.

³³² Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 47.

³³³ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 115; *Makaleler I*, s. 79.

³³⁴ J. O. Voll, “Batının Modernite ile Özdeşleştirilmesinin Yanlışlığı”, çev. Mustafa Arslan, *Bilimname*, S. III, 2003/3, s. 87, 99.

³³⁵ Voll, *agm.*, s. 92.

³³⁶ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 53-54.

³³⁷ Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, s. 40.

Batı'nın Hıristiyan olmadığı düşüncesindedir ve bu konuda Nasr'a katılmaktadır.³³⁸

Modernizmin dine ve dinî kimliğe olan hücumu, dinin modasının geçtiği algısının yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Elbette modernizmin dine ve dinî olana saldırısı dinleri yozlaştırma seviyesine getirecek raddeye varmış ve bu durum, dinin yeniden dirilmesine sebep olacak hareketleri de ortaya çıkarıp canlandırmıştır.³³⁹ “Modernizm, dinsel inancı ya yok etmiştir, ya da daraltmıştır.”³⁴⁰ Geleneksel bakış açısını yeniden diriltmek isteyenler, modernizme tam bir muhalefet içindedirler ve modernizmi, “Allah’a karşı olan başkaldırıyla” özdeş görmektedirler.³⁴¹

Nasr, geleneğin modernizme tam ve bütüncül muhalefetinin sebebini; modernizmin sebep olduğu buhranların ve hastalıkların ortaya çıkardığı kötü sonuçlar itibariyle olmadığını, asıl mânâda modernizmin üzerine kurulan ilkelerin özünün yanlış ve bâtil olması sebebiyle böyle bir muhalefet sergilediğini belirtir.³⁴² Ona göre:

“Gelenek, ...modernizme özü itibariyle muhaliftir. O, normal bir dünya vücuda getirmek için modern dünyayı öldürmek ister. Onun amacı olumlu olanı yok etmek değil, vehmî olanın gerçek olarak, olumsuz olanın olumlu olarak, bâtil olanın hak olarak gözükmeye imkân tanıyan cehalet örtüsünü kaldırmaktır. Gelenek günümüz dünyasında var olan her şeye muhalif değildir ve aslında, günümüzde mevcut her şeyi modernizmle eşitlemeyi reddeder. Hepsinden öte, bu çağa, insanın aya gitmeyi veya atomu parçalaması dolayısıyla uzay çağı veya atom çağı gibi adlar takılmışsa da, aynı mantıkla, ona pekâla keşişler çağı da denebilir, çünkü keşişler de, astronotların yanı sıra hâlâ mevcuttur. Bu çağın keşişlik yahut manastır çağı diye değil de uzay çağı diye adlandırıldığı vâkiasının kendisi, modernizmi

³³⁸ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 147.

³³⁹ Nasr, *Makaleler I*, s. 20.

³⁴⁰ Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, s. 141.

³⁴¹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 99.

³⁴² Nasr, *age.*, s. 100.

*muasır dünyayla eşitleyen modernist bakış açısının bir meyvesidir...*³⁴³

Gelenekselcilere göre; modernizmin tüm alanlarda Mutlak Hakikat'ın yerine Nisbî Hakikat'i koymaya çalışmasından dolayı, gelenek ve modernizm tam olarak birbirinin karşısındadırlar.³⁴⁴ Nasr'a göre gelenekselci yazarların modernizme olan aşırı muhalefetlerinin sebepleri; gelenekselci yazarların geleneğe, dolayısıyla da gerçekliğe aşırı tutkunluğu ve modernizmin kısıkcı ve buhrânı altındaki insanlara karşı duymuş oldukları merhamet ve şefkat hisleridir.³⁴⁵

Gelenek niçin modernizme bu kadar düşmandır ve ona karşı bir tolerans göstermemektedir? Geleneğin modernizme olan düşmanlığı; onun rehberliğinde yoluna devam eden ve sonu cehenneme ve felâkete varacak olan muasır insanı, modernizmi öldürerek onun elinden kurtarmaktır.³⁴⁶ Özellikle modernizm, gerek Doğu'da gerekse Batı'da insanlığı geleneksel yolculuk yolundan saptırmıştır. Geleneksel bakış açısına sahip olanlar da insanlığı tekrar bu yola döndürme gayreti içindedirler, özellikle de Batı insanını.³⁴⁷

Modernizm, kendi görüşü dışındaki tüm görüşlere karşı hoşgörüsüz bir karakterdedir. Karşı görüşe yaşama hakkı tanımamaktadır. Nitekim Kızılderililerin, Aborjinlerin, Afrika yerlilerinin vb. halk ve geleneklerin durumu bunu açıkça ortaya koymaktadır. Aslında, ötekine şans tanımama ve ötekini şiddetle ortadan kaldırma çabası içinde olmasıyla da, bir çeşit fundamentalizm örneği gösterir. Nasr, modernizmin bu eğilimini "seküler fundamentalizm" olarak adlandırır. Çünkü karşısına çıkan her şeye, kutsal olup olmadığına bakmaksızın saldırgan bir tavır sergilemektedir.³⁴⁸

Modern dünyanın sunduğu ürünleri aynen alıp, taklit etmek istemeyenler; modern dünya tarafından gerici, yobaz, bilim karşıtı vb. suçlamalara maruz

³⁴³ Nasr, *age.*, s. 100.

³⁴⁴ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 16.

³⁴⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 99.

³⁴⁶ Nasr, *age.*, s. 100-101.

³⁴⁷ Nasr, *age.*, s. 101.

³⁴⁸ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 74.

kalmıştır.³⁴⁹ Nasr, modern dünyaya değil, modernizme karşı olduğunu altını çizer. Çünkü modern dünya, yanlış bir temel üzerinde ve hakikatin tabiatına aykırı varsayımlarda bulunmaktadır. Nasr, modernizmi nasıl anladığını ve onun karşısındaki tavrını şu şekilde tanımlar:

*“Modernizm, dünyevi insanın ilahiye ve geleneğe, mantığın akla, bireysel nefsin ruha ve ruhun beraberinde getirdiği kazanımlara karşı bir isyanıdır. Bizim ilke olarak karşı çıktığımız budur. Ve tavrımız hiç de topyekün bir reddediş değildir.”*³⁵⁰

Nasr, modernizm sonrası modern dünyayı, yeni cahiliye çağı, modern dünyanın ürünlerini de, bu çağın sahte putları olarak görmektedir.³⁵¹ Modernizmin karşısında güç kazanmanın yolunun; İslam’ın doğru olduğunu savunmaktan veya modernizme kuru kuruya bir tepki koymaktan geçmediğini belirtir. Ona göre; asıl yapılması gereken, modernizmin en ince ayrıntılarına kadar anlaşılması ve gelenek ışığında, ezeli hikmetin yeniden canlandırılıp, modernizmin saldırılarına akıl ve kutsalın birlikte çalışmasıyla tatmin edici cevapların verilmesidir.³⁵²

Modernizmin fikri saldırılarına karşı İslam dünyasının çoğu, fideist³⁵³ ve iradecilik³⁵⁴ tavrı içinde savunmalar yapmış, bu da modernizmin fikrî bombardımanı karşısında İslam dünyasının savunmasının güdük kalmasına neden olmuştur.³⁵⁵ Batı fikir dünyası derinden ve özünden tanımlanmalıdır ki; modernizmin gelişmesi ve gücünün kökenleri tespit edilebilsin. Yoksa Batı fikir

³⁴⁹ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 211-212.

³⁵⁰ Nasr, *Söyleşiler*, s. 160.

³⁵¹ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 220.

³⁵² Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 119-120.

³⁵³ Fideizm: Dinî hakikatin, akla ya da akıl yürütmeye değil de, inanca dayandığını savunan görüş. Bir bilgi kaynağı olarak inancın, akıl ya da bilimden üstün olduğunu iddia eden, aklın ve bilimin değerini yadsıyan, yadsımadığı zaman ise, inanca tâbi olması ve inancı desteklemesi gerektiğini savunan öğretisi. Bkz. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 377.

³⁵⁴ Genel olarak, doğayı ve insan deneyiminin çeşitli yönlerini, akli bir kıyıya bırakarak, tümüyle irade kavramının ışığında yorumlayan görüş ya da felsefi akım. Entellektüel yaşamda, düşünme ve bilgilenme sürecinde ya da davranışla ilgili kararlarda iradenin önemini vurgulayan tavr. Geniş bilgi için bkz. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 513.

³⁵⁵ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 330-331.

dünyası anlaşılmadan, Batıya yöneltilen salt hakaretvâri bir tavır, modernizmi anlamının engellerinden birini teşkil eder.³⁵⁶

Bugünün Müslümanının Batı'dan öğreneceği en önemli şey onun din nezdinde; modernizm ve sekülerizmle dinî mücadelesini nasıl yaptığı gerçeğidir. Batı'nın dini anlaşılırsa, mücadelesinin boyutları da anlaşılabilir.³⁵⁷ Geleneksel bir insan veya Müslüman, yalnızca kendi dinî geleneğini yaşamakta ve diğer geleneklerle çok sıkı bir ilişki içinde olmamaktadır. Ancak modernizmin doğurduğu sonuçlar neticesinde, bir Müslüman diğer dinî geleneklerle de ister istemez karşılaşma durumunda kalmaktadır.³⁵⁸ Nasr için gerçek gibi gösterilen ve yeni nesilleri İslam'ın gerçekliğinden koparmaya çalışan modernizmin asıl tabiatını tanımak, İslam dünyası için göz ardı edilecek ve geciktirilecek bir konu değildir.³⁵⁹ Geleneksel İslam ülkeleri siyasi sömürgecilikten kurtulsa da, şu an modernizm sonucu ortaya çıkan pek çok felsefi akımın sömürgesine maruz kalmış durumdadır.³⁶⁰

Geleneksel İslam âleminin Batısı, Doğusuna oranla modernizmden daha kolay ve yoğun bir biçimde etkilenerek, “İslam sosyalizmi”, “İslam komünizmi” vs. gibi yeni kavramların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.³⁶¹ Nasr, müslümanın; modernizmin saldırıları karşısında nasıl durabileceğini, modernizme nasıl meydan okuyabileceğini dört kategoride toplayarak cevaplamaya çalışmaktadır:

1. Modern dünya dinî ve kutsal olan her şeye düşmandır ve bu özellikleri bünyesinde canlı bir şekilde barındıran İslamiyet ise, onun en azılı düşmanıdır. Bu yüzden; modern dünyaya verilecek “...cevabın merkezini...insan hayatının dinî, manevi ve fikri yönleri oluşturur.”

2. Bu konuda, Müslümanın üzerine düşen en önemli görevlerden biri; sosyal ve manevi hayatın tümüne nüfuz etmiş olan geleneksel sahih İslam

³⁵⁶ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 11.

³⁵⁷ Nasr, *age.*, s. 204.

³⁵⁸ Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, s. 50.

³⁵⁹ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 12.

³⁶⁰ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 212-213.

³⁶¹ Nasr, *age.*, s. 205; *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 230.

öğretileri (Bu tezde incelediğimiz gelenek) ile örf, âdet mânâsındaki geleneğin arasındaki farkı anlamaktır.

3. Günümüz müslümanının belki de hiç tanımadığı ya da çok az tanıdığı; İlahî ve Kutsal olanı keşfetmede çok önemli bir yeri olan, kendi sanat geleneğini (Geleneksel İslam Sanatı) anlaması ve buna önem vermesidir.

4. Son olarak da; belki de en güç olanı, nefsi iştahlandırıcı ve kışkırtıcı, bütün cazibesıyla insanı kendine çeken modern hayat tarzına karşı, müslümanın kendini İlahî İrade'ye teslim edecek bir geleneksel hayat tarzını tercih etmesidir.³⁶²

Nasr, modernizmi bir kurtuluş gibi algılayan tüm modernist Doğuluları, Batıya yaranmak için ruhlarını satmaya hazır olan kişiler olarak nitelendirmektedir.³⁶³ Nasr'a göre *modernistlerle, ıslahatçılar* (modernizmi esas alarak reform yapmak isteyen müslümanlar) son zamanlarda birbirlerine muhalif olsalar da, modern bilim ve teknolojiyi alıp körü körüne kullanma ve geleneksel bilim-tabiat ilişkisini görmemezlikten gelme konusunda müttefiktirler.³⁶⁴

Nasr, geleneksel düşüncenin “müceddid”ini, modern düşüncenin “reformist”inden³⁶⁵ ve içine ütopyacılığın karıştığı “fundamentalist”inden ayırmak gerektiğinin önemini vurgular.³⁶⁶ Nasr'a göre “müceddid”, belli zamanlarda yolundan çıkan gelenek tekerini, geleneğin ilkelerine göre tekrar yola koyan kişidir. Bu özelliğiyle o, bir bakıma geleneksel bir Rönesans gerçekleştirmiştir ama bu Rönesans, modern dünyanın doğuşuna sebep olanla aynı değildir. Çünkü modern dünyanın Rönesans'ına sebep olan, *modernist reformcudur*. Reformcunun, müceddiden farkı, büyümlü bir değişim adına, geleneksel olanın ilkelerini yıkmak ve tahrip etmek, yani ismiyle zıt olan, bozucu bir fonksiyonu gerçekleştirmektir.³⁶⁷

³⁶² Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 325-342.

³⁶³ Nasr, *Batı Felsefeleri ve İslam*, çev. Selahaddin Ayaz, Bir Yayıncılık, İstanbul 1985, s. 16.

³⁶⁴ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 188.

³⁶⁵ Nasr, Müslüman reformistlerin; modernizm etkin olduğu sürece Batıyı taklit eden, modernizmin etkisi azalınca da söyleyecek bir şeyleri kalmayan taklitçiler olarak görür. Bkz. Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 322; *Makaleler I*, s. 83-84.

³⁶⁶ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 118.

³⁶⁷ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 212-213.

Nasr, İslam geleneğinin bir parçası olan müceddide ve içtihad olumlu bakarken, modernizmin gelenek karşıtı reformistine ve modernistine karşı çıkmaktadır. Nasr'la ve gelenekselcilerle ilgili yapılan bazı çalışmalarda, gelenekselcilerin içtihadı karşı oldukları ve içtihadı geleneğe sırtını çevirmek olarak algıladıklarından bahsedilmektedir.³⁶⁸ Oysaki bir şii olan Nasr'ın içtihadı karşı olması söz konusu bile değildir. Çünkü ona göre; “...Sünni dünyada içtihad kapısı kapalıdır, oysa Şii dünyada bu kapı zorunlu olarak açık kalmak durumundadır.” Müçtehitleri, gaybdaki İmam'ın görevini yerine getiren ve onun birer yorumcusu olarak kabul eden birinin,³⁶⁹ içtihadı karşı olması söz konusu olamaz. Nasr'ın burada karşı çıktığı içtihad, dini; arzu ve isteklere göre yorumlamak isteyen modernistler ve onların fikirleridir.

Bütün bu açıklamalardan sonra, Nasr'ın, geleneğin bizzat kendisinin de modern bir kavram olduğu³⁷⁰ ve geleneğin kendi hayatiyetini modernin içinde devam ettirdiği düşüncelerini,³⁷¹ kabul etmesi mümkün gözükmemektedir. Nasr, “*gelenek Sema'dan... modernizm ise bireyden neşet eder.*” diyerek, birinin ilahî kaynaklı, diğerinin ise insani kaynaklı olduğunu ima etmektedir. Hatta Nasr, modernizmin gelenekten neşet etmiş olduğu fikrine kesin bir dille karşı çıkmakta ve modernizmi geleneğe karşı bir isyan olarak algılamaktadır.³⁷² Nasr, gelenek ve modernizmin ileri süreçlerdeki durumunun da aynı şimdiki gibi; modernizmle sanatın, modernizmle felsefenin, modernizmle bilimin vb. mücadelesinin süreceğini öngörmektedir.³⁷³

3. Laisizm ve Sekülerizm

Nasr, İslami düşüncenin dışında olan her şeyin laik olarak tanımlanamayacağı gibi, Müslüman olduğunu söyleyen kimselerin her davranışının da dinî nitelikli bir davranış olarak kabul edilemeyeceğini ifade eder.

³⁶⁸ Yılmaz, *Ezelî Hikmet ve Dinler*, s. 111; Çelik, *Seyyid Hüseyin Nasr'ın İslam Mezhepleri, Fikir ve Siyaset Ekolleri Üzerine Düşünceler*, s. 31.

³⁶⁹ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 132, 133.

³⁷⁰ Sıtkı Karadeniz, “Gelenek Üzerine Bir Okuma Denemesi”, *Milel ve Nihal*, C. VI. , S. 2, (Mayıs-Ağustos 2007), s. 29.

³⁷¹ Karadeniz, *agm.*, s. 36, 45.

³⁷² Aslan, “Din ve Geleneksel Bakış Açısı Seyyid Hüseyin Nasr İle Bir Mülakat”, s. 42.

³⁷³ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 336.

Nasr'a göre laiklik, kaynağı kutsal ve metafiziksel bir alana sahip olmayan ve yalnızca insanî kökene ve kaynağa sahip olan her şeydir.³⁷⁴ Nasr, aklın kullanılmasıyla, rasyonalist olmayı farklı şeyler olarak kabul etmektedir. Ona göre bir kimse rasyonalist olduğunu söylüyorsa; insani aklını, vahiyden ve ilahî akıldan bağımsız olarak görüyor ve insani akli tek başına yeterli kabul ediyor, demektir. Yani; Akli vahiyden ayrı tutma süreci, sekülerleşmenin kaynağını meydana getirmektedir.³⁷⁵ Nasr'a göre Rasyonalizm, insan aklının yargılarına dayandığı için yapısı gereği laikliğe eğilimli bir özelliğe sahiptir. Bu da insan aklının, sadece kendi düzeyinde ve nisbî bir düzeyde gerçekliğe sahip olabilmesine neden olur.³⁷⁶

Gelenekte, özel manada İslam geleneğinde, tevhitten kaynaklanan birlik ve bütüncüllük sebebiyle hayatın hiçbir alanında, maddi-manevi, dinî-dindışı bir ayrıma gidilmemiştir. Özellikle İslam dillerinde (Arapça, Farsça vs. gibi) böyle bir ayrımı belirtecek kelimelerin bulunmayışı bir kanıt özelliği taşır.³⁷⁷ Nitekim Hıristiyanlıkta hayatın manevi yönüne verilen ağırlık, hayatın sosyal ve siyasal vs. yönlerinin ihmal edilmesine sebep olmuş, laisizm ve sekülerizm gibi hareketlerin buralarda zuhur etmesini kolaylaştırmıştır. İslam geleneğinde ise buna engel olan ana unsur “tevhid” ilkesi olmuştur.³⁷⁸

Nasr'a göre; kutsal karakterli Doğu'ya ait pek çok eser laik bakış açısıyla yorumlanmıştır.³⁷⁹ Nasr, son iki yüzyıl içinde oryantalistlerin, Doğunun Kutsal öğretilerini, tarihselcilik, evrimcilik, bilimselcilik vb. bakış açılarıyla yorumlayarak Doğu Geleneklerinin tahrip edilmesine ve laikleşmesine sebep olduklarını ileri sürmektedir.³⁸⁰

Laik bir toplumun, dinin bünyesinde ve onu oluşturan bazı imkânları istismar etmeye başlaması, kendisini kutsal ve dünyevi ayrımı şeklinde göstermektedir.³⁸¹ Modern zamanda, maddi ve manevi hayatın birbirinden

³⁷⁴ Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, s.15.

³⁷⁵ Aslan, “Din ve Geleneksel Bakış Açısı Seyyid Hüseyin Nasr İle Bir Mülakat”, s. 43.

³⁷⁶ Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, s. 19.

³⁷⁷ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 37, 133.

³⁷⁸ Nasr, *age.*, s. 40.

³⁷⁹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 8.

³⁸⁰ Nasr, *age.*, s. 8.

³⁸¹ Eaton, *agm.*, s. 3.

ayrılması, bu iki dünyayı bünyesinde barındıran bir liderin (peygamberi tip) olmasını sürekli olarak olumsuz etkilemiştir. Buna özellikle kaynaklık eden en önemli etken ise, Hz. İsa'nın manevi ve tek boyutlu olan hayatının örnek gösterilmesidir.³⁸² İslam dünyasında ise, peygamberin hem maddi hem de manevi yönünün vurgulanması ve hayatın tüm boyutlarıyla bir organizatörü konumunda olması, modernizmin ve modern dünyanın anlayamadığı bir durumdur.³⁸³

Nasr, Avrupalı laik ve ateistlerin, Tanrı'nın olmadığı bir dünyada, Tanrı hükümdarlığı kurmak gayretinde olduklarını söyler. Ancak bu çabanın, mutlak hayır ve iyiliğin kaynağı (Hayr-ı Mahz) olmaksızın zaten ölü doğmuş bir düşünce olduğunun farkındadır. Tüm bu çabaların sonucunda, geleneğin cennetin formlarına benzer olarak tahayyül ettiği yer algısının (nâ kuca âbâd, ya da medinetü'l fâzıla gibi) yerine, özü gelenekten soyutlanmış ütopyalar ortaya çıkmıştır.³⁸⁴ “Ütopyacılık, *tamamiyle insani araçlarla mükemmel bir düzen kurmayı amaçlar*” ve her şeyi insani araçlarla düşündüğü için, içinde Tanrı'nın olmadığı veya Tanrı'nın yer almadığı bir iyilik tasavvurundan hareket eder.³⁸⁵ Ortaçağ sonrası Batı'nın sekülerleşmesi sonucu, ütopya fikri zamanla ütopyacılığa dönüşmüştür.³⁸⁶

Ütopyaların en belirgin özelliği, tasavvur ettikleri toplumun, daima *aklın* kılavuzluğunda şekillendirilmek istenmesidir. Mutluluğun, duyguların vs. her şeyin merkezine akli yerleştirmesi ve her şeyin çözümünü akılda bulacağına dair sarsılmaz bir inancı vardır, ütopyaların. Toplumun oluşturulmasında, gerek din, gerek devlet ve gerekse politik kurumlar olsun, her şeyin değerlendirilmesinde rasyonel eleştirinin birer aracı konumundadır, ütopyalar.³⁸⁷ Ütopyacılığın geleneksel İslami hayata geç girmesinin en büyük sebebi, İslamiyet'in her şeyin merkezine Allah'ı yerleştirmiş olması ve vahiyden ayrılamayan bir yapıya sahip

³⁸² Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 86.

³⁸³ Nasr, *age.*, s. 85.

³⁸⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 225; *Makaleler I*, s. 83.

³⁸⁵ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 118.

³⁸⁶ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 204.

³⁸⁷ Veysel Atayman, “Önsöz”, Tommaso Campanella, *Güneş Ülkesi*, çev. Veysel Atayman, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul 2004, s. 9, 13.

olmasından kaynaklanır.³⁸⁸ Evrim, ilerlemecilik ve ütopyacılık birbirleriyle çok yakın ilişkileri olan kavramlardır.³⁸⁹

Modernizm sonucu ortaya çıkan pek çok değişik ideolojik, etnik, dinî vs. akımlar sebebiyle, pek çok gelenekte olduğu gibi, İslam geleneğinde de, Müslümanların dinî yaşayış ve dine bağlantılarındaki nitelik ve tarzlar menfi yönde değişmiştir.³⁹⁰

Geleneksel İslam ile Hıristiyanlık açısından din farklı alanları içerir. Hıristiyanlık için sadece manevi ve ahlâki kuralları içerirken, İslam içinse durum farklıdır. Müslüman için din, nasıl yaşaması, nasıl yiyip içmesi, nasıl ticaret yapması, sosyal alanda nasıl davranışlar sergilemesi vs. ve nasıl ibadet etmesi gerektiğini içeren İlahi bir kanundur. Hayatın tüm yönlerini kucaklar.³⁹¹ İşte bu iki farklı algı sebebiyle, laisizm ve özellikle sekülerizm Batı'da rahat bir şekilde hayat bulmuşken, Doğu'da ise kısmi etkileri olmakla beraber, pek etkin olamamaktadır. *“İslam Sezar'a ait olanı asla Sezar'a vermez, bizzat Sezar'ın alanını, yani sosyal, siyasal ve ekonomik hayatı, kuşatıcı bir dini dünya görüşü içinde bütünleştirmeye çalışır.”*³⁹²

Sekülerizm geleneksel insanı, kutsal olan âlemden geçici bir süre koparmak için bir çabada değil, geleneksel insanın Ruh âlemiyle olan bağını ve bu ruh âlemi gerçekliğini daimi olarak yıkmak için bir çaba içerisindedir.³⁹³ Nasr'a göre, “modern hümanizm” ile “sekülerizm” birbirinden ayrılamazlar.³⁹⁴ Guénon da hümanizmi, laisizmin temeli olarak ve laisizmin ilk şekli olarak görmektedir.³⁹⁵

Modernlik ile sekülerleşme arasında sıkı ve doğru orantılı bir ilişki vardır. Bir gelenek veya din, ne kadar modernleşmişse o oranda da sekülerleşmiştir.³⁹⁶ Sekülerizm sadece belli bir dinin meselesi ve sorunu değildir. Nasr, sekülerizmin

³⁸⁸ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 118; *Makaleler I*, s. 83.

³⁸⁹ Nasr, *Makaleler I*, s. 82.

³⁹⁰ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 88.

³⁹¹ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 120.

³⁹² Nasr, *age.*, s. 119-120.

³⁹³ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 65-66.

³⁹⁴ Nasr, *Makaleler I*, s. 84.

³⁹⁵ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 49.

³⁹⁶ Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 144; bkz. 59 nu.lu dipnot.

tüm İbrahimî dinlerin ortak düşmanı olduğunu ifade eder. Sekülerizmin ortaya çıkardığı problemler, farklı boyutlarda da olsa, tüm geleneklerin ortak derdidir.³⁹⁷ Hatta Nasr, Hıristiyan misyonerlerin, gittikleri yerlerin halkına Hıristiyanlık yerine, sekülerleşmiş bir Batı kültürünü sunduklarını iddia eder.³⁹⁸

Sekülerleşme; toplumsal ve kültürel alanların, dinî kurumlar ve sembollerin egemenliğinden soyutlanması şeklindeki bir süreci ifade etmektedir.³⁹⁹ Nasr'a göre sekülerleşme, önce felsefe ve bilim alanında, sonra sanatta, daha sonra da dinde etkisini göstermiştir. Bu yüzden sekülerleşmenin tedavisinin, seküler bir hayata imkân dahi tanımayan geleneksel İslam'da olduğunu ifade eder.⁴⁰⁰

Geleneksel İslam'ın sekülerizmi kabul etmesi bir tarafa, İslam "...*seküler olanı meşru kılacak bir diyaloga bile yanaşmaz.*"⁴⁰¹ Geleneksel perspektif açısından, seküler olan hiçbir şey yoktur; tek bir alan vardır, o da dinin belirlediği alandır.⁴⁰² Sekülerizmin saldırıları karşısında, kendi dinî kimliğini korumak isteyen din mensupları, bu tavırlarını katı bir düşmana karşı sergilediklerini de düşünerek, bir bakıma başka din mensuplarına dışlayıcı bir tavır takınmaktadırlar. Bunun en büyük sebeplerinden biri de, sekülerizmin tahrip ve tahrik edici yapısıdır.⁴⁰³

İnsanların modern dünyanın bütün söylediklerini ve sunduklarını doğru kabul etmelerinin en büyük nedeni, insanoğlunun hâkim olana ve iktidarı ele geçirmiş olana saygı duyma hissinden kaynaklanmaktadır. Modern dünya da bu saygıyı, günün geçer akçesi olma özelliğinden almaktadır. Nasr, modern dünyanın en büyük özelliği olan sekülerizasyonun ardında askerî ve ekonomik bir gücün

³⁹⁷ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 41.

³⁹⁸ Nasr, *age.*, s. 42.

³⁹⁹ Yılmaz, *Ezelî Hikmet ve Dinler*, s. 206.

⁴⁰⁰ Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, s. 183; *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 197.

⁴⁰¹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 119; *Makaleler I*, s. 84.

⁴⁰² Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 16.

⁴⁰³ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 45.

bulunmasını; bu durumun da saygı duymayı, bir kabullenışı doğurmasına neden olduğunu düşünmektedir.⁴⁰⁴

F. Gelenek, Kutsal Dil ve Sembolizm İlişkisi

1. Gelenek ve Kutsal Dil

Nasr, dil, felsefe ve kutsallık arasında kopmaz bir bütünlük olduğunu aşağıda şöyle ifade eder:

“Modern felsefenin anti-metafizik peşin hükmü dili metafizik anlamdan yoksunlaştırma teşebbüsünde yansır; bununla birlikte bu, tam olarak gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir süreçtir; çünkü, dil de kozmos gibi nihaî olarak ilahî kökenlidir ve köklerinin ve yapısının gömülü olduğu metafizik anlamdan tamamıyla ayrılamaz. Yine de, onyedinci yüzyılda rasyonalizmin yükselişi ve dünyanın mekanikleşmesi Avrupa dillerini laikleşme yönünde hemen etkilemeye başlamıştı.”⁴⁰⁵

Nasr’a göre insan, dünyaya düşmeden önce, cennette her şeyin asıl bilgisini ihtiva eden bir dile sahipti. Nasr, bu dili “doğal dil” olarak tanımlar.⁴⁰⁶ Fakat insan düşüşünden sonra bu dili kaybetmiştir.

Geleneksel bakış açısından düşünce ve dilin ayrılamaz olduğunu, bir çok geleneksel kaynakta *logos* ve *ragione* (muhakeme)nin birbiriyle bağlantılı olduğunu ve hatta bazı metinlerde birbirlerinin aynısı olduğunu ileri sürer.⁴⁰⁷ Çünkü: *“Düşüncenin laikleşmesi, dilin laikleşmesi ile daima yakından alakalı olmuştur.”⁴⁰⁸* Nasr, beş yüz yıl önce Batı’da olan düşünce ve dilin laikleşmesinin aynısını, günümüzde geleneksel Doğu dillerinin yaşadığını belirtmektedir.⁴⁰⁹ Bilgi kutsal karakterinden yoksunlaştırılınca, onunla birlikteliği bulunan dilin de laikleşmesi kaçınılmazdı.⁴¹⁰ Ancak Nasr, bunun tersine olacak inancını da

⁴⁰⁴ Nasr, *Söyleşiler*, s. 168.

⁴⁰⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 71.

⁴⁰⁶ Nasr, *age.*, s. 46.

⁴⁰⁷ Nasr, *age.*, s. 72.

⁴⁰⁸ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 236.

⁴⁰⁹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 73, bkz. 141 nu.lu dipnot.

⁴¹⁰ Nasr, *age.*, s. 72-73.

korumaktadır: *Scientia sacra*'nın canlanması ve dilin yeniden sembolik ve mistik düzeyini yakalayacağı inancı.⁴¹¹

Kutsal kitaplar, yüksek bir varlık derecesinden geldiği için, yaratılmış olan insanlığın aşağı derecedeki diline muhtaç değildir. Bu yüzden; İslam'da Arapça'nın olduğu gibi, kutsal kitaplar beşeri hayatı güzelleştiren kutsal bir dile sahiptirler.⁴¹² Arapça'nın kutsal bir dil olarak İslam'daki fonksiyonunu anlamak için diğer geleneklerle bir karşılaştırma yapmak gerekmektedir. Çünkü Nasr, kutsal bir dile sahip olup olmaması açısından da gelenekleri iki sınıfa ayırmaktadır. Bu geleneklerden ilki, bizzat dinin kurucusunu esas alır. Dinin kurucusunun vücudunda Tanrı'nın hulül ettiği düşüncesiyle (tecessüd) bu kurucu bizzat Tanrı'nın mesajı olur. *"Bu tip dinlerde kutsal dil yoktur, çünkü bizzat kurucunun vücut veya dış şekli Söz'ün dış şeklini de meydana getirir."*⁴¹³ Örneğin, Hıristiyanlıkta Hz. İsa, Söz'ün bizzat kendisi olduğu için ayinin hangi dilde yapıldığı önemli değildir. Sanılanın aksine *"Katolik Kilise'sinde, Latince bir dini tören dilidir, kutsal bir dil değildir."*⁴¹⁴ Budizmde de durum bu şekildedir. İkinci tip gelenekse, İslam'da olduğu gibi kutsal bir dile sahip olan geleneklerdir. Böyle bir dinde, kurucunun dışında bizzat mesajın geldiği kutsal bir dil vardır, bu dil mesajın ilk anından itibaren bir değişikliğe uğramamış ve kurucu, Tanrı'nın sözü değil sadece bir elçisi olarak kabul edilmiştir.⁴¹⁵

Schuon, *"...Tanrı bir dilde konuşmuşsa o dil kutsaldır."* demektedir. Kutsal dilin sahip olduğu özellikleri de şu şekilde açıklamaktadır: Tanrının konuştuğu dildeki özelliklerin, hiçbir dilde ve modern dillerin hiçbirinde bulunmayan özelliklere sahip olması gerekmektedir. Ayrıca belli bir dönemden ve o dönemin karakteristiği tam olarak yerleştikten sonra Tanrının artık konuşmamış yani vahiy göndermemiş olması gerekmektedir.⁴¹⁶

Hıristiyanlık'ta kutsal dil olmadığından, bu dine mensup Batı dünyası için, kutsal dili ve fonksiyonunu anlamak güçtür. Aynı güçlüğü, modernizmden

⁴¹¹ Nasr, *age.*, s. 73.

⁴¹² Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 223.

⁴¹³ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 56.

⁴¹⁴ Nasr, *age.*, s. 56.

⁴¹⁵ Nasr, *age.*, s. 57.

⁴¹⁶ Schuon, *İslam'ı Anlamak*, s. 64-65.

etkilenmiş, kendi dilinde ibadet adına İslam'ın kutsal dili Arapça'yı yok sayan, ya da onu kutsal niteliğinden ayırmaya çalışan modernist Müslümanlar için de devam ettiğini görebiliriz.⁴¹⁷

2. Gelenek ve Sembolizm

Geleneksel medeniyetlerdeki sembolik ruh vasıtasıyla, bu medeniyetlerdeki insanlar tabiattaki, güneş, deniz, aslan vb. varlıklara bakarak Allah'ın sıfatlarının yeryüzündeki tecellilerini görmekte ve bu simgelerin her birinin bir sığata karşılık geldiğini düşünerek kullanmaktadırlar. Bu mânâdaki sembolizm, aynı kutsal dilin harf ve kelimeleri gibi bir fonksiyon icra ederek, insanların, kutsalla kopmaz bir şekilde ilişkilendirdiği tabiatı okumalarını ve anlamlandırmalarını sağlar.⁴¹⁸ Ancak modern dünyayla birlikte ortaya çıkan akılcılık nedeniyle, semboller veya simgeler kaba fenomenler olarak algılanmıştır.⁴¹⁹

Scientia sacra ve diğler tüm geleneksel öğretilerin resmi dili sembolizm olmakla birlikte; *scientia sacra* sadece kelimeleri değil, resim dilini, musikî dilini de kullanır; ancak sembolizm, *scientia sacra*'nın ana dili, anahtar dilidir.⁴²⁰

Geleneksel açıdan, gerçeklikle sembolizm özdeştir.⁴²¹ “Sembol, bütün zihni inşaaların üstünde yer alan ontolojik bir gerçeğe sahiptir. İnsan sembolleri meydana getiremez, onlarla dönüşür” diyen Nasr, buna örnek olarak da Kur'an'ın ayetlerinin anlam dünyası sayesinde insanın, nefisini dönüştürdüğünü ve kendine çeki düzen verdiğini belirterek, sembollerin dinlerdeki fonksiyonunu açıklamaya çalışır.⁴²²

Sembolizm yaşayan bir gelenek ışığında anlaşılabilir ve semboller *scientia sacra*'nın dilini anlayabilmek için birer araç konumundadırlar.⁴²³ Geleneksel perspektife göre, “...bu dünyada her şey sadece bir semboldür...”⁴²⁴

⁴¹⁷ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 56; *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 23.

⁴¹⁸ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 165-166.

⁴¹⁹ Nasr, *age.*, s. 176.

⁴²⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 167.

⁴²¹ Nasr, *age.*, s. 243.

⁴²² Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 76.

⁴²³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 169.

“Geleneksel anlamda sembol demek, hemen algılanan şeyin ötesine işaret etmek demektir. Geleneksel metafiziğe göre sadece Mutlak Gerçeklik tamamen Kendisi’dir. Bunun dışında Kainât’taki her şey, algılanan varlığın bulunduğu ontolojik düzeyin ötesindeki bir gerçekliğin sembolüdür.”⁴²⁵

Geleneksel perspektiften, kâinattaki her bir eşya gerçekliğin sadece zâhiri yani fenomen yönünü değil, aynı zamanda numen yani bâtını yönünü yansıtmaktadır. İşte, gerçekliğin zâhirinden bâtınına gitmek demek olan bu yorumlama ilminde, kullanılan en önemli dil, sembolizmin dilidir.⁴²⁶

Kaynakları bir olan gelenekler, kendi özlerinde bulunan din mevzubahis olduğunda “farklı tipte manevi ve entellektüel kabiliyetlere ve söz konusu geleneğin seçilmiş dünyevi vasıtası olan insanlığın ihtiyaçlarına karşılık gelen anlam düzeyleri ya da eğitim tipleri” farklı boyut, düzey ve sembollerde kendini göstermiştir.⁴²⁷ Sembolizm, geleneksel açıdan bütünlüğü yakalamanın anahtarıdır. Ancak bu, takip edilen manevi yolların farklı özellikler taşımasını engellemez.⁴²⁸ Bu semboller aynı ya da farklı sembolik boyutlarda olsa da, bütün gelenekler temelde, zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki boyuta indirgenebilir.⁴²⁹

Nasr, zahirî boyutun geleneksel insan hayatını bütüncül olarak düzenlediğini; bâtinî boyutun ise, “Allah’ı ve Mutlak Hakikat’ı arayanların manevi ve entellektüel ihtiyaçlarını düzenlediğini” söyler.⁴³⁰ Bu iki boyuta da, Musevilik’teki Talmudîlik/Kabbalistik ile, İslam’daki Şeriat/Tarikat çiftlerini örnek olarak gösterir.⁴³¹ Bu iki boyutun birbiriyle geçişli ve birbirine yönelik

⁴²⁴ Schuon, *İslam’ı Anlamak*, s. 44.

⁴²⁵ Nasr, *Makaleler I*, s. 110, bkz. 10 nu.lu dipnot; *Makaleler II*, s. 15; Nasr, “İslami Bilim ve Batı Bilimi Ortak Miras, Ayrışan Kaderler”, çev. Süleyman Erol Gündüz, *Kutsalın Peşinde*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Katherine O’Brien, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 211, bkz. 11 nu.lu dipnot.

⁴²⁶ Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 127-128.

⁴²⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 90.

⁴²⁸ Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 75.

⁴²⁹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 90.

⁴³⁰ Nasr, *age.*, s. 90.

⁴³¹ Nasr, *age.*, s. 90.

olduğu vurgusunu da şöyle dile getirir: “*Bununla birlikte, bunlar birbirlerinden keskin bir biçimde ayrılmazlar; ara bölgeler ve bir geçiş yelpazesi vardır.*”⁴³²

Nasr’ın, geleneğin bu iki boyutunu merkez-çevre ilişkisi olan bir çember sembolünü kullanarak açıklamaya çalıştığını görüyoruz. Ona göre, dinin sadece zahirî boyutunu takip etmek çemberde kalmak ve merkeze nüfuz edememektir, bâtinî olan ise geleneğin tümü ve bütünlüğünü kapsar.⁴³³ Ancak burada gerek Nasr’dan, gerekse tercümeden kaynaklanan sembolik bir yanlışlık vardır. Bilindiği gibi çember hayali bir merkeze sahiptir ve çevresiyle bir bağlantısı nesnel mânâda yoktur. Bu da Nasr’ın yukarıda açıkladığı gibi “*ara bölgeler ve geçiş yelpazesi vardır*” açıklamasının sembolik olarak havada kalmasına sebebiyet verir. Bu geçişleri sağlayabilecek, çevre-merkez ilişkisini Nasr’ın açıkladığı gibi anlaşılmasını sağlayacak, ancak bir “daire” sembolü olabilir.

Günümüz modern dünyasında insan, etrafındaki her şeye sadece niceliksel ve maddi plandan bakmaktadır. Her şeye sembolik açıdan bakma özelliğini yitirmiş durumdadır. Hatta kendi insanlığı konusunda bile, insanın aşkın bir âlemden geldiğine değil, dünyevi âlemden bir hayvandan neşet ettiğine inanmaktadır.⁴³⁴ Geleneksel açıdan sembolizmin söz konusu olduğu yerde, niceliğin değil, niteliğin hâkim olduğunu söylemek gerekmektedir.⁴³⁵

Geleneksel form ve semboller, görünüşte zaman ve mekâna yenik düşmüş gibi olsalar da, onlar hâlâ Sonsuz’a götüren yolu bâtinî bir şekilde temsil etmektedirler. Geleneksel form ve semboller, manevi dünyanın sürekliliğini temsil ettiklerinden, geleneksel insanın ebedî olana ulaşma istek ve ihtiyacını karşılama gibi bir görev yerine getirmektedirler.⁴³⁶ Sembollerin sadece zâhiri yönü görülüp de, ima ettiği anlam niteliğini kaybetmişse, semboller artık varlık anlamını yitirmiş demektir. Varlık anlamını yitiren sembol, Yunan medeniyetinde olduğu gibi, ya bir puta ya da içi boşaltılmış bir mite dönüşür.⁴³⁷

⁴³² Nasr, *age.*, s. 90.

⁴³³ Nasr, *age.*, s.91.

⁴³⁴ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 30-31.

⁴³⁵ Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, s. 59.

⁴³⁶ Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, s. 32-33.

⁴³⁷ Guénon, *Doğu Düşüncesi*, s. 105-106; Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 30.

Nasr, sembolizmi, kozmosu kutsal niteliğine kavuşturma süreci olarak görür. İnsan da, kozmik çevresini ancak semboller vasıtasıyla anlayabilir ve anlamlandırabilir.⁴³⁸ Onun sembolizmi kutsalla irtibatlandırmasının sebebi şu cümlede gizlidir:

*“...semboller insan eseri işaretler değildir, daha yüksek bir düzleme ait olan gerçekliğin varlığın daha aşağı bir düzlemi üzerinde yansımalarıdır.”*⁴³⁹ Sembolizm önemlidir, çünkü *“kutsal kitaplarda Tanrı genelde bir sembolisttir.”*⁴⁴⁰ Geleneksel açıdan her şey tanrıyı sembolize etmektedir. Bu yüzden Schuon, *“...sembolizm Tanrı için, eğer deyim yerindeyse, bir “varolma” tarzıdır”*⁴⁴¹ ifadesini kullanmaktadır.

Geleneksel bilimlerin yeniden canlanabilmesi için, sembolizmin gerçek mânâsının yeniden anlaşılmasına ihtiyaç vardır. Modern insan sembolleri anlamak için bir temâyül göstermiş ancak, bu eğilim teoloji, bilim, sanat vb. alanlarda gereken ilgiye ulaşamamıştır. Bundan dolayı da modern insan, sembollerin anlamlarını gerçek mânâsıyla değil, gerçeklerden uzak bir mânâda yorumlamaktadır.⁴⁴² Nasr’a göre insanın fiziksel bedeni bile, dünyevi form ve göksel arketip arasında bir köprü olma sembolünü ifade eder.⁴⁴³ İnsanın evrenle olan ilişkisinde mutlak olanın izâfi olan semboller vasıtasıyla temsil edildiğini ve bunun da süreklilik gibi bir karaktere sahip olduğunu düşünür.⁴⁴⁴

*“Sembol, yüce bir gerçeklik düzeninin, kendisi aracılığıyla insanın yüce bir alana götürüldüğü aşağı bir düzen içinde ilham edilmesidir. [Bu nedenle] sembolleri anlamak, evrenin hiyerarşik yapısıyla varlığın çok çeşitli hallerini kabul etmek demektir.”*⁴⁴⁵

Nasr’a göre sembolleri bütüncül bir şekilde anlamak ve anlamlandırmak, bir bakıma her yerde Rabb’i görmek demektir. Bir anlamda da her şeyin kutsal

⁴³⁸ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 127-128.

⁴³⁹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 167.

⁴⁴⁰ Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 91.

⁴⁴¹ Schuon, *İslam’ı Anlamak*, s. 123.

⁴⁴² Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 127.

⁴⁴³ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 245.

⁴⁴⁴ Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, s. 101.

⁴⁴⁵ Nasr, *age.*, s. 102.

boyutuyla görülebilmesi demektir. Bu beceriyi kazanmak ise, belli bir eğitimden geçmeyi gerektirir.⁴⁴⁶

Nasr sembolün, irfânın iki asıl dilinden biri (diğeri ise sukût) olduğunu belirtmektedir.⁴⁴⁷ Sembollerin dilini kullanma ve bu dile verdikleri önem açısından sûfleri zikretmenin önemli olduğunu vurgulamaktadır. Kâinatın sûflere semboller diliyle bir şeyler anlattığını ifade eder. Ona göre sûfler, bir zamanlar tüm insanların sembol ruhu taşıdığına inanmakla birlikte, modern dünyada kaybolmaya yüz tutmuş bu ruhu canlı tutan kimseler olmaktadır.⁴⁴⁸ Hatta Nasr, sembol biliminin anlam ve önemini yeniden kazanılmasıyla, modern dünyada birer safsata ya da hurafe zannedilen bazı geleneksel bilimlerin (simya, cifr, ebced vb.) tekrar canlandırılabilmesine inanmaktadır.⁴⁴⁹

Yukarıda kutsal dile sahip olan ve olmayan dinlerden bahsetmiştik. Kutsal dili olmayan dinlerdeki kutsal formüller ve kutsal ifadelerin gücünü yerine getiren şey ise; “...kendilerinde “İlahi Sihiri” taşıyan ikonlar, kutsal imaj ve semboller böyle bir desteğin yokluğunu telafi eder.”⁴⁵⁰ Bir gelenek ölse de, geleneksel semboller, ruhun dünyasında bulunduğundan dolayı bir başka geleneğin içinde, sembollerinde, doktrinlerinde yaşamaya devam edebilir. Ancak, geleneksel olmayan bir dünyanın içinde ise varlıklarını sürdüremezler.⁴⁵¹ Bu semboller, diğer geleneğin özellikleriyle uyumsuzluk yaşarsa, içine girdiği geleneği de bozma ihtimali taşımaktadır.⁴⁵²

Nasr, doğal ve belli bir gelenek tarafından kutsallaştırılanlar olmak üzere, iki çeşit sembolizmden bahsedebileceğini ifade etmektedir. Birincisine; şarabın sarhoş edici özelliğinin, âzat eden ve özgürleştirici bilgiyi sembolize etmesi

⁴⁴⁶ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 128.

⁴⁴⁷ Nasr, *Söyleşiler*, s. 92.

⁴⁴⁸ Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 128.

⁴⁴⁹ Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 126 bkz. 50 nu.lu dipnot. Nasr, özellikle simyanın basit bir kimya ya da psikoloji olarak algılanmasının yanlışlığını belirtir. Ona göre simya bakımından tabiat kutsaldır. Simyacı da bir nevi tanrı biçimsel bir tabiat bekçisidir. “*Simya, gerçekliğin farklı tabakaları arasındaki mütekabiliyete dayanan; manevi bir ruh ilmini temellendirebilmek için minerallerin ve metallerin sembollerinden yararlanan bir tabii biçimler ilmidir.*” Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 99-100.

⁴⁵⁰ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 64.

⁴⁵¹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 98.

⁴⁵² Nasr, *age.*, s. 98.

açısından ve bu anlamda içilmesi İslam’da yasak olmasına rağmen bu sembolün İslam’da da kullanılarak, bu tür doğal sembollerin evrensel olduğuna örnek gösterir. İkincisinde ise, Hıristiyan geleneğinde Hz. İsa’nın kanını sembolize ettiği ve dini törenlerde kullanılmasıyla şarabın, gelenek tarafından kutsallaştırıldığı sembole örnek göstermektedir.⁴⁵³

Geleneksel insanı ve geleneksel insanın kozmik çevreyi algılama şeklinin “*anahtarı*” olan mitler ve semboller, Nasr’a göre, kutsalı yeniden keşfetme isteğiyle beraber son zamanlarda çok rağbet görmektedirler.⁴⁵⁴ Şu bir gerçektir ki; toplumda “mit” kelimesinden bahsedildiğinde hemen herkesin zihninde beliren, gerçekle alakası olamayacak tarzda Yunan Tanrılarının ya da yarı Tanrı, yarı insan olan güçlerin vs. başından geçen ilginç olaylar canlanmaktadır. İşte tam bu noktada Nasr; “*Mitin bugün entellektüel bir yaklaşımda bir yüzyıl önce olduğu gibi gerçek olmayanla otomatik olarak özdeşleştirilmesi zordur*” demektedir; mit ve sembollerle ilgili olarak çalışmalarda bulunan Frazer gibi kişilerin, mit ve sembollerin gerçek mahiyetini kavrayamadığı için Coomaraswamy tarafından “*odun kesicisi*” olarak adlandırıldığından söz etmektedir.⁴⁵⁵ Çünkü geleneksel açıdan mitler, “*şiiresel bir uydurma*” değil, bizzat evrensel bir gerçekliktir.⁴⁵⁶ Frazer’a yakıştırılan bu sıfat, onun “*Altın Dal*” adlı eserine yapılan bir göndermedir.

Geleneksel medeniyetlerde semboller, fikirlerin ve duyu üstü âlemin somutlaşmış, resim ve şekillere dökülmüş tezâhürleri olarak algılanmaktadır. Bu durum, doğu medeniyetlerinin, kullanmış olduğu günlük konuşma dilinden farklı anlatım biçimlerine sahip olmasını ve medeniyetlerinin zenginleşmesini sağlamaktadır. Batı’da ise, sembollere Doğu kadar ehemmiyet verilmemektedir.⁴⁵⁷

⁴⁵³ Nasr, *Söyleşiler*, s. 194.

⁴⁵⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 129.

⁴⁵⁵ Nasr, *age.*, s. 129.

⁴⁵⁶ Ananda K. Coomaraswamy, *Hinduzim ve Budizm*, çev. İsmail Taşpınar, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000, s. 15.

⁴⁵⁷ Guénon, *Doğu Düşüncesi*, s. 103.

II. MODERNLİK

A. Modernlik ve Modernizm Kavramları

Modernizmin genellikle XIX. Yüzyılın sonları ile İkinci Dünya Savaşı'nın başlarındaki süreyi kapsadığı düşüncesi olsa da, bu üzerinde ittifak edilen bir süre değildir. Yani modernizm, zaman sınırları tam olarak tespit edilebilmiş bir kavram değildir. İlk olarak edebiyat ve sanat alanlarında ortaya çıktığı varsayılsa da, eğitimden politikaya, sanattan özel yaşama kadar vb. pek çok alana nüfuz etmiş bir etkidir.⁴⁵⁸

J. O. Voll;

“Modern, 18. Ve 19. Yüzyıllarda en üst doruğuna ulaşan, klasik ve ortaçağ toplumlarının dönüşümlerinin sonucunu belirtmek için kullanılan bir terimdir....Bir başka deyişle modernite, ortaçağ medeniyetlerinin geleneksel yaşam tarzlarını sona erdiren bir dizi süreci ifade etmede kullanılan bir terimdir.”

şeklinde tanımlamakta ve modernitenin insanlık tarihinin sadece belli bir dönemi olduğunu, başlangıcının olduğu gibi sonunun da olacağını belirtmekte ve modernitenin sonsuz olmadığı fikrinin altını çizmektedir.⁴⁵⁹ Modern kelimesinin Latince kökeni olan modernus, Hıristiyanlığın kabul edilmesiyle, Romalı ve pagan geçmişin geride kaldığını, eskiden yeniye geçildiğini belirtmek için kullanılmıştır.⁴⁶⁰

Modernlik kavramı, geleneksel toplumların modernizmle karşılaşması neticesinde ortaya çıkmış bir kavram özelliği taşımaktadır. Nasr, geleneğin örf ve âdetler mânâsında algılanmasından dolayı, gelenek ve modernizmi yeniden açıklamak zorunluluğunun doğduğunu söylemiş ve bu yanlışlığın hâlâ devam ettiğini belirtmiştir.⁴⁶¹

⁴⁵⁸ Marshall, *age.*, s. 508.

⁴⁵⁹ Voll, “Batının Modernite İle Özdeşleştirilmesinin Yanlışlığı”, s. 90.

⁴⁶⁰ Ahmet Demirhan, *Modernlik*, Ağaç Yayınları, İstanbul 1992, s. 12.

⁴⁶¹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 120-121, bkz. 2 nu.lu dipnot; *Makaleler I*, s. 70-71, bkz. 2 nu.lu dipnot.

Nasr, “modern” ve “çağdaş” kelimelerini aynı mânâda anlamadığını, modern sayılan her şeyin, sanki salt gerçeklik gibi hemen kabulünün yanlış olduğunu belirttikten sonra,⁴⁶² modern terimiyle neyi kastettiğini ve modernin neyi sembolize ettiğini şöyle açıklar:

“...modern bizim için gerçekte her şeyi yöneten ve en evrensel anlamda insana vahiy yoluyla bildirilen ebedi ilkelerden ve Aşkın olandan koparılan şey anlamındadır. Bu nedenle modernizm, gelenek(el-din)in zıttıdır; o, daha önce de belirttiğimiz gibi sadece insanı ve şimdilerde insanaltını, ilahi kökeninden koparılan ve ayrılan şeyi simgelemektedir.”⁴⁶³

Genel olarak Nasr’ın da içinde bulunduğu gelenekselciler, vahiyle insana bildirilen değişmez ilkelerden kopmuş her şeyi, modern olarak tanımlamaktadırlar.⁴⁶⁴ Modern dünya XVIII. ve XIX. Yüzyıllar’ı aklın ve bilimin zirve noktaları olarak görürken, Nasr, bu yüzyılları varlığın tüm alanlarda, kutsaldan koparılması sebebiyle, özellikle de XIX. Yüzyıl’ı geleneğin kayboluşunun zirvesi olarak görür.⁴⁶⁵

B. Modernlik ve Din

Modernleşme ve modernliğin en tanınmış belirtileri; aklı ön plana çıkarma, teknoloji kullanımı, ekonomik ilerleme, dinî olana karşı tavizsiz olma vb. şekillerinde kendini göstermektedir.⁴⁶⁶ Modern perspektif dine; değişen ve gelişen kültürel çevreyle birlikte değişmesi ve kendini zamanın değişimine bırakması gerektiği açısından bakmaktadır.⁴⁶⁷ Bu da geleneğin kesinlikle kabul edemeyeceği ve taviz vermeyeceği bir konu olmaktadır.

Nasr’a göre modernizm öncesi geleneksel dünyada, hangi din olursa olsun bir dini yaşamak; bütün yönleriyle o dinin hâkim olduğu bir dünyada yaşamak

⁴⁶² Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 107.

⁴⁶³ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 108.

⁴⁶⁴ Yılmaz, *Ezelî Hikmet ve Dinler*, s. 39.

⁴⁶⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 105.

⁴⁶⁶ Kirman, *age.*, s. 156.

⁴⁶⁷ Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 63.

anlamına gelmekteydi.⁴⁶⁸ Modernizmle birlikte pek çok din karşıtı fikir gün yüzüne çıkmış, kutsalını kaybetmiş insanoğlu da bu ihtiyacını karşılayabilmek için çok sayıda yeni din ihdâs etmeye çalışmıştır. Ancak hiçbir teori, insanın kendi varlığını anlamlandırdığı dinin yerini, onun gibi tam bir şekilde dolduramamıştır.⁴⁶⁹

Hikemî perspektifin unutulmasıyla insanın zihninin sadece dışa dönük olması, dinî akidelere saldırılabilecek uygun bir ortam sunmuş, bu ortamdan faydalanan rasyonalizm gibi modern akımlar, geleneksel doktrinlerin izafleştirilmesine ve sürekli değişmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Bu da geleneksel doktrinleri, teorilerin ve değişim esaslı paradigmalara kucağına itmiştir.⁴⁷⁰ Çünkü rasyonalizm sadece aklın kullanımı değil, vahiyden bağımsız bir şekilde aklın kullanımı mânâsını içinde taşımaktadır.⁴⁷¹ Nasr'a göre Rönesans, insanlık için övülecek ve yüceltilecek bir zaman dilimi değildir. Çünkü Rönesansla birlikte batı insanı, Tanrı'ya, tabiata ve özelde Hıristiyanlığa, genelde ise dine karşı ayaklanmıştır.⁴⁷²

Evrim, modern dünyada herhangi bir dine sıkı sıkıya bağlı olmayan kimseler tarafından dinin yerine konulmuş⁴⁷³ ve modern Batı dünyasının bir anlamda dini olmuştur.⁴⁷⁴ Günümüz modern dünyasının hâlâ geçerli olan dinî eğilimi; evrimcilik, ilerlemecilik, bilimcilik vb. modern akımların birer karışımından meydana gelen bir yapıya sahiptir.⁴⁷⁵

Nasr'a göre modern dünyada dinlerin rolü, ideolojilere ve "izm"lere bir cevap vermek için kendisini bu tür akım ve ideolojilere karşı bir savunma mekanizması olarak görmek değil, bizzat insanlığın kutsal olan asıl Ruhunu görmesini sağlayacak modeli göstermek ve bu yoldaki kılavuzluğu yerine

⁴⁶⁸ Nasr, *Makaleler I*, s. 10.

⁴⁶⁹ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 30.

⁴⁷⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 17.

⁴⁷¹ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 174- 175.

⁴⁷² Nasr, *Söyleşiler*, s. 62.

⁴⁷³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 249.

⁴⁷⁴ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 155.

⁴⁷⁵ William Stoddart, "Anlamsızın Ardındaki Anlam", çev. Süleyman Erol Gündüz, *Kutsalın Peşinde*, ed. S. Hüseyin Nasr - Katherine O'Brien, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 11.

getirmek olmalıdır. Ayrıca dinler, içsel boyutlarında muhâfaza ettikleri kutsal ilim ve kutsal hikmeti de modern dünyaya sunmalıdır ki,⁴⁷⁶ hem bunalım içindeki ve şirazesinden çıkmış olan modern insan, hem de modernizmle asıl kaynağını unutmaya yüz tutmuş geleneksel insan, asıl tabiatlarına göre kutsal nitelikli bir hayat sürdürebilsinler.

Geleneksel medeniyetlerin, modern teknoloji önündeki mağlubiyetleri sadece belli geleneklerle sınırlı kalmamıştır. Bizzat dini tahrip etmeye başlayan Hıristiyan geleneğinde de ciddi etkileri görülmektedir.⁴⁷⁷ Rönesans'ta çok çeşitli akımların ortaya çıkması, Hıristiyan geleneğinin içinde bulunan üç ekolün birbiriyle ayrışmasına sebep olmuştur. Bu ayrışmayla felsefe teolojiden, akıl imandan, mistisizm de marifetten ayrılarak aklın desakralizasyonunu (kutsaldan arındırılmasını, kopartılmasını) kolaylaştırmıştır.⁴⁷⁸ Nasr, bu durumun Batı entellektüel tarihinin genel karakteri olduğunu söyler.⁴⁷⁹

Nasr, Avrupa Rönesans'ını ilâhi olandan kopuş ve aşağı doğru bir düşünüş olarak görürken; geleneksel Rönesans'ı ilâhi olanla bağlantılı ve yukarı doğru bir çıkış olarak görür ve tanımlar.⁴⁸⁰ Nasr, Rönesans'ı, Hıristiyan geleneğine yapılan gelenek-karşıtı bir ayaklanma, modern dünyayı karakterize eden şeylerin kaynağı olarak görür ve bu mânâda bir Rönesans'ın Doğu geleneklerinde zuhur etmesinin imkân dâhilinde olmadığını öne sürer.⁴⁸¹

Aklın, bilginin, düşüncenin vs. sekülerleştirilmesi süreci en sonunda kutsalın asıl kalesi olan dine de ulaşmıştır.⁴⁸² Nasr'a göre modern dünya, “...bilgiyle dindarlığı birleştirmedeki yeteneksizliğiyle...” çok kolay bir şekilde tanımlanabilir.⁴⁸³

İslam ve Hıristiyan geleneklerinde; kanun algısındaki farklılık ve Hıristiyanlığın İlahî bir yasadan mahrum oluşu Rönesans boyunca devam eden ve

⁴⁷⁶ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 72.

⁴⁷⁷ Burckhardt, “Önsöz”, Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 7.

⁴⁷⁸ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 29.

⁴⁷⁹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 64,

⁴⁸⁰ Nasr, *age.*, s. 105, bkz. 3 nu.lu dipnot.

⁴⁸¹ Nasr, *age.*, s. 105, bkz. 3 nu.lu dipnot.

⁴⁸² Nasr, *age.*, s. 73.

⁴⁸³ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 289.

Batı’da meydana gelen sekülerleştirme sürecinde önemli bir rol oynamıştır.⁴⁸⁴ Nasr; Musevilik, Hıristiyanlık ve bir dereceye kadar da olsa İslam’ın modern yorumlarının, hikemî boyutu görmezden gelmesinin ve küçümsemesinin altındaki nedeni; bilme aracı olan “Aklın” dinî boyutundan koparılmasına bağlar.⁴⁸⁵

Modern dünyada din, gerçek manada bâtinî özelliğini, kendini kutsaldan soyutlayarak kaybetmiş, özellikle Hıristiyan geleneğinde zararlı bir okültizme dönüşerek yozlaşmıştır.⁴⁸⁶ Modernizm ve sekülerizm sebebiyle bütün hayat alanından elini eteğini çekmek zorunda kalan geleneksel Hıristiyan dininin yerini; modern dinî hareketler almıştır ve bu hareketlerin ardında yatan sebep de, okültizmdir.⁴⁸⁷ Elbette dini bir arayışın sonucu bu hareketler sayesinde, Amerika ve Avrupa’daki pek çok insan diğer dinlerle ve İslam diniyle karşılaşma fırsatı bulmuşlardır.⁴⁸⁸

Modern Batı; manevi değerlerini yitirmesi, Hıristiyanlığın bâtinî boyutunu anlayamaması, Batıda ortaya yeni dinî akımlar çıkması vb. sebeplerden dolayı, Doğulu dinleri araştırma ve onların bâtinî boyutunu inceleme ihtiyacı hissetmiştir.⁴⁸⁹ Dine karşı hasımlık ve dini reddetme gayreti içinde olan modern dünya insanı; her ne kadar dinin gerçekliğini göz ardı etse de, bazı unsurlar dinin gerçekliğiyle ilgili, modern insanın aklında soru işaretlerinin belirmesine sebep olmuştur. Bunlar: başka geleneklere ait olan kutsal sanat, dinlerin doktrinleri (akideleri) ve yabancı geleneklerdeki manevi kişiliğe sahip insanların bulunuşudur.⁴⁹⁰ Nasr, bu üç unsuru, bir dinin “*üç büyük dini gerçekliği*” olarak adlandırır.⁴⁹¹

⁴⁸⁴ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 119.

⁴⁸⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 21.

⁴⁸⁶ Nasr, *age.*, s.91-92.

⁴⁸⁷ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 200.

⁴⁸⁸ Nasr, *age.*, s. 201.

⁴⁸⁹ Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, s. 11.

⁴⁹⁰ Nasr, *Makaleler I*, s. 12-14.

⁴⁹¹ Nasr, *age.*, s. 15.

Modern dünyada yaygın bir kanaate göre, bir insan ne kadar modernleşirse diğer dinlere karşı o derece geniş görüşlü ve açık olacaktır. Nasr, bunun safsatadan öteye gidemeyeceğini açıkça ifade eder.⁴⁹²

Modern batı dünyasında hayat, din ve dindışı olmak üzere iki ayrı kategori olarak algılanmakta, geleneksel İslam dünyasında ise böyle bir algıdan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Algıları farklı iki ayrı medeniyetin de birbirlerinin sıkıntıları karşısında duyarsız kalması ise gayet doğal gözükmektedir.⁴⁹³ Nasr'a göre bir Müslümanın; dinin modern Batı dünyasındaki rolünü ve Batı dünyasındaki modern düşüncenin doğuş, gelişme ve yayılmasıyla din arasındaki ilişkiyi anlayamadan, modern dünyanın mahiyetini ve din algısını anlaması kesinlikle mümkün değildir.⁴⁹⁴

Nasr, Hıristiyan dünyasının; “...modernizmin dinin kalbine girmiş olması gerçeğine rağmen...” Doğu geleneksel tekniklerinden ve metafizik doktrinlerinden yararlanarak, Hıristiyan geleneğinin belli boyutlarını tekrar canlandırabileceklerini düşünmektedir.⁴⁹⁵

C. Modernlik ve Toplum

Modernlik ve modern olma, kendi dışında hiçbir ölçütü kabul etmez. Modernliğin durumunu belirleyen tek kıstas, modernliğin yapıp ettikleridir.⁴⁹⁶ Bir toplumda şehirleşme, üretim, bireyselleşme ne kadar fazla ise, o toplum o kadar modern sayılmıştır. Bunun tam tersine olan da, geleneksel sayılmıştır.⁴⁹⁷

Nasr, geleneksel medeniyeti tanımladıktan sonra, Rönesans'ı takiben Greko-Romen medeniyetlerin kalıntıları üzerinde hayat bulmuş olan medeniyetleri, modern dünya görüşüyle kurulmuş olan modern medeniyetler olarak kabul eder.⁴⁹⁸ Modern dünyada medeniyet kavramından bahsedildiğinde,

⁴⁹² Nasr, *age.*, s. 19.

⁴⁹³ Burckhardt, “Önsöz”, Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 8.

⁴⁹⁴ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 188.

⁴⁹⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 138; *İnsan ve Tabiat*, s. 8.

⁴⁹⁶ Demirhan, *Modernlik*, s. 51.

⁴⁹⁷ Demirhan, *age.*, s. 64.

⁴⁹⁸ Nasr, *Makaleler II*, s. 25.

kendi dışında tüm medeniyetleri yok sayan Batı medeniyeti anlaşılmalıdır.⁴⁹⁹ Nasr, modern medeniyet anlayışının, başarısızlıkla sonuçlanmış bir tecrübeden ibaret olduğunu öne sürer.⁵⁰⁰ Nasr, modernizm sonucu ortaya çıkan modern dünyayı başı kesik ve canı çıkıncaya kadar sağa sola koşuşturan bir horoza benzetmektedir. Yani modern dünya, hızlı bir çöküş içindedir ve artık süresini doldurmuştur.⁵⁰¹

Günümüz dünyasında modern toplumlar, ekonomik ve teknolojik açıdan bir zenginlik içinde olsalar da, bir türlü çözüm bulamadıkları bir buhranın içinde çabalamaktadırlar.⁵⁰² Modern toplumdaki bilginin, geleneksel toplumda olduğu gibi, toplumu dengeleyici, ayakta tutucu, toplumun dinî ve entellektüel hayatında önemli bir rol oynadığı söylenemez ve bunun en büyük kanıtı da, modern dünyanın kendisidir.⁵⁰³

Modern toplumların genel karakteristiği çoğulcu bir yapıya sahip olmasıdır. Bu da, bu tür toplumlarda farklı fikirlerin olmasını, farklı olduğu kadar da bu toplumlarda ayrışmanın, bireyselliğin ve bölünmüşlüğün fazla olmasına sebep olmaktadır.⁵⁰⁴ Modern toplumda -dinî ihtiyaçları karşılayan meslek ve kurumlar hariç- pek çok mesleğin içinde dinî nitelik ve etkilerin görülmediği bir gerçektir. Böyle bir toplumda yaşayan modern birey, sürekli olarak hayatı anlamlandırma ve hayatında her yönden bir bütünlük sağlama konusunda, zorlanmaktadır. Bu durum ise, geleneksel toplumda tamamen aksi yönde cereyan etmektedir.⁵⁰⁵

Modern toplumlar birbirlerine doğal ilişkiler yönüyle ve manevi bir bağla bağlı değildirler. Modern toplumların birlikleri menfaat birliği görünümü sergilemektedir. O yüzden, insanların birbirlerine sunî kural ve kanunlarla saygı gösterdiği bu tür toplumlarda düzen bozulduğunda ya da yönetici otorite zayıfladığında, bu tür toplumlar çözülme sürecine girmektedirler. Geleneksel

⁴⁹⁹ Nasr, *Makaleler I*, s. 117.

⁵⁰⁰ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkması*, s. 29.

⁵⁰¹ Nasr, *Söyleşiler*, s. 97.

⁵⁰² Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 284.

⁵⁰³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 332.

⁵⁰⁴ Armağan, *Gelenek*, s. 24.

⁵⁰⁵ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 123.

toplumlarda ise bu süreç, manevi otoritenin gücü ve etkinliği sebebiyle ya yok denecek kadar az ya da yavaş olmaktadır.⁵⁰⁶

Modern düşünce ve modern insan imajıyla karşımıza çıkan modern dünya, Nasr'a göre günümüzde üç fonksiyonu yerine getirmektedir: 1. Tamamen modern düşünce üzerine kurulmuş, özellikle İslam geleneği de olmak üzere tüm gelenekleri yok etmeye çalışan Batı medeniyeti kaynaklı bir dünya düzeni oluşturma, 2. Teknolojiyi kullanarak, geleneğin kutsal kabul ettiği tabiatı talan etme, 3. Modernizmle zaten hayatın büyük bir bölümünden çekilip gitmiş olan, özelde Hıristiyanlığı, genelde ise dinî anlayışı ortadan kaldırmaktır.⁵⁰⁷

Modernizm sonucu ortaya çıkan modern hareketler; sadece Batı'da dinin zayıflamasına değil, aynı zamanda Doğu'da da dinin kişisel ve sosyal hayatı düzenleyen yönünün açık bir şekilde anlaşılmasına engel olmuştur. Bu yüzden modern toplumdaki modern hareketler, "*toplumdan çok İlahi Yasa'yı reforma...*" çalıştığından "*...apaçık bir anomali*" içindedirler.⁵⁰⁸

Schuon, modern dünya ile geleneksel medeniyetleri karşılaştırırken bir tarafa iyiliklerin, bir tarafa da kötülüklerin konulması şeklindeki bir tasnifin doğru olmadığını ifade etmektedir. Çünkü iyilik ve kötülük her yerde bulunabilir. Ona göre esas alınması gereken, hangi tarafta daha önemli iyinin, hangi taraftaysa daha az kötünün olması meselesidir.⁵⁰⁹ Şu bir gerçektir ki; dünyanın hangi ülkesinde olursa olsun genç kuşak, moda olan modern hayat tarzı sebebiyle kendi geleneksel hayat tarzlarını yadsımakta, onu tarihi sürecin dışına atmak istemektedirler.⁵¹⁰ Buradaki geleneksel hayat tarzı ifadesi daha çok örf ve âdetler mânâsındaki geleneği kapsamaktadır.⁵¹¹ Bir toplum ya da medeniyet ister geleneksel isterse modern olsun, her ikisinin de ihtiyaç duyduğu bir kavram vardır. O da kutsallıktır. Çünkü bir medeniyeti medeniyet, bir insanı da insan yapan bir "*kutsal anlama*"

⁵⁰⁶ Eaton, *agm.*, s. 43.

⁵⁰⁷ Nasr, *Makaleler I*, s. 123.

⁵⁰⁸ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 121.

⁵⁰⁹ Schuon, "Bir Mesaj", çev. Süleyman Erol Gündüz, *Kutsalın Peşinde*, ed. S. Hüseyin Nasr – Katherine O'brien, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s.20.

⁵¹⁰ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 313.

⁵¹¹ Nasr, *age.*, s. 315.

sahip olmalarıdır.⁵¹² Bu kutsal, geleneksel medeniyet için dinî ve manevi olan iken, modern için maddi ve dünyevi olan olabilir. Bu durum sonucu değiştirmez. Önemli olan, kutsala ihtiyaç duymalarıdır.

⁵¹² Schuon, *İslam'ı Anlamak*, s. 46.

İKİNCİ BÖLÜM

GELENEK VE MODERNLİK AÇISINDAN SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN İNSAN, KÂİNAT VE BİLİM ANLAYIŞI

Bazı farklılıklara rağmen tüm gelenekler; geçici zaman içinde yaşayan aynı zamanda ebedî olandan bir parça, ölümlü olan ama aynı zamanda ölümsüzden bir parça olan insanla ilgilenmişlerdir.¹ “...*İnsan geleneğin bir parçası olduğu gibi, gelenek de insanlığın bir parçasıdır...*”² Geleneksel medeniyetler bütün disiplinlerden bahsettiği gibi insandan da bahsetmiş, ama onların devamlı surette bahsettiği insan tipi; Nasr’a göre “*öz varlığı üzerinde ilahi olanın izini taşıyan*” *halife insan* tipi olmuştur.³ Nasr açısından “*Tam olarak insan olmak, kendisinden tüm Semavât ve arzların doğduğu ve kendisinden hâlâ hiçbir şeyin gerçekte ayrılmadığı o kadîm Birliği yeniden keşfetmek demektir.*”⁴

Tüm temellerini kutsaldan alan geleneksel düşünce, insan anlayışında da kutsalla sıkı sıkıya ilişkilidir. İslam geleneğinin insan anlayışında peygamberin, “*...kişisel ve toplumsal insanın prototipi...*”⁵ olarak görülmesi, gerçekte bununla ilgilidir.

Günümüz modern dünyasında, kutsallığından koparılmış doğa ve insan anlayışı genel bir kabul haline gelmiştir. İnsanın doğayla olan ilişkisinde ve evrenin yaşam düzeninde insan ahlâkına yer verilmemesi ise bir gerçeklik hâlini almıştır.⁶ Bundan dolayı Nasr’a göre, insanla, varlıkla, kozmosla, ebedî ve geçici zamanla ilgili olanı vs. açıklama hakkı ve yetkisi geleneksel kaynakların hakkıdır:

¹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 234.

² Schuon, “Bir Mesaj”, çev. Süleyman Erol Gündüz, *Kutsalın Peşinde*, ed. S. Hüseyin Nasr – Katherine O’Brien, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 18.

³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 197.

⁴ Nasr, *age.*, s. 199.

⁵ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 90, 113.

⁶ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 9.

“İslami olsun olmasın, oluşun anlamını canlı formlar da dâhil olmak üzere kozmik varlıkların ölçeklerini, en alt düzeydeki maddeden insana ve İlahî Varlık’a kadar uzanan dikey hiyerarşiyi ve hatta bu öğretilerin modern zamanlardaki bozulmasını ve altüst oluşunu açıklayabilecek kaynaklar yalnızca... geleneksel kaynaklardır.”⁷

Modern bilimin, kozmolojinin ve modern insanın niteliği göz önünde bulundurulduğunda ve modernizmin metafiziğe yer vermemesi özelliğine dikkatlerimizi yoğunlaştırdığımızda, geleneğin kendini açıkladığı temel özellikleri açısından bu unsurların Nasr’ın fikirlerine dayanak teşkil ettiğini görüyoruz. Geleneksellik ve modernlik konusunda, Nasr’ın şu temel düşüncesi dikkat çekicidir: Gelenek “ebediliği”, modern ise “geçici” olanı temsil etmektedir.⁸ Bu sebeple de Nasr açısından, geleneksel insanın, kâinatın ve geleneksel bilimin daima ebediyetle bir ilişkisi bulunmaktadır.

I. İNSAN ANLAYIŞI

A. Geleneksel İnsan Anlayışı (Homo İslamicus)

Nasr, kutsal tanımlarken, onu gerçeğin tabiatında bulunan bir unsur olarak kabul eder ve normal bir insanın doğasında gerçeklik duygusunu (isteme, arama, bulma vs.) barındırdığı gibi, kutsalı da barındırdığını düşünür.⁹ İnsandaki kutsallık hissi “Değişmez ve Ezeli’ye yönelik” bir histir. İnsan bunu doğası gereği içinde taşıdığı için, bir anlamda kendine rağmen kendini arar ve en büyük aracı da kutsal mahiyette olan akıldır.¹⁰ Nasr’a göre insan, doğası gereği kutsal bilgiyle donatılmıştır. O, bunu, “Mutlak ve Nihayetsiz olanı Kutsal olandan ayıramaz olan bütüncül ve nesnel olan bir akılla bilmek insanın doğasında ve kaderindedir.” sözleriyle ifade eder.¹¹

Nasr, insanın konumunu şöyle tanımlar: “İnsan Allah ile tabiat arasındaki bağıdır. Her insan, tamlığı içinde Allah’ın bir kopyasıdır, hiçbirisi mükemmel bir

⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 263.

⁸ Nasr, *age.*, s. 263.

⁹ Nasr, *age.*, s.88.

¹⁰ Nasr, *age.*, s. 89.

¹¹ Nasr, *age.*, s. 14; *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 22.

*insan olmak için gerekli güçten yoksun değildir. İnsanın doğuştan olan mükemmelliğine kutsal Ruh tanıktır.*¹²

Geleneksel insan kutsal duygusundan kesinlikle ayrı düşünülemeyen insandır ve kutsal duygusundan yoksun insan, geleneksel bakış açısını anlayamaz.¹³ Geleneksel insan, insan olmanın hedefini, kim olduğunu ve nereden geldiğini bilmekle yükümlüdür. Nasr, tüm kutsal kitapların bu noktayı vurguladığını belirtir.¹⁴ Elbette ki tüm geleneklerde, geleneksel insan tipi birebir aynı değildir. Her geleneğin insan anlayışı tâli noktalarda birbirinden farklılık gösterebilir. “*Bu geleneklerden bazıları insanlık durumunu diğer bazılarına göre daha kuvvetle vurgulamış ve ölüm sonrası hayata ait gerçeklikleri farklı şekillerde tasavvur etmişlerdir.*” Ancak tümünde vazgeçilmeyen bir nokta vardır ki, o da Merkez algısı ve Merkez’den kopmama düşüncesidir.¹⁵ Elbette bu hedef, kendi kimliğini unutmuş olan modern insan için de geçerlidir. Nasr için geleneksel insanın kutsal olana karşı en büyük görevi; aklını, iradesini ve kelâmını Allah’ın muradına uygun düşürmesi olmalıdır.¹⁶ Geleneksel açıdan insan; ne olursa olsun ancak manevi olana meylettği sürece kendi asıl tabiatı ile uyum içerisinde olabilmektedir. İnsanın mutlu olabilmesi bir merkeze sahip olmasında yatmaktadır. Bu merkez de Bir ve Kutsal olandır. Geleneksel açıdan merkezin kaybedilişi insanın felaketi demektir.¹⁷ Bir Hıristiyan veya Müslüman ya da hangi dinden olursa olsun, geleneksel insanların ortak ve en önemli özelliği, İlahî ve Merkezi olan bir konumun varlığı karşısında kendisine çeki düzen vermesidir.¹⁸ Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere, “*geleneksel kozmolojide olduğu gibi geleneksel düşüncenin de merkezinde insan vardır*”¹⁹, yorumları hatalı gözükmemektedir. Sebebi ise, Nasr açısından, geleneksel insan da olsa Merkez’de

¹² Nasr, *İslam’da Düşünce ve Hayat*, s. 293-294.

¹³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 89.

¹⁴ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 25.

¹⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 172, 179.

¹⁶ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 32.

¹⁷ Schuon, *Yansımalar*, s.13.

¹⁸ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 178.

¹⁹ Küçükparmak, “*Seyyid Hüseyin Nasr’a Göre Gelenek*”, (basılmamış yüksek lisans tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2008, s. 42.

daima Allah vardır. İnsan bu merkeze bağlı dairede önemli bir noktayı teşkil etmektedir. “Merkezde insan vardır” demek, Nasr’ın geleneksel insan anlayışıyla, modern insan anlayışını bir tutmak demektir. Çünkü geleneksel insan dediğimiz *halife insan* ya da *homo islamicus*, tamamıyla modern insanın karşı kutbu olan ve yeryüzündeki yaşamı ve her şeyiyle Yüce Yaratıcı’yla olan irtibatını hiçbir zaman kesmeyen, geleneksel insan tipidir.²⁰ Halife insan, geleneksel insanın tam karşılığıdır ve halife insan nereden geldiğini, ne olduğunu, noksanlıklarını, gücünün neye yetebileceğinin vs. bilincindedir ve bulunduğu dairenin Merkez’inden kopmayan insandır.²¹ Ona göre halife insanın özellikleri genel hatlarıyla şöyledir:

“Halife insan Öte’yle yeryüzü arasındaki aracı rolünün ve dünyevi alanın ötesine uzanan kemâlinin bilincindedir... Böyle bir kişi kendisini aşan ve kendi özündeki doğadan başka bir şey olmayan ve kendisine karşı isyan edemeyeceği manevi bir gerçekliğin vukufu içinde yaşar ve olduğu ve olmak isteyeceği şeylerden ayrı olmaklığın bedelini ödeyerek arındırır. Böyle bir insan için hayat anlam yüklüdür ve evren kendilerine hitap edebileceği yaratıklarla doludur. Şunun bilincindedir ki, madem ki insandır, yaptıkları ve düşündükleriyle bağlantılı olarak hem azamet ve hem de tehlike söz konusudur.”²²

Nasr, geleneksel insanın kendi arketipsel gerçekliğini unutmadığını, nereden gelip nereye gittiğinin ve ne için yaşadığının farkında bir insan tipi, olduğunu belirtir.²³ Çünkü geleneksel insan, kutsal mesajın şu ifadelerini her an varlığında hisseder: “*Biz Allah’tanız ve dönüşümüz de ancak O’nadır, dediler.*”²⁴ Geleneksel insan, her şeyin kaynağında; (sanat, felsefe, düşünce vs.) Allah’ın varlığını gördüğü ve her şeyin kaynağına Allah’ı yerleştirdiği için, Allah-merkezli (theocentric) bir düşünceye sahiptir.²⁵

²⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 171.

²¹ Nasr, *age.*, s. 171.

²² Nasr, *age.*, s. 172.

²³ Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, s. 107.

²⁴ *el-Bakara* 2/156.

²⁵ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 114; *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 118.

Geleneksel olarak insan, her ne kadar “*fitrî (promordial) tabiatı*” gereği aklını kullanabilen bir varlık olsa da vahiy olmaksızın “*Doğru Yolu*” bulamaz. İnsanın vahye olan ihtiyacı, onu bu yolda tutan bir nevi emniyet mekanizmasıdır: “*İnsan vahye muhtaçtır, çünkü teomorfik bir varlık olmasına rağmen yaratılıştan unutkan, kaygısız ve yetersizdir.*”²⁶

Geleneksel insanın teomorfik bir yapıda olması, onun dünya hayatında mutlak bir güç olarak anlaşılması mânâsına gelmez. İnsan, sahip olduğu tüm müspet niteliklerin Allah’tan gelmesi bağlamında, teomorfik bir varlıktır.²⁷ Ancak teomorfik yapısına bağlı kaldığı müddetçe insan olabilmektedir.²⁸ İnsan teomorfik tabiatını sadece unutabilir ya da tahrip edebilir, onu tamamıyla yok edemez.²⁹ Çünkü bu özellik, insanı insan yapan ve varlığını anlamlandıran fitrî bir unsurdur.

Geleneksel insan, modern insanın aksine, insanî kapasitesinin farkındadır ve buna göre hareket etme bilincindedir.³⁰ Geleneksel insanın zihni özellikleri sadece akılla sınırlanmış değildir. Geleneksel insan “akli” melekelerin yanında “nefis”le ilgili olan şeyleri de düşünerek, içsel bilgiyi de göz önünde bulundurur ve ölümlü olduğunun, kendisine verilen bütün her şeyin kaynağında Mutlak bir gücün olduğunun farkındadır ve vahyî olanı asla göz ardı etmez.³¹ Geleneksel açıdan Mutlak özgürlük; modern dünyada olduğu gibi insana değil, Allah’a aittir. Geleneksel insan, O’nun koyduğu kanunlara ne kadar uyuyorsa, o derece özgür olabilir.³²

Geleneksel insan (Homo İslamicus), modern insan gibi sadece düşünen, konuşan bir hayvan değildir. Homo İslamicus, Allah’ın kulu ve halifesidir. O ruh ve nefis sahibi, dünyevi olmakla beraber semavi yerini unutmayan insandır. Dünyadaki idare gücü salt kendinden kaynaklanmış değildir, evrimleşmemiş, insan olarak dünyaya gelmiştir. Sahip olduğu her şeyin kaynağı Allah’tır. Homo İslamicus, modern insan gibi değildir ve öte dünya bilincine sahiptir. Homo

²⁶ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 27.

²⁷ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 183; Schuon, *İslam’ı Anlamak*, s. 25, 77.

²⁸ Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, s. 43.

²⁹ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 231.

³⁰ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 20.

³¹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 114.

³² Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 46.

İslamicus'un kılavuzu; modern insanda olduğu gibi sadece kendi akli ve düşüncesi değil, İlahî Kaynaklı vahiydir. Dolayısıyla geleneksel insan anlayışı, modern insan anlayışı gibi antropomorfist değil, Tanrı-merkezli insan anlayışıdır.³³

Tanrı ve dünyayı kendisinin bir yansıması olarak gören insan modern insandır; fakat geleneksel insan şunun farkındadır ki, “...iç gerçekliğinde ilâhî sıfatları yansıtan, kozmik gerçekliğin o sayede yaratıldığı bütün imkânları, “her şeyin kendisiyle yaratıldığı” Logos'ta muhtevî tüm imkânları yansıtan imajdır.”³⁴

Nasr'ın geleneksel insan anlayışında bir zirve noktası vardır ki, o da “Kâmil İnsan” kavramıdır. Kâmil İnsan; “evrenin arketipsel gerçekliği” olması, “kendisiyle vahyin dünyaya indirildiği araç” olması ve “manevi hayat için mükemmel model ve batnî bilginin nihâi yayıcısı” olması açısından sadece peygamberler ve velilerin idrak edebileceği bir insan tipidir.³⁵ Kâmil İnsan sayesinde “dünyevi insan vahye ve geleneğe ve böylece de kutsala ulaşabilme imkânı”nı elde edebilir.³⁶

Geleneğin dinle çok sıkı bir ilişki içinde olduğunu hatta onun din demek olduğundan bahsetmiştik. İşte tüm geleneklerde mükemmellik dinle ilişkilendirilir. İnsan algısında da, İslam geleneğinden örnek verecek olursak en mükemmel insan Peygamberdir, en mükemmel toplum da *Medine toplumdur*.³⁷ Din ve dinî nitelikli mekânlar, geleneksel insanın gündelik hayatında yüz yüze geldiği bunaltıcı problemlere karşı; rahatlamasını, huzur bulmasını ve kendini ruhi olarak yenilemesini sağlamaktadır. Nitekim İbn Sina'nın çözemediği bilimsel ve felsefi sorunlarla ve zorluklarla karşılaştığında camiye gitmesi ve dua etmesi, geleneksel insanın çözümün ve bütün her şeyin kaynağının İlahi Kaynaklı olarak görmesine, örnek teşkil etmesi bakımından ilgi çekicidir.³⁸ Ancak aynı durum karşısında, manevi olan her şeye karşı olan modern bilim adamının ne gibi bir

³³ Nasr, *Makaleler I*, s. 77-79.

³⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 178-179.

³⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 179-180.

³⁶ Nasr, *age.*, s. 179-180.

³⁷ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 198-199.

³⁸ S.H.Barani, “İbn Sina and Alberuni,” *Avicenna Commemoration Volume*, s. 8'den naklen, Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 56; *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 210.

çözüm arayacağı ve ruhi dinginliği nasıl yakaladığı önemli bir sorun olarak gözükmektedir.

İnsanla ilgili geleneksel görüş; insanın evrenin bir modeli olduğu, insanın kozmosla uyumlu ve âlemin, insanın bir yansıması olduğu temeline dayanır.³⁹ *Scientia sacra* açısından dünyada merkezi noktayı temsil eden insan, sadece konuşması, akletmesi vs. ile değil; aynı zamanda geldiği kaynağı yansıtması açısından da insan vücudunun bir anlamı vardır ve insan vücudu âdeta ruh sahibi tabiat gibidir.⁴⁰ Geleneksel insan; üç varlık âlemi olan mineraller, bitkiler ve hayvanlar âlemi ile semâvî âlem arasındaki bağlantıyı sağlayan bir varlıktır.⁴¹

İnsan bedeni kozmosla da bir ilişki içindedir. İnsan bedeni âdeta kozmosun bir minyatürü olarak algılanmaktadır.⁴² Nasr, fiziksel olarak insan bedeninin ve onun uzuvlarının, neleri sembolize ettiğini şöyle ifade eder:

“Baş ve onun üzerindeki boşluk zihni ve Tanrısal Düzenin bütünlüğü sıfatıyla onun temsil ettiği alanı sembolize eder. Kalp ve atışları canı ve dünyayı –insanın sevgi ve özgürlük anlamında Varlığa tanıklık ettiği alanı- sembolize eder. Bedenin altı gizlice çalışan Doğayı –Tanrısal Kaynağın alanı- sembolize eder.”⁴³

Geleneksel açıdan insan bedeni hayvanlarla pek çok benzer özellikler taşısa da, insanın bütün canlılar arasında dik duran bir varlık olması, Nasr’a göre belli bir anlamı sembolize eder. İnsanın dik duruşu, “...metafiziksel ve ontolojik bir yükselişi ve insanın ruhsal dünyaya doğru yönelişini sembolize eder.”⁴⁴

“Bedenle ilgili dini anlayışa göre beden, teizm lisanını kullanırsak, Ruh’un ve gerçekte İslam’ın ifade ettiği gibi, Tanrı’nın Ruhunu’nun ikamet ettiği bir Ev’dir. Bu nedenle kutsaldır ve gizemli bir şekilde Ruh’la özdeşleşmiş Tanrısal Huzur’a iştirak eder. Ayrıca

³⁹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 177.

⁴⁰ Nasr, *age.*, s. 190.

⁴¹ Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 85.

⁴² Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 271.

⁴³ Nasr, *age.*, s. 255.

⁴⁴ Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 114; Schuon, *Yansımalar*, s. 66.

*beden salt fenomenal ve nicel düzeyde bile işleyişini mümkün kılan inanılmaz akli gösteren bir Hikmet deposudur.*⁴⁵

İnançları modernizmin saldırıları sonucu tahribe uğrayan geleneksel insan, kutsal olan gelenekle, kutsal dışı modernlik arasında kalarak, ruhi bir gerginlik yaşamaktadır.⁴⁶ Nasr'a göre rasyonalizm, insanı Allah'tan ayıran ve O'na karşı isyan etmesine sebep olan bir etkidir. Çünkü geleneksel insan, Allah'a sadece akıyla değil, iradesiyle de bağlanır. Bu yüzden Nasr, reason ile intelligence arasında böyle bir ayrıma gider.⁴⁷

Manevi bir otorite olmadan, hırs ve tâmahlarının peşinden giden modern insanı, sözlü ya da yazılı bir yasa tam olarak durduramayacaktır. Modern dünyanın bu ve buna benzer tüm sorunları ancak manevi boyuta gerekli önem verilerek çözülebilir. Çünkü gelenek, insanın en büyük düşmanı olan nefisle mücadeleye önem vermiştir.⁴⁸ Geleneksel dünyada sûfi tarikatleri, bütün alanlarda manevi disiplinleri sağlamak gibi bir fonksiyon icra ettiklerinden dolayı, geleneksel insan (modern insana göre) bu süreklilik sayesinde manevi ve kutsal yönünü koruyabilmiş ve her an canlı tutabilmiştir.⁴⁹ Sûfliğin başlıca rolü, insana kim ve ne olduğunu hatırlatmak olduğundan,⁵⁰ geleneksel insan modern insan gibi isyânkar ve dünyevi bir karakter taşımamıştır.

Modern dünyada halife insan, geleneksel mirasını unutmuş ve bu mirası unutmuş olmayı nimet sayanlar arasında yaşamaya devam etmektedir, ancak bu yaşamın kalitesinin mihenk taşı, geleneğini yeniden keşfedip edemeyeceğidir.⁵¹ Geleneksel İslam'ın sahip olduğu Homo İslamicus, modern dünya karşısında, geleneksel olanın en büyük avantajıdır. Çünkü bir medeniyeti kurmak ve o medeniyeti dinî ve manevi niteliklerle sürdürmek ancak geleneksel insan anlayışıyla gerçekleştirilebilir. İşte Nasr, bu noktaya dikkati çeker.⁵²

⁴⁵ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 270-271.

⁴⁶ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 48.

⁴⁷ Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, s. 61.

⁴⁸ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 121.

⁴⁹ Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, s. 21.

⁵⁰ Nasr, *age.*, s. 35.

⁵¹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 198.

⁵² Nasr, *Makaleler I*, s. 123.

Tüm bu açıklamalardan sonra gelenek, insan için ne gibi bir rol oynar?

“...gelenek halife insanın Mutlak'ı bilmek ve Tanrı iradesine göre yaşamak için doğduğunu ortaya koyar. Gelenek, insanların ilke olarak yaşamaları gereken düzeyde değil ve fakat daha aşağı düzeylerde yaşadığı gerçeğinin ve karakteristik olarak beşeri olan kusurlu oluşun da tam olarak bilincindedir.”⁵³

Modern dünyanın geleneksel insanı anlayamamasının en büyük nedeni; geleneksel insana, modern insan anlayışından ve perspektifinden bakmasından kaynaklanmaktadır.⁵⁴ Geleneksel açıdan insanın, kutsal olan Mutlak hakkındaki bilgisi ne kadar ise, değeri de o oranda artmaktadır.⁵⁵

B. Modern İnsan Anlayışı (Prometeyen İnsan)

İnsanın ve bilginin laikleşmesi sürecinin başlamasında Rönesans, temel ve önemli bir etkidir. Ancak bu dönemin sonundaki hümanizm de bu laikleşme sürecinin bir nevi devamı niteliğindedir.⁵⁶ Nasr, halife insan anlayışının bozularak, isyankâr Prometeyen⁵⁷ insanın ortaya çıkmasının sebeplerini; Ortaçağ'daki Rönesans hareketleri nüvesine, Rönesans'a ve Rönesans sonrası ezeli hikmetin yitirilmesine bağlar.⁵⁸ Özellikle XVIII. ve XIX. yüzyıllardaki evrimcilik, tarihselcilik, hümanizm vb. akımlar da bu laikleştirme silsilesinin birer halkası olma konumundadırlar. Nasr için modern evrimci teori, insanın dikey

⁵³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 196.

⁵⁴ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 61.

⁵⁵ Schuon, *Yansımalar*, s. 9; *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 33.

⁵⁶ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 41.

⁵⁷ “Promete(Prometheus): Gökten ateşi çaldığı için, Tanrıların gazabına uğrayan yarı-Tanrı. Kafkas Dağı'nın tepesine zincirlenir. Bir kartal gündüzleri ciğerlerini kemirir. Herakles kartalı öldürerek işkenceye son verir. Promete, Tanrılara isyan eden bir kahraman olarak işlenir romantizmde.” İnsanlığa medeniyeti getiren kılavuz olarak sembolize edilir. Bkz. Cemil Meriç, *Bu Ülke*, s. 324. Ayrıca Prometheus sembolü şunları ifade eder: İnsan kendi gücünün farkına varmış, Tanrı'ya karşı ayaklanmıştır. Ona isterse tapar, isterse hiçe sayar onu, güçsüz ya da güçlü olduğu oranda tapar ya da hiçe sayar. Tanrı, insanın elinde bir oyuncaktır, asıl Tanrı, yani asıl yaratıcı, insanın kendisidir. Bkz. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s. 327. Nasr için Promete, aydınlığı getiren bir sembol olarak değil, İlâhi olana isyan eden profan bir insan olarak algılanır. Bu algısının farklı olması sebebiyle de, dikkatleri üzerine çeker. Bkz. Saltzman, *agm.*, s. 594.

⁵⁸ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 175.

boyutu olan kutsalla ilişkisini keserek, modern insanı, sadece yatay boyutu olan maddi bir alana hapsetme teşebbüsüdür.⁵⁹

Nasr'a göre modernizmin yıkıcı, bozucu yapısını anlamak için, modernizmin temelini teşkil eden insan anlayışını anlamak gerekmektedir.⁶⁰ Modernizm, Nasr'a göre, Rönesans'la başladığı için modern insan bir bakıma Rönesans insanıdır da denilebilir. İşte bu Rönesans insanı, Ortaçağ geleneksel insanının sahip olduğu yerle gök arasında, yani kutsalla dünyevi arasında dengeli bir yaşam anlayışından tamamen kopuk, dünyevi bir insandır. Bu insan için özgürlüğün kaynağı da, göklere yani kutsala doğru olanda değil, yatay boyutta olan dünyaya doğru bir hareketle elde edilir.⁶¹

Rönesans hümanizminin insan algısı, eski Yunan Mitolojisi'nde kalmış Prometeyen insan anlayışının, yeniden canlanmasına yardımcı olmuştur.⁶² Modern insan, kutsalı bütün türevleriyle beraber hayatından çıkarmış, “Öte'yle” olan irtibatını koparmış ve kendine yeryüzünde Yaratıcılık rolü biçmiş olan, “Prometeyen insan” tipidir.⁶³ Dikkat edilecek olursa Nasr, burada modern insan için Yunan mitolojisinde Tanrılara isyan eden ve Tanrıların ateşini çalan Promete (Prometheus) benzetmesini kullanmaktadır. Ayrıca bu insan tipinin sadece Tanrıların ateşini çalmakla yetinmediğini, Tanrıları da öldürme niyetinde olduğunu belirterek, Prometeyen insanın Ulûhiyeti öldürerek aslında kendini öldürmekte olacağını farkında olmadığını söylemektedir.⁶⁴ Nasr, modern insan tipinin karakteristiğini, nerede görürse görsün “Tanrıları öldürmek” olduğunu⁶⁵ ve bu özelliğiyle kutsalla her karşılaştığında, kutsal olmayan çok çabuk manevra kabiliyeti olan bir akla sahip olduğunu ifade eder.⁶⁶ Ancak Nasr, modern insanın

⁵⁹ Nasr, *age.*, s. 183.

⁶⁰ Nasr, *Makaleler I*, s. 76.

⁶¹ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 59.

⁶² Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 181, 183.

⁶³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 171.

⁶⁴ Nasr, *age.*, s. 177.

⁶⁵ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 198; *Tasavvufi Makaleler*, s. 43.

⁶⁶ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 68.

şunun farkında olmadığını söyler: “Tanrıları öldürmek,” nihayette intihar etmek demektir.”⁶⁷

Modern uygarlığın tüm özelliklerini bünyesinde taşıyan bir kavram vardır, o da hümanizm’dir. Geleneksel açıdan hümanizm her şeyi insani boyuta hapseden, insanın yönünü kutsal olandan, profan ve dünyevi olana çevirmesine sebep olan etkidir.⁶⁸ Modern insan, hümanizm sayesinde kendini her şeyin merkezine koymuştur. Bu anlayışla modern insan, Tanrı’nın ve tabiatın haklarının kendi elinde olduğu inancına kapılmıştır.⁶⁹ Modern insan için hümanizm, Tanrı’dan kopup, kendi oluşturduğu bir özgürlük kavramına göre, yaşam sürmesini temsil etmektedir.⁷⁰ Hümanizmin getirdiği insan anlayışı, modern insanın kendisini, yarı-Tanrı olarak görmesini sağlamıştır.⁷¹ Modern insan egosunu ön plana çıkararak bir anlamda Tanrıyı unutmuştur. Çünkü egoyu ön plana çıkarmak Tanrıyı unutmak, Tanrıyı zikretmek ise egoyu unutmak önermesini ortaya çıkarmaktadır.⁷² Çünkü egonun erimesi demek dünya üzerindeki örtünün kalkması ve her yerin “saydamlaşması” ve Tanrının görülebilmesi demektir.⁷³

Prometeyen insan tipinin ortaya çıkmasına tahrif edilmiş Hıristiyan geleneğinin de yol açtığını söylemek mümkündür. Hz. İsa’dan bu yana, Hıristiyanların Tanrı-İnsan anlayışı sebebiyle, Tanrı tek başına düşünülebilmiş ve kendisine ibadet edilebilmiş değildir.⁷⁴ Bu da ister istemez, modern insan tipinin tanrıyı öldürme çabalarına yardım etmiş ve kendisini tek mutlak olarak görmesine sebep olmuştur. Çünkü geleneksel açıdan *Tanrı insanlaşamaz ve Mutlak izafileşemez.*⁷⁵ Nasr’ın ifadesiyle “Ortaçağ Hıristiyan insanı yarı ‘tanrı’, yarı insan idi.” Yani kutsalla olan bağı koparmış değildi. Rönesans’la birlikte ise, bu

⁶⁷ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 129.

⁶⁸ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 49.

⁶⁹ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 185.

⁷⁰ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 215.

⁷¹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 192.

⁷² Schuon, *İslam’ı Anlamak*, s. 156.

⁷³ Schuon, *age.*, s. 162.

⁷⁴ Schuon, *İslam ve Ezeli Himet*, s. 37.

⁷⁵ Schuon, *age.*, s. 39.

insan tipi, Semavi kutsallıktan kopuk, kendisini sadece beşeri ve dünyevi düzlemde kabul edip kendi dışındaki hiçbir şeye karşı mesuliyet hissi olmayan, özellikle de dine ve dinî otoriteye tahammül edemeyen bir insan tipi haline dönüşmüştür.⁷⁶ Bu dönüşümün en büyük müsebbibi de hümanizmdir.⁷⁷ Batı’da meydana çıkmış ve modern insan tipini doğurmuş olduğu için Rönesans Hümanizmi, geleneksel İslam’ın halife insan anlayışına karşıdır. Ayrıca Nasr’a göre, mezkûr Hümanizm bu özelliğiyle, doğulu geleneklerden ve insanlardan da nefret etmektedir.⁷⁸

Schuon da, Prometeyen insan tipini; imanı ve İlahî olanı devre dışı bırakarak düşünmeye çalışan, şüpheli bir insan olarak nitelemektedir.⁷⁹ Modern insan, metafiziksel bilginin iki kaynağı olan vahiy ve kalbî (intellect) akıldan kopmuştur.⁸⁰ Modern insan kendini kutsal olan Sema’dan âzade kılmış, kendi kaderini kendisinin oluşturacağı düşüncesine kapılmış, ölüm ötesi hayat diye bir mefhumu olmayan, kendini dünyanın efendisi olarak gören ve kutsal dışı bir zaman anlayışı yaratmış, bir insan tipidir.⁸¹ Modern insan gerçekliği sadece bu dünyayla sınırladığı için, Allah’ı da gerçeklik dışına atmış, tüm ruhani gerçeklik alanlarını da soyutlukla yaftalayarak, gerçekliği dış dünyaya indirlemiştir.⁸² *“Modern insan kendisini hakikat seviyesine yükseltmeye çalışacağı yerde, hakikati kendi seviyesine indirmek istemektedir.”*⁸³

Geleneksel insanın aksine Prometeyen insan; dünyayı ve doğal çevreyi uhrevi bir hayatın yansıması olarak görmez. Ona göre bütün gerçeklik dünya üzerindedir. Çünkü hayatında zaten kutsalın yeri yoktur. Hatta Tanrı düşüncesini bile kendisinin yarattığını, özgürlük adına doğaya ve etrafındaki her şeye futursuzca davranma hakkı olduğunu düşünerek, *“geçici ve süreksizliğin”* içinde

⁷⁶ Nasr, *Makaleler I*, s. 41.

⁷⁷ Nasr, *age.*, s. 42.

⁷⁸ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 169.

⁷⁹ Schuon, *Tasavvuf*, s. 79.

⁸⁰ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 15.

⁸¹ Nasr, *Makaleler I*, s. 76-77.

⁸² Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 15.

⁸³ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 109.

boğulmuş, suflî duyguların ağır bastığı bir insan tipidir.⁸⁴ Modern insan, maneviyatta zayıf ve her türlü suistimale açık bir yapı sergilemektedir. Aklına ve kendi insanlık konumuna; olduğundan başka bir güç olarak baktığından, kendini felakete sürüklemekte ve bu felaketi meydana getiren gücün de kendisi olması sebebiyle anlamsız bir övünme içindedir.⁸⁵

Nasr, “çağdaş insan” ve “modern insan” kavramlarının aynı olmadığını, modern insanın en büyük karakteristiğinin kutsalı kaybetmiş olduğunun, bunun altında yatan sebebin de modern Batı düşüncesinin (geleneksel düşüncenin karakteri olan) “değişmezlik” ilkesini yitirmiş olduğunun altını çizer.⁸⁶

“Sürekliliğin değişim ve diyalektik sürece Hegelci dönüşümü ise, insanı geleneksel insan anlayışının temel bir özelliğini ihtiva eden sabit oluş imajından mahrum bırakmakla kalmadı, çağdaş insanın hayatının laikleştirilmesinin son safhasının yolunu açan, ulûhiyetin beşerileştirilmesinde de büyük rol oynadı. Hegel insan sınırlı/sonlu bilincini İlahî Ebedi Bilinç’le ‘eşitledi’.”⁸⁷

Modern insanın, değişmezlik ve sürekliliği temsil eden vahiy ve entellektüel sezgiden uzaklaşması, sürekli değişen ve kutsaldan arındırılmış bir beşer zihnine sahip olmasına sebep olmuştur.⁸⁸ Modern insan, kurmuş olduğu düşünce yapısıyla, kendi aklı dışında bir gerçeklik kabul etmeye yanaşmamakta, sürekli biçimde vahyedilmiş objektif ve mutlak hakikati eleştirmektedir.⁸⁹ Modern insan, kendi akıl ve düşüncesinin dışında hiçbir şeyi kabul etmediğinden⁹⁰ kutsaldan çok çabuk kopmuş, dinî ve ahlâki sorumlulukları yok saymış ve böylece; kendisine eşref-i mahlûkat gözüyle bakmanın yerine, kendisinden korkulan bir varlık ortaya çıkmıştır. Modern insan, dünyadaki her şeyin hâkiminin kendisi olduğu inancındadır. Kendisi dışında, çevresindeki hiçbir

⁸⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 173.

⁸⁵ Schuon, *Tasavvuf*, s. 22-23.

⁸⁶ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 67.

⁸⁷ Nasr, *age.*, s. 176-177.

⁸⁸ Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, s. 98.

⁸⁹ Nasr, *age.*, s. 182.

⁹⁰ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 111.

şeye karşı bir mesuliyet hissi taşımaz.⁹¹ Bir bakıma ben-merkezci (egosentrik) bir bakış açısına sahiptir.⁹²

Modern insanın en belirgin özelliği, duyularının takipçisi olması ve bu duyuları hiçbir değer yargısı olmadan tatmine çalışmasıdır.⁹³ Modern insanın fiziksel beden anlayışı; geleneksel olanın aksine, bedenin kutsal ve sembolik özelliklerinden tamamen yoksun bırakılarak, niceliksel ve narsizm derecesine indirgenen cinsellik kaynaklı bir güzellik temeline dayanmaktadır. Modern insan bunu gerçekleştirebilmek için de, spora aşırı bir şekilde önem atfederek, sporu bile bir ritüel haline getirmiştir.⁹⁴ Nasr, sporun insan bedeni için lüzumuna ve bazı faydalarına inanmakla beraber, modern dünyada sporun aşırı şekilde metalaştırılmasına ve sporun dinî faaliyetlerin yerini alıp, âdetâ bir din haline getirilmesine açıkça karşıdır.⁹⁵ Bu konuyu geleneksel toplumlarla karşılaştırarak; geleneksel olan toplumlar da büyük kalabalıkların genellikle dinî nitelikli olaylarla bir araya geldiğini vurgular.⁹⁶

Modern insan, geleneksel insan gibi nereden geldiği ve nereye döneceği konusunda bir fikrî gerçekliğe sahip değildir. Onun için iki gerçek vardır; doğar ve ölür. Onun için hayat bu iki noktadan ibarettir.⁹⁷ Nasr'a göre modern insan, doğasında bulunan gerçeklik ve kutsallık duygusunu yitirmiş,⁹⁸ aklın ve insani özelliğinin ne kadar mucizevî olduğunu algılayamadığı için hayret duygusunu da kaybetmiştir. Hatta modern insan nesnel olduğu iddiasında bile tam bir nesnellik kazanabilmiş değildir. Bunların altında yatan sebep ise modern insanın kutsallık duygusunu kaybetmiş olmasıdır.⁹⁹ Bu yüzden geleneksel insanın nesnellik algısıyla, modern insanın nesnellik algısı aynı şeyler değildir.¹⁰⁰

⁹¹ Nasr, *age.*, s. 114; *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 184.

⁹² Nasr, *age.*, s. 67, 119.

⁹³ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 177.

⁹⁴ Nasr, *age.*, s. 267.

⁹⁵ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 316-317, 318.

⁹⁶ Nasr, *age.*, s. 317.

⁹⁷ Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, s. 107.

⁹⁸ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 88.

⁹⁹ Nasr, *age.*, s. 13.

¹⁰⁰ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 23.

Modern insanın mükemmelliğe sahip olmamasına rağmen, kendisini bu özelliğe sahipmiş gibi görmesi, onun yaptığı pek çok hatanın ve sebep olduğu pek çok felaketin altında yatan sebeptir.¹⁰¹ Düşünce ve eylemlerinin bir bütünlük ve birliğe sahip olmaması, kutsal nitelikteki Merkez'i bulmasını güçleştirmekte ve onun davranışlarını anlamsız bir hâle sokarak dengesizleştirmektedir.¹⁰²

Modern insan, manevi olanı reddederek bir taraftan kendi iç âlemiyle, *evrene* ve *tabiata* karşı saldırgan tavrıyla da dış âlemiyle sürekli bir savaş halindedir. Bu yüzden Nasr, modern insanın, huzur ve barış içinde yaşamayı hak edip etmediğinin bile sorgulandığını belirtir.¹⁰³ Prometeyen insan, çok kısa bir sürede doğayı tahrip etmiş, kutsalın zerreciklerini bile hayatından çıkararak kendini şehir ortamına mahkûm etmiş ve kendisi için insan demenin ne demek olduğunu unutmuş bir insan tipidir.¹⁰⁴

İşte bu yeni insan tipi; (Asya'dan, Afrika'dan, Amerika'dan ve Uzak Doğu'dan) dünyanın dört bir yanındaki medeniyetleri ve insanları kendi memleketlerinin dünyevi refahını sağlamak için, kendi insan anlayışı dışındaki tüm insanları yok etme dürtüsüyle, özellikle de bunu din adına yaparak büyük bir yıkım gerçekleştirmiştir.¹⁰⁵

Modern dünya insanının özgürlük anlayışı; kişinin kendi dışında hiçbir otorite, gelenek ya da dinin, emir ve yargılarını dinlememek şeklinde belirmiştir.¹⁰⁶ Modern insan, kendisi dışında her şeyi reforme etme çabası içindedir.¹⁰⁷ Dinin koymuş olduğu kurallar ve hayat nizamı sebebiyle, özgürlük adına dine karşı olmuş ve kendi hayat tarzına engel olduğu gerekçesiyle dinin reforma tâbi tutulması gerektiğini sık sık vurgulamıştır. Geleneksel İslami perspektif ise; "*Eşyanın gerçek tabiatına uygun olarak Allah'ın insana değil, insanın Allah'a uyması*"¹⁰⁸ gerektiği düşüncesiyle, asıl reforma tâbi tutulması

¹⁰¹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 71.

¹⁰² Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkması*, s. 119-120.

¹⁰³ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 67-68.

¹⁰⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 173.

¹⁰⁵ Nasr, *Makaleler I*, s. 42.

¹⁰⁶ Demirhan, *Modernlik*, s. 33.

¹⁰⁷ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 223.

¹⁰⁸ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 121, 148.

gerekenin modern insan olduğu inancındadır. Çünkü İslam'ın reform algısı, sürekli olarak değişen ve bozulan insanın ve kurumların, değişmez bir süreklilik özelliği olan vahiy ve kutsalın prensiplerine uyarak dinamik bir yapıyı sağlamak şeklinde olmuştur.¹⁰⁹ İslam bu yüzden prometeyen insanın ne amaçla olursa olsun yüceltilmesine izin vermemiştir.¹¹⁰

Nasr, günümüz modern insanının aklının, tabiattaki olguların kutsal yönlerini görememesi sebebiyle âdeta taşlaşmış olduğunu belirtir. Ona göre bu haliyle modern insan, tarihin geçmişinde kalmış insanlardan bile daha geridedir.¹¹¹ Modern insanın tarihi, aslında beşeri varlık olarak kutsal merkezden kopup, çevreye doğru yayılmasının ve merkezden uzaklaşmasının tarihidir.¹¹² “Kâmil İnsan” tipinin zıt kutbu olan bu dünyevi insan tipi, bir bakıma Kâmil insan tipinin bazı niteliklerinin yozlaşmış halidir ki, o nitelikleri de; Kâmil insanın sahip olduğu bâtinî idrakin sadece yüzeysel kısmını anlayabilmesi, geleneksel ve gerçeklik dairesinin merkez çekim kuvveti altında olmasına rağmen sürekli dairenin çevresinde dolaşıp bir türlü merkeze intikal edememesidir.¹¹³

Modern insan, Tanrı merkezli dairenin merkezinden o denli kopmuştur ki; bu merkezin var olduğuna ve ona ulaşılacak bazı kutsal nitelikli yolların bulunduğuna dair inancını kaybetmiştir. Böyle bir durumda bile hâlâ kendini kazançlı saymaktadır.¹¹⁴

R. Coomaraswamy, modern insanın şu ortak özelliklere sahip olduğu düşüncesindedir: 1) evrimci ve ilerlemeci, 2) antropomorfik, Tanrı değil, insan merkezci, 3) kutsal duygusunu kaybetmiş ve kutsala ihtiyaç duymayan, 4) metafizik prensipler hakkında bilgisi olmayan.¹¹⁵

¹⁰⁹ Nasr, age., s. 121.

¹¹⁰ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 184.

¹¹¹ Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, s. 186.

¹¹² Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkması*, s. 17.

¹¹³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 180.

¹¹⁴ Martin Lings, “Gelenek Işığında Günümüzün Dünyası”, çev. Süleyman Erol Gündüz, *Kutsalın Peşinde*, ed. S. Hüseyin Nasr – Katherine O'brien, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 233-234.

¹¹⁵ Rama Coomaraswamy, “Modern ve Geleneksel İnsan arasındaki Çatışmaların Temel Doğası ya da Bilim ve İnanç Arasında Var Olduğu Söylenen İhtilaf”, çev. Süleyman Erol Gündüz, *Kutsalın Peşinde*, ed. S. Hüseyin Nasr – Katherine O'brien, s. 114.

Kutsalı hayatından kaldırmış olan modern insan; ne zaman ki ölüm gerçeğiyle karşılaştı, işte o zaman kutsalı ve kutsalla ilgili olan şeyleri merak etmeye başladı.¹¹⁶ Modern insanın bu çıkmazdan kurtulması için yapması gereken, gelmiş olduğu *Kök ve Merkez*'in neresi olduğunu bularak, halife insanın ve kendisinin özü olan “teomorfik¹¹⁷” özünü yeniden keşfetmesi gerekliliğidir.¹¹⁸ Modern insanın şu an ki tutumu, tamamen bir antroposentrizm tutumdur.¹¹⁹ İnsanın kendini aşıp aşkın olan kutsala ulaşma çabası olmadıkça, insanın insanlığından bahsetmek zordur. İnsanın kutsal kökenini unutup kendini sadece bu dünya insanı olmakla yeterli görmesi, insanın kendini insan altı bir âleme düşürmesi demektir.¹²⁰

İnsan aklının ve bilgisinin desakralizasyonu (kutsaldan arındırılması) yüzünden, günümüz insanı kutsalla olan ilişkisini kesmiş ya da kaybetmiştir. Bu yüzden günümüz insanının kaybettiği en önemli kayıplarından birini Nasr, şu şekilde ifade etmektedir: “*Bu çağın insanının artık “Allah’la konuşabilmesi” ve Cennette Adem’in ya da Altın Çağ’da insanların yapmış olduğu gibi nesnelere ilahî formunda görmesi söz konusu değildir*”¹²¹ demektir. Modern insan, ruhi ve kutsal olana, niteliksel ve öznel olana; tek geçerli kabul ettiği yatay boyuttaki bu dünyada yer vermediği için, tek boyutta sıkışıp kalmıştır. Bu yüzden modern insan ruhu bunalımlar içindedir. Bu bunalımın ortadan kaldırılması ve modern insanın kapasitesinin farkına varması, “*Benliğin Benliğe doğru kendi kendisinin farkında olması (self-awareness) ancak kutsal olan ile mümkündür.*”¹²²

Geleneksel insan bölümünde bahsetmiş olduğumuz “*insanın özü üzerindeki ilahi iz*” sebebiyle laik ve agnostik bir hümanizm imkânsız hale

¹¹⁶ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 103-104.

¹¹⁷ “*İnsanın teomorfik bir varlık olduğu şeklindeki İslami anlayış, bir antropomorfizm değildir. Allah’ı insana dönüştürmez. Tam aksine İslam vahyi, insanı bu teomorfik varlık olarak düşünür ve onda “Allah’ın” suretinde olan bu şeye yönelir.*” Bkz. Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 22; *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 185.

¹¹⁸ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 173-174.

¹¹⁹ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 185.

¹²⁰ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 73.

¹²¹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 36.

¹²² Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 30.

gelmektedir. Çünkü metafizik olarak Tanrıyı öldürmek, insanın kendisini tahrip etmesi demektir ve modern dünya bu duruma acı bir örnektir.¹²³

İnsan doğası gereği tahripkâr bir varlık olmasının yanında, halifelik fonksiyonunu da doğası gereği içinde barındırır. İşte insanla ilgili geleneksel doktrinlerin yapmaya çalıştığı, halifelik yönünün ortaya çıkarılması ve insanın “*Semavât ile arz arasındaki köprü*” olma vasfının unutulmamasını sağlamaktır.¹²⁴

Modern dünya ve insanlık, “*Kali Yuga*”yı yani “karanlık çağ” denilen bir dönemi yaşamaktadır.¹²⁵ Günümüz dünyasında herkes barış ve huzuru istediğini belirtmektedir. Ancak, Allah ile O’nun yarattığı tabiata sürekli isyan eden ve saldırgan olan modern insanın, beden-ruh birliğini sağlayacak dengeden mahrum oluşu, barışı elde etme konusunda modern insanı metafiziksel açıdan imkânsız bir sonuca götürmektedir.¹²⁶ Modern insanlık, bir boşluk ve hiçlik içinde yaşamakta olduğundan, geleneğin metafiziksel ve teolojik bakış açısı, modern insana niçin böyle bir yaşam içinde olduğunu gösterebilir ve yaşamını anlamlandırmada yardımcı olabilir.¹²⁷

Modern insan kendini kurtaramamışken, başkalarını ve tüm insanlığı kurtarma gayreti içerisine girmek gibi bir tezat içerisindedir.¹²⁸ Nasr’a göre insanın gerek kendi benliği, gerekse tabiatla olan çatışmasından kaynaklanan kaos ortamından kurtuluşunun tek çaresi, modern insanın Tanrı rolünü ve modern olmayı bırakmasında yatmaktadır.¹²⁹ Modern insan isterse, gerçekliğin asla değişmediği tabiata bakarak Tanrıyı görebilir. Ancak görebilmesi için önce bakması ve kaybettiği Tanrıyı görmek istemesi gerekmektedir.¹³⁰

Modern insanın geleneksel bir yaşam sürdürebilmesi için, ilk olarak geleneği ve onun nezdinde kutsalı yeniden keşfetmesi gerekir.¹³¹ Çünkü Schoun

¹²³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 197.

¹²⁴ Nasr, *age.*, s. 181.

¹²⁵ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 37.

¹²⁶ Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, s. 185.

¹²⁷ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 217.

¹²⁸ Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, s. 57.

¹²⁹ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 32.

¹³⁰ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 126.

¹³¹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 104

açısından da insan; ister kabul etsin ister etmesin, ister sevsin ya da sevmesin, mantıksal ve varoluşsal olarak kendini aşkınlığa yönelten sırlarla çevrilmiş bir şekilde yaşamaktadır. İnsan dâima ...çevreden merkeze, çokluktan birliğe, dağılmadan yoğunlaşmaya, bencillikten tarafsızlığa, hırstan huzura...giden bir yolun yolcusudur.¹³²

C. Geleneksel ve Modern İnsan Anlayışının Karşılaştırılması

Rönesans hümanizminin etki alanının geniş olmasının en büyük nedeni, insanlığın önüne yeni bir özgürlük anlayışı sunmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Geleneksel insan, özgürlüğü, benliğin ve nefsin maddi sınırlandırmalarından kurtuluş olarak algılamıştır. Modern insan için ise özgürlük, kutsal ve ruhi olandan kurtulup benliğinin her isteğini yerine getirme anlayışı şeklinde düşünülmüştür.¹³³ Modern dünyada özgürlük anlayışı, sadece yüzeysel olarak anlaşılabilmiştir. Modern insan mutlak hümanizmin kendine vermiş olduğu cesaret sayesinde, her istediğini yapma anlayışını, yani nefsinin esiri olma durumunu, özgürlük olarak algılamıştır. Bu durum da, asıl özgürlüğün kutsalla ve ruhla olan ilişki, olduğu şeklindeki geleneksel özgürlük anlayışına tamamen zıt bir durum meydana getirmiştir.¹³⁴

Nasr'a göre, halife insan, modernizmin amansız saldırılarına rağmen yaşamını sürdürmüştür. Ancak, Prometeyen insanın ömrü az olmuştur ve az olmaya mahkûmdur. Çünkü halife insandan bahsetmek "*İlâhî olan*"dan bahsetmek demektir.¹³⁵

Prometeyen insan, varlığın yüksek mertebelerini unutarak kendini sadece yatay boyuta hapsedip, evrim gibi gerçek olmayan ve geçici serüvenlerin peşine düşerken; halife insan, varlığın yatay ve dikey boyutlarını hiçbir zaman göz ardı etmemiş ve dünyaya düşüşünü, gerçekliğin dünyaya gelişi olarak görmüştür.¹³⁶ Nasr'a göre insanın, insan üstü bir dünyadan geldiğini iddia eden geleneksel görüş ile insanın, insan altı bir dünyadan (evrimle) geldiğini iddia eden modern görüşün

¹³² Schuon, *Yansımalar*, s. 11.

¹³³ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 178.

¹³⁴ Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, s. 37.

¹³⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 197; *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 169.

¹³⁶ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 185.

uzlaşması mümkün değildir.¹³⁷ İnsan zâhir ve bâtin olan iki kutup arasında bir devinim içerisindedir. Zâhire yani dünyevi olana meylettği sürece şehvet ve günahın sıkıntılarıyla boğuşan modern insan tiplmesini ortaya çıkarmaktadır. Bâtini olana yani kutsal olana da meylettği sürece huzuru yakalamakta ve geleneksel olan halife insan tiplmesini ortaya çıkarmaktadır. Ancak bu geleneksel insanın sadece bâtini olduğu anlamına gelmemektedir.¹³⁸

Nasr, insan bedenini baş, gövde ve kalp olmak üzere üç temel unsura ayırır: Kalbi, insan vücudunun merkezi kabul eder. Kalp aklın makamıdır ve maddi ve manevi hallerin birleşim noktası, bilgi ve varlığın buluşma yeridir. Baş ve gövdeyi de kalbin izdüşümü olarak görür ve aralarında bölünmez bir bütünlük olduğunu vurgular. Faaliyetlerini zihnî bir bütünlük içinde icra eden başa, “*kalbin aklının izdüşümü*” olarak, böyle bir gövdeye de “*varlığın izdüşümü*” olarak bakar.¹³⁹ Nasr’ın, bedeni bu unsurlara ayırmasından ve bütüncül bir nitelikte bakmasından anlaşılıyor ki; bedende bu bütünlüğü sağlayan insan, geleneksel insana, bedendeki bu bütünlüğü sağlayamayan insan da modern insana tekâbül etmektedir. Onun her iki insan anlayışına dair açıklamalarımıza bütüncül bir perspektifle bakarsak bu tespitimizin yanlış olmadığı anlaşılacaktır.

Nasr, Doğu’nun ışığı temsil ettiğini, sadece irfân sahibi Doğulu insanın kendi aslının bilincinde olduğunu, bu yüzden bu dünya hayatında Doğulu insanın kendini gurbette hissettiğini söyler. Batının da karanlığı temsil ettiğini ve modern insanın bu dünyada cenneti yaşadığını söyleyerek, bu konuda da “*Dünya mü’minin zindanı, kâfirin de cennetidir*”¹⁴⁰ hadisini yorumlayarak delil gösterir.¹⁴¹ Modern Batı insanının, geleneksel Doğu insanına bakışını Schuon şu şekilde tasvir eder:

“...*makinelere zamanı oburca yiyip tükettiği için, modern insan hep telaşlıdır, hep acelecidir; ayrıca, zamanın böyle sürekli eksilmesi modern insanda acelecilik ve yüzeyellik refleksleri yarattığı için,*

¹³⁷ Nasr, *Makaleler II*, s. 18.

¹³⁸ Schuon, *Yansımalar*, s. 83, 84.

¹³⁹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 189.

¹⁴⁰ *Tirmizi*, Zühd, 16; *Müslim*, Zühd, 1.

¹⁴¹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 336-337.

modern insan bunca dengesizliğin karşılığı olan bu yüzeyselliği bir üstünlük sanmakta ve tertemiz alışkanlıklara sahip olan eski insanı ve özellikle ağır yürüyüşlü ve sarıklı eski Doğu insanını hor görmektedir."¹⁴²

Nasr, İslam dünyasında modernleşmenin doğurduğu davranış tiplerinin, Batıdakinden biraz daha farklılık gösterdiğinin altını çizer. Ona göre modernleşmiş bir Müslüman Arap, Türk ya da İranlı, Batı'daki gibi, Tanrı'ya karşı bir isyanda ya da Tanrı rolü oynamak teşebbüsünde değildir. Ancak bu tip Müslüman, dinin kutsal yönünü arka plana atarak, çevresinde yapay bir cennet oluşturur. Bu durum, İslam geleneği açısından, Batı için doğurduğu tehlikeyle aynı derecede, hatta daha da tehlikelidir.¹⁴³ Modern Müslüman ile modern Batı insanı arasında bazı farklılıklar mevcuttur. Modern Müslüman, geleneğin şu veya bu şekilde hâlâ etkisinin devam ettiği bir toplumda yaşamaktadır. Ayrıca modern Müslüman, modern dünya hakkında modern Batı insanından daha az şey bildiği için, geleneğini yeniden keşfetme konusunda, Batı insanına göre daha avantajlı gözükmemektedir.¹⁴⁴ Modern Müslüman, kutsal olan geleneksel Merkez'i tam olarak idrak edemese de, en azından kutsalın çevre etkisinden koparak, tamamıyla bir kutsal kaybına düşmemektedir.¹⁴⁵ Nasr, modernleşmiş dünyaya rağmen, Müslüman gençlerin dine daha da ilgi gösterdiğini, bu duruma delil olarak da, belli başlı dinî merkezlerin ziyaretindeki sayısal artışları gösterir.¹⁴⁶ Ancak bu tespitite Nasr'ın kendisiyle çeliştiği bir nokta vardır. Nasr, geleneğin nicelikten ziyade niteliğe önem verdiğini sıklıkla dile getirirken, bu tespitinde salt sayısal verileri göz önünde bulundurarak bir yargıya varmıştır. Dinî merkezlerin ziyaretindeki artış, bizzat bu ziyaretlerin dinî nitelikli yapıldığına kanıt olamaz. Turistik, kültürel vs. ziyaretler olma ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır.

İnsanoğlu, kendisinin insan-üstü bir gerçeklik âleminde geldiği düşüncesine sadık kalıp, kutsal olan bu manevi âlemle ve dünyevi âlemle olan

¹⁴² Schuon, *İslam'ı Anlamak*, s. 49.

¹⁴³ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 157-158.

¹⁴⁴ Nasr, *age.*, s. 40.

¹⁴⁵ Nasr, *age.*, s. 41.

¹⁴⁶ Nasr, *age.*, s. 164.

bütüncül dengeyi sağlamadığı müddetçe, ne toplumsal barışı ne de kendi benliğiyle olan barışı sağlayabilir.¹⁴⁷ Nasr, düşünce ve eylemleriyle öne çıkan her iki insan tipinin dengesizliğini ortadan kaldırmanın çaresini, sûfliğin sağlayabileceği tavsiyesini vermektedir.¹⁴⁸

II. KÂİNAT ANLAYIŞI

Kozmos, bütün geleneklerde aydınlatmaya benzetilir ve ışıkla, aydınlıkla eş tutulmaktadır. Kaos ise, kozmosun zıttı olarak algılanır, karanlık ve kargaşayı temsil etmektedir.¹⁴⁹ Bu meyanda geleneksel açıdan kozmos, düzeni yani geleneği ifade ederken, kaos da kargaşayı yani moderni sembolize etmektedir. Bu perspektiften Nasr'ın geleneksel kâinat anlayışı huzurun, aydınlığın ve ilahî olanın yansımasyken, modern kâinat anlayışı da buhranın ve kargaşanın tezahür etmesi olarak formüle edilebilir.

A. Geleneksel Kâinat Anlayışı

Gördüğümüz gibi Nasr, gelenek dairesinin merkezine scientia sacra'yı yani metafiziği koymaktadır. Ancak metafizik sadece Asıl'la ve onun tezâhürlerinin bilgisiyle değil, aynı zamanda kozmolojik düzenle ilgili disiplinlerin prensipleriyle de ilgilenmektedir.¹⁵⁰ Diğer geleneksel bilim dallarında olduğu gibi geleneksel kozmos bilimlerinin kalbinde de yine scientia sacra bulunmaktadır.¹⁵¹

Nasr, bir bütünlük içinde olan kâinat bilgisinin modern bilimin değil, metafiziğin alan ve yetkisi dâhilinde olduğunu söyler.¹⁵² Nasr, Doğuda metafizik algısının daima ontoloji ile irtibatlı olduğu özelliğine vurgu yapar.¹⁵³ “Her doğa bilimi, gerçekliğin mahiyetine ilişkin bir dünya görüşüne dayanır.”¹⁵⁴ Geleneksel

¹⁴⁷ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 8.

¹⁴⁸ Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, s. 49.

¹⁴⁹ Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, s. 44.

¹⁵⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 145.

¹⁵¹ Nasr, *age.*, s. 145.

¹⁵² Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 28.

¹⁵³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 148.

¹⁵⁴ Nasr, *Makaleler I*, s. 108.

kozmos anlayışının ve tüm geleneksel kozmolojilerin en temel özelliği, kozmolojik gerçekliklere metafizik perspektiften yaklaşımlarıdır.¹⁵⁵ Geleneksel anlamda kozmoloji, metafizik ilkelerin, mümkünât âlemine tatbik edilmesidir.¹⁵⁶ Kozmoloji gerçeğinin sadece maddi boyutunu değil, hem maddi hem de manevi boyutunu inceler. Vahye ve metafiziki öğretilere dayandığından dolayı da kutsal karakterli bir yapıya sahiptir. Kozmolojinin bu özelliği sebebiyle Nasr, modern kozmoloji diye bir şeyden bahsedilemeyeceğini, böyle bir kullanımın yanlış ve haksız olacağını ifade eder.¹⁵⁷

Geleneksel bilimlerin bir diğer özelliği de pek çok bilimde olduğu gibi, kozmosla ilgili konularda da sembolizmin dilini kullanmasıdır. Sembolizmi kullanırken; şiirsel ya da tasviri bir yaklaşım sergilediklerinde bu onların öznel durumundan değil; “...bu, varlığın değişik düzeyleri arasındaki benzerlik üzerine kurulu sembolizmin diliyle ifade edilmiş olan bir bilim...” olmasından kaynaklanır.¹⁵⁸ Nitekim geçen bölümde insanın tabiata olan benzerliğinden bahsedilmişti. Geleneksel kozmolojiler, evreni sembollerle ifade ederken tek tip bir sembolizme bağlı kalmamışlardır.¹⁵⁹ Tıpkı, ezeli hikmetin özelliğinde olduğu gibi kozmolojide de tâli sembollerde farklılıklar varken, ilk kaynak olan kozmolojide aynı olma özelliği vardır ve Nasr, buna da “*cosmologia perennis (hâlidî kozmoloji)*” demektedir.¹⁶⁰ Philosophia perennis, bütün geleneklerde var olan aşkın ve kutsal bilginin birliğinden bahsettiği gibi, yine bütün geleneklerde var olan, evren ve tabiatın kutsal niteliğine vurgu yapan bir de cosmologia perennis vardır. Nasr, bunu philosophia perennis’in bir kolu olarak tanımlar.¹⁶¹

Geleneksel açıdan tabiattaki bütün fenomenler ve varlıklar, ruhi âlemin birer yansıması ve sembolü olarak görülmektedir. Bu varlıklar, ruhi âleme doğru yol katettikçe merkeze yaklaşmakta ve varlık olarak, varlık hiyerarşisinde

¹⁵⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 202.

¹⁵⁶ Nasr, *Makaleler II*, s. 121.

¹⁵⁷ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 16; *Söyleşiler*, s. 187; Titus Burckhardt, *Aklın Aynası*, çev. Volkan Ersoy, İnsan Yayınları, İstanbul 1994, s. 26.

¹⁵⁸ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 203.

¹⁵⁹ Nasr, *age.*, s. 212.

¹⁶⁰ Nasr, *age.*, s. 214.

¹⁶¹ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 12.

yükselmektedirler.¹⁶² “Geleneksel medeniyetler, yeryüzünü, dikey bir hiyerarşiyi yansıtan bir simge olarak kabul etmişlerdir.”¹⁶³ Tüm geleneksel kozmolojilerde ana çerçeve “varlığın hiyerarşik olduğu” düşüncesine dayanır ve tüm gelenekler varlığın hiyerarşik yapısının kozmosa yansımış hâlini ortaya koymaya çalışırlar.¹⁶⁴ Geleneksel ekol ve onun bir temsilcisi olan Nasr için varlık görüşü; varlığın enyüksek yerini tek mutlak olan Zat-ı Mutlak kapsar. Daha sonra ruhani ve melekût âlemi gelmektedir. En alt seviyede ise, fiziki âlem bulunur. Bu yapı hiyerarşik bir yapı arz etmektedir. İnsan da, kendi öz benliğindeki hiyerarşik yapıyı keşfederek bir anlamda aslında bu varlık hiyerarşisini keşfetmiş demektir.¹⁶⁵

Geleneksel medeniyetlerin kozmolojik bilimlerinde şekilsel farklılıklar olsa da, tüm geleneksel kozmolojilerin göstermeye çalıştığı ve temel kabul ettikleri ortak nokta; “Tabiat’ın birliği ilkesidir.”¹⁶⁶ Nasr’a göre “tabiatın birliği ilkesi”, vahiy ve akli sezgi ikilisinden kaynaklanmaktadır.¹⁶⁷ Nasr; Pisagor, Aristo ve Platon gibi geçmişteki filozofların bile, geleneklerin özünde bulunan tevhid ilkesine yakın ya da benzer algılara sahip olmalarından dolayı, geleneksel kâinat anlayışına yabancı olmadıklarını düşünür.¹⁶⁸ İslam geleneğinin önem atfettiği iki önemli şahsiyet; Platon (Eflatun) ve Aristo’nun, her ikisi de, doğanın bir yaratıcı sanatkarı olduğunu kabul etmekteydi. Platon, bu yaratıcıyı aşkın kabul ederken, Aristo ise içkin kabul ediyordu. Ancak sonuçta ikisi de, doğanın arkasındaki kutsal ve mutlak bir gücün varlığının farkındaydı.¹⁶⁹

Nasr, evrende benzerlikler ve farklılıklar, inişler ve çıkışlar olsa da; geleneksel açıdan evrendeki hiçbir şeyin boşu boşuna yaratılmadığını, her şeyin bir âhenk içerisinde olduğunu, bütün varlıkların birbirlerine ve varlık olarak Yüce Yaratıcı’ya bağlı olduklarını belirterek, tüm evrendeki bu geleneksel anlayışı

¹⁶² Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 253.

¹⁶³ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 157.

¹⁶⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 211.

¹⁶⁵ Aslan, “Din ve Geleneksel Bakış Açısı Seyyid Hüseyin Nasr ile Bir Mülakat”, s. 41.

¹⁶⁶ Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 19, 77.

¹⁶⁷ Nasr, *age.*, s. 20.

¹⁶⁸ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 84.

¹⁶⁹ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 105.

“kozmetik katedral” ifadesinde özetlemeye çalışır.¹⁷⁰ Nasr, geleneksel kâinat algısının bütüncüllüğü konusunda, geleneksel İslam kaynaklarından İhvan-ı Safa’dan şu sözleri örnek gösterir: “Bütün dünya, bir kentin, bir hayvanın veya bir insanın bir olduğu gibi birdir.”¹⁷¹

Nasr, her şeyin müsebbibi olarak gördüğü Rönesans’ın, kozmos anlayışına verdiği zararı şu sözlerle dile getirir:

“...Rönesans sırasında gelişen isyanla birlikte “tabiat kanunları”yla “İlahî Kanunlar” dinde ayrılır oldu, öyle ki, İlahi yasalar olarak geçerliliği kozmosta her yerde görülen yasalar bir süre sonra alçaltıcı anlamıyla “antropomorfizm” kategorisine indirildi ve itibardan düştü.”¹⁷²

İşte bu noktada Nasr, İslam geleneğini örnek vererek insan ve kozmosa hükmeden yasalar arasında böyle bir keskin ayırım yapılmadığını belirterek; bu konuya dair Budizm ve Hinduizm geleneklerinden de örnekler verir ki; geleneklerde bu durumun değişmediğini göstermek ister.¹⁷³ Kutsal kitaplar geleneklerde, merkezi bir mevki işgal eder; geleneksel insanın yaşam ve düşünce alanlarını şekillendiren bir fonksiyona sahiptir. Bir bakıma “...insanın doğal ve sosyal muhitinin şekillendiği bir evrendir...”¹⁷⁴ Çünkü tüm yasalar “İlahî Asl’dan” birer cüz olduğu için, insan doğaya ait bir yasa keşfettiğinde aynı zamanda kendisine ait bir yasanın, bir gerçekliğin farkına varmış demektir.¹⁷⁵ Geleneksel açıdan insan, kozmos ve kutsal kitap arasında bir uyumluluk, bir müteakabiliyet vardır; bu müteakabiliyet kaybedildiğinde Halife insan Prometeyen insana dönüşür, kozmos tam anlamıyla okunup anlaşılabilir ve kutsal kitap sadece zahiri alana indirgenmiş olur.¹⁷⁶

¹⁷⁰ Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 65.

¹⁷¹ İhvanı Safa, *Risalet el-Camiah I*, ed. Dj. Saliba, Şam, 1949, s. 386’dan naklen Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 55.

¹⁷² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 207.

¹⁷³ Nasr, *age.*, s. 209.

¹⁷⁴ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 81.

¹⁷⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 209.

¹⁷⁶ Nasr, *age.*, s. 204.

Kozmosu tasavvur etmek, onun üzerinde düşünmek, kutsalını yitirmemiş ve hayatını anlamlandırmak isteyen insan için şunu ifade eder:

“Kozmosu tecelli olarak tasavvur etmek tüm tezahürlerin Bir’den geldiğini ve Bir’e döneceğini, tüm ayrılıkların birlik olduğunu, tüm başka oluşların aynı olduğunu ve tüm dolulukların Boşluk olduğunu anlamak demektir. Bu, Tanrı’yı her yerde görmektir.”¹⁷⁷

Geleneksel kültürlerde özellikle Doğu kültürlerinde insanların; dağları, nehirleri, taşları vb. tabiat varlıklarını kutsal olarak görmesi, geleneksel insanın kâinat anlayışının kutsalla birebir ilişki içinde olduğunu en büyük delilidir.¹⁷⁸ Nasr bu konuyla kozmetik sözcüğünü cosmosla (evren) ilişkilendirir.¹⁷⁹ Dünyanın herhangi bir köşesinde yaşayan bir yerli, bizim anlam veremediğimiz şekilde yüzünü ve vücudunu boyadığında; bu onun için sürdüğü tabii boyanın bir anlamda tabiattan bir parça olduğunu ve insanın tabiatla olan uyumunu temsil ettiğini göstermektedir. Günümüzdeki kozmetik ise; bu anlamdan uzak sadece dışsal bir güzelleşme çabasıdır ve bunun geleneksel anlamla bir alâkası yoktur.¹⁸⁰

Geleneksel açıdan kâinattaki her şey; güneş, gökyüzü, dağlar, sular vb. tüm varlıklar vahiyle yani onları yaratanla, Yüce Yaratıcı’nın varlığının delilleri olarak özdeşleştirildiği için, kâinata kutsal ve saygı dolu bir yaklaşım sergilenmektedir.¹⁸¹ Nasr, günümüz dünyasındaki geleneksel medeniyetlerde de çevre krizlerinin yaşanmasının sebebinin geleneğin değil, başka siyasi, iktisadi ve ekonomik ilke ve düşüncelerin takip edilmesinden kaynaklandığının altını çizer.¹⁸²

Bütün geleneksel medeniyetlerde olduğu gibi, geleneksel İslam medeniyetinde de kozmolojik bilimler vahye dayanmaktadır. Geleneksel medeniyetlerdeki bu temel, vahyin tabiattan sosyal hayata kadar bütün kozmosta

¹⁷⁷ Nasr, *age.*, s. 232.

¹⁷⁸ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 118-119.

¹⁷⁹ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 244; *İslam Sanatı ve Manevîyatı*, s. 84.

¹⁸⁰ Nasr, *Makaleler I*, s. 65.

¹⁸¹ Nasr, *Söyleşiler*, s. 182.

¹⁸² Nasr, *Makaleler I*, s. 49.

kendini göstermesini sağlar.¹⁸³ Geleneksel medeniyetlerde tabiat, toplumun ihtiyaçlarını sağlamak ve gerekli kurallar çerçevesinde yararlanmak için incelenmektedir. Ayrıca bu tür medeniyetlerde tabiattaki olayların ve süreçlerin; sembolik olarak, insanın ruhi yolculuk süreciyle birebir bir benzerlik gösterdiği kabul edilmektedir.¹⁸⁴ Geleneksel tabiat bilimlerinde amaç insanın tabiatta yapıp ettikleriyle Yüce Varlık'ın hikmetlerini seyretmesi ve insanın kendi tekâmüliyetini gerçekleştirme çabası olmuştur. Simya bilimi bile, insanın madenleri altına çevirerek bir anlamda, insanın suffî hislerini kâmil insan özelliklerine çevirmesinin sembolü olmuştur.¹⁸⁵

Geleneklerin tabiat ve çevre anlayışları, (özelde de İslam geleneğinin anlayışı) geleneklerin geleneksel insan algısından ayrı tutularak incelenmeye çalışılırsa, tam olarak anlaşılabilir. Çünkü tüm geleneklerin doktrinleri sebebiyle insan, tabiatın birer koruyucusu olarak görülmüştür. İslam geleneği açısından da insanın halife olması bu sorumluluğu ona yüklemektedir.¹⁸⁶ “Görmüyor musun ki, Allah bütün yerdekileri ve emri uyarınca denizde akıp gitmekte olan gemileri sizin hizmetinize vermiştir...”¹⁸⁷ âyetini Nasr, modern insanın anladığı mânâda, tabiatı ele geçirmek ve onu fethetmek olarak değil, geleneksel olarak insanın halife sorumluluğuyla tabiat üzerinde faaliyette bulunmasına işaret eden,¹⁸⁸ ayetlerden biri olduğunun altını çizer. Burada geleneksel insan, gücünün ve varlığının geldiği “Kaynağa” geri döneceğinin farkındadır.¹⁸⁹

Geleneksel anlayışta tabiatı incelemek, bütün varlıkların kaynağı olan ve tüm eşyanın ilahi kökeni olan Allah'ı bilmek anlamına gelmektedir. Gelenek tabiatı, Allah'ın gaye ve hikmetinin tezâhür ettiği bir alan olarak görmektedir.¹⁹⁰ Geleneksel açıdan tabiat, dünyevi cenneti yansıttığı gibi, semavi cennetin de

¹⁸³ Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 17.

¹⁸⁴ Nasr, *age.*, s. 18.

¹⁸⁵ Nasr, *Makaleler I*, s. 113.

¹⁸⁶ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 180; *İnsan ve Tabiat*, s. 13-14.

¹⁸⁷ *El-Hac* 22/65.

¹⁸⁸ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 185.

¹⁸⁹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 181.

¹⁹⁰ Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 260.

arketipsel bir sembolünü temsil etmektedir.¹⁹¹ Çünkü sembolizm, kendini el sürülmemiş doğada gayet açık bir şekilde göstermektedir.¹⁹²

*“Dini kozmoloji eninde sonunda anjeolojiye (melek-bilim) bağlanmak zorundadır, çünkü dini perspektifte melekler, insanın modelini ve dünya hayatında insanın yükseleceği hedefi teşkil eden prototiplerdir. İnsanın dünya hayatında yükselerek meleklerle birleşmesi fikrine, sadece İslam’da değil Hıristiyanlıkta da rastlıyoruz.”*¹⁹³

İslam geleneği açısından, tüm kozmik gerçekliğin Allah’ın isim ve sıfatlarının birer tecellisi olarak görülmesi, her şeyin başlangıç ve sonunun, kaynağının İlahi olanla ilişkili ve kutsal nitelikli olarak görülmesini sağlamıştır. Bu da, geleneksel insan ve dünyanın, evrene ve tabiata kolayca zarar vermesinin önündeki en büyük engeldir.¹⁹⁴ “Nereye dönerseniz dönün Allah’ın yüzü işte oradadır...”¹⁹⁵ âyeti, İslam geleneği mensuplarının, tüm tabiata karşı sorumlu ve saldırgan bir muamelede bulunmalarını engelleyen İlahi emirlerden yalnızca biridir.

*“...geleneklerin perspektifi bakir doğanın Tanrı tarafından yaratılmış olan en mükemmel mabed olduğu görüşüne dayanır. Müslümanların mescidi, insanlar tarafından kirletilmediği sürece yeryüzünün kendisidir, `cami`ya da mescid ismiyle anılan bina bakir tabiat denilen bu kadim mescidin, insanın meydana getirdiği yapay şehir çevresine olan bir uzantısıdır.”*¹⁹⁶

Bu bakış açısı tüm geleneklerde şu veya bu şekilde vardır.¹⁹⁷ Nasr, el sürülmemiş ve tahrip edilmemiş “Bakir doğa”nın, İlahi Varlığı ifade eden ve kurtarma işlevini haiz olan kutsal sanatın karşılığı...” olarak görür.¹⁹⁸

¹⁹¹ Schuon, *Yansımalar*, s. 44.

¹⁹² Schuon, *İslam’ı Anlamak*, s. 168.

¹⁹³ Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 265.

¹⁹⁴ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 79.

¹⁹⁵ *El-Bakara* 2/115.

¹⁹⁶ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 219.

¹⁹⁷ Nasr, *age.*, s. 219.

Tüm geleneksel kozmolojiler ruhani varlıklara dayanan bir kozmoloji anlayışına sahiptir. İslam geleneğinde de, melekler vasıtasıyla yeryüzünün ve tabiatın işlediği düşüncesi, insanların günlük hayatında bile her an Yüce Yaratıcı ile bağlantı içerisinde olmalarını sağlamaktadır.¹⁹⁹ Geleneksel medeniyetler, geleneksel tabiat anlayışıyla görünende görünmeyeni arayan bir özelliğe sahiptirler. Bozulmamış ve bâkir olan her şeydeki (buna geleneksel insan mantığı da dâhil olmak üzere) arayışın, kişiyi tevhide götüreceğine inanmaktadırlar.²⁰⁰

Tabiatla insanın birbirinin benzeri olduğu düşüncesi, tabiatla tabiat üstü olan arasında kesin bir ayrımın yapılmaması gibi geleneksel kozmos anlayışına ait bilgilerin çıkış noktası, geleneksel kozmos anlayışına kutsal kitapların kaynaklık etmesinden doğmaktadır.²⁰¹ Sufilerin İnsan-ı Kâmil, Hinduların Purush'a ve Çinlilerin Chen-Yen gibi geleneksel medeniyetlerdeki bu tür kavramlar; evrenle insan, tabiatla insan arasındaki benzerlik ve âhengi incelerken faydalanılan önemli kavramlardır.²⁰² Müslümanların insan-ı kâmilden bahsederken onu ay üstü âlemle karşılaştırması, normal bir insanı ise ay altı âlemle karşılaştırması bu duruma basit bir örnek teşkil etmektedir.²⁰³ Geleneksel İslam kozmolojisinde Ayın, insan-ı kâmil ile ya da sûfîlerce Hz. Muhammed'in ruhuyla özdeşleştirilmesinin sebebi de, Ayın bütün kozmik nitelikleri kendinde topladığına inanılan bir sembole sahip olmasından kaynaklanmaktadır.²⁰⁴

Geleneksel İslam'ın kozmos algısında insanın bir mikrokozmos olarak kabul edilmesiyle, insan bedeninin uzuvları da birer kozmik karşılık bulur. Örneğin, vücudun dokuz cevheri kabul edilen; kemik, beyin, kas, damarlar, kan, sinir, deri, saç ve tırnakların dokuz feleğe tekâbül ettiği düşünülmektedir. Yine vücuttaki on iki delik, on iki Burçlar kuşağına, beş duyunun hareketli beş gezegene, yedi gezegenin de insan vücudundaki çekicilik, duyum alma, sindirim, boşaltım, beslenme, uyuma ve hayal kurmaya karşılık gelmektedir. Hatta vücudun

¹⁹⁸ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 167.

¹⁹⁹ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 80.

²⁰⁰ Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 22.

²⁰¹ Nasr, *age.*, s. 50.

²⁰² Nasr, *age.*, s. 77.

²⁰³ Nasr, *age.*, s. 79.

²⁰⁴ Nasr, *age.*, s. 187-188.

rahatsızlıkları bile, göksel cisimlerin hareketlerindeki değişimle ilişkilendirilmiştir.²⁰⁵ Elbette bu tekâbüliyetler, farklı İslam âlimleri için farklı şekillerde sembolize edilebilmektedir. Ancak, göksel bir cisimle olan ilişkilendirme ve insanı bu şekilde algılama genel bir özelliktir.

Geleneksel olarak insan vücudundaki bazı sıvıların ve insan vücudunun uzuvlarının her birinin, bir burca karşılık geldiğine ve o burçla uyum içinde olduğuna inanılmaktadır. Bu da insanın bir mikrokozmos olduğu açıklamasını kolaylaştırmaktadır.²⁰⁶ Nasr, çeşitli İslam bilginlerinin incelemelerini de göz önünde bulundurarak geleneksel kozmos algısı ve insan algısının ilişkisi konusunda şu sonuca varmaktadır: “...evren ve insan nasıl birbirine bağlı ise, insan toplumunun akışı da kozmik çevreye bağlıdır...”²⁰⁷

Geleneksel görüş, varlıklara ve tabiata verdiği zararlar sebebiyle modern dünyanın tabiat paradigmasına karşıdır. Çünkü bu paradigma, pek çok varlığı yok ettiği gibi, beşeriyeti de yok etme eğilimindedir.²⁰⁸ Nasr, doğayı kutsal kaynaklı ve kutsaldan gelmiş olarak anladığından; doğaya laikleştirilmiş bir bakış açısıyla bakılmasından dolayı açık-seçik ve şeffaf olan doğanın kendini gizlediğini ve vahyin bir parçası olan kozmosun, karanlıklar içindeymiş gibi görünmesine sebep olduğunu öne sürmektedir.²⁰⁹ Nasr, bütün alanlarda bilimle geleneksel metafizik ilkeler arasında kopmaz ve girift bir bağın olduğunu söyler. Ona göre, “hiçbir ilim, hiçbir zaman, geleneksel entellektüel dünyanın dışında geliştirilmemiş; tabiat hiçbir zaman din-dışına itilip, katıksız “laik” bir inceleme konusu yapılmamıştır.”²¹⁰

Modern insanın tabiat karşısındaki tutumuna, geleneksel Doğulu insan tepkisiz kalmış, aşağılık kompleksleri yüzünden modern insanın her yaptığını doğru zannetmiş, hatta modern insanın sebep olduğu çevre felaketini yine modern insanın teknolojisiyle çözebileceği gafleti içine düşmüştür.²¹¹ Nasr’a göre, bu

²⁰⁵ Nasr, *age.*, s. 118.

²⁰⁶ Nasr, *age.*, s. 182.

²⁰⁷ Nasr, *age.*, s. 166.

²⁰⁸ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 92.

²⁰⁹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 133.

²¹⁰ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 88-89.

²¹¹ Nasr, *Makaleler I*, s. 44-45.

felaketi önlemek için yapılması gereken şey, Hinduların geleneksel kaynaklarına, Müslümanların geleneksel İslam kaynağına geri dönmeleri ve çözümü burada aramaları olacaktır.²¹² Bu konuda Hindu *ahimsa* ilkesini örnek gösterecek olursak; bu ilkeye göre insan, tabiata karşı zor kullanmamalı, onu olduğu gibi kabul etmeli, tabiat içindeki formları İlahî kaynaklı görerek barış içinde yaşamalıdır. Bu ilke tüm canlı ve cansız varlıkları kapsamakta ve sadece doğayla ilgili değil, hayatın siyasi, sosyal vb. alanlarını da kapsamaktadır. Nasr, insanlığın tabiat karşısındaki kötü imajını, tüm geleneklerin kendi özüne dönerek değiştirebileceği kanaatini taşımaktadır.²¹³

Geleneksel prensibe göre Allah'a inanan kişiler; modern dünyanın modern insan merkezli anlayışından kaynaklanan teknolojiyi de kullanarak bitkileri, hayvanları ve tabiatı yok etme ve onlara zarar verme hakkına sahip değildirler.²¹⁴ Doğa, kendisinin ve insanın dünyaya düşmeden önceki hallerini koruması açısından, insana göre daha masum durumdadır. Bu masumluğu onun prometeyen insana değil, halife insana daha yakın olmasından kaynaklanmakta ve bu da doğanın kutsalla ve manevi olanla irtibatlandırılmasını sağlamaktadır.²¹⁵

Nasr'a göre modern Batı'nın güneş merkezli bir kâinat anlayışına sahip olması, onun bütün alanlarda olduğu gibi din alanında da geleneksel olandan özellikle de İslam geleneğinden farklı olmasına neden olmuştur. Çünkü İslam geleneğindeki dünya merkezli kâinat anlayışı, bu tür değişikliklere imkân vermemiştir.²¹⁶ Örneğin gezegenler dünya üzerindeki yedi iklimle ilişkilendirilmekte, hatta el-Biruni gezegenlerin yeryüzündeki tarımsal olaylar, mineraller, bitkiler, hayvanlar, insan vücudu, psikoloji, mimari ve dinî kimliğe kadar pek çok faktörleri etkilediğini göstermeye çalışmaktadır.²¹⁷ Nasr, geleneksel kozmolojisinin anlamını yitirmiş bir Hıristiyan geleneğinin, yaşayan bir geleneğin sembollerini ve kozmolojisini takip ederek, hafızasını tekrar canlandırabileceğini

²¹² Nasr, *age.*, s. 45.

²¹³ Nasr, *age.*, s. 48.

²¹⁴ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 263.

²¹⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 219.

²¹⁶ Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 157.

²¹⁷ Nasr, *age.*, s. 183-184.

ve böylece modern dünyanın doğmasına sebep olan kozmolojik anlayışın ortadan kalkacağına inanmaktadır.²¹⁸

Günümüz dünyasında ortaya çıkan çevre felaketi, Nasr'a göre sadece yanlış ekonomik planlar ve yanlış mühendislik uygulamalarından kaynaklanmamaktadır. Bu durumun ardında yatan asıl nedenin, dinî ve manevi olduğuna inanmaktadır.²¹⁹ Geleneksel anlamda dinî ibadetleri yerine getirmek; mikrokozmos olan insanın makrokozmosla olan uyumunu daha güçlendirmekte ve insanın ruhsal olarak kuvvetlenmesine yardımcı olmaktadır.²²⁰

Modern dünyanın aksine geleneksel kâinat anlayışında ölüm bir yok oluş, bir felaket olarak algılanmamakta; “...nefsin, ilahi kaynağına dönüşü anlamına gelen ölüm, kozmosun da kaynağına (origin) dönüşü...” olarak anlaşılmaktadır.²²¹

B. Modern Kâinat Anlayışı

Nasr, bilginin desakralizasyonu (kutsaldan arındırılması, koparılması) kozmosun desakralizasyonu arasında doğrudan bir ilişki olduğu konusunda hiçbir şüphe duymamaktadır.²²² “Kozmosun laikleştirilmesi de kişisel aklın laikleştirilmesiyle ilişkilidir.”²²³ Nasr için, modern bilimde insanın ruh ve duyu dünyasına yer verilmemesi, bir anlamda evrende insana yer verilmemesi mânâsına gelmektedir.²²⁴ Nasr, bilginin desakralizasyonu birlikte insan aklının da laikleştirilmesinin ve Kutsal Akıl'dan koparılışının, kozmosun mekanikleştirilmesiyle aynı zamana rast gelmesinin tesadüfî olmadığını, söylemektedir.²²⁵ Nasr, bazı bilim adamlarının modern çağın manevi bunalımının ve dünyanın mekanikleştirilmesinin nedenini on yedinci ve on sekizinci yüzyıl bilimine bağladığını ifade etmektedir.²²⁶ Nasr'ın ise bu durumun nedenini

²¹⁸ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 52-53.

²¹⁹ Nasr, *Ebedi Hikmetin Peşinde*, s. 42.

²²⁰ Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 287.

²²¹ Nasr, *age.*, s. 301.

²²² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 70.

²²³ Nasr, *age.*, s. 69.

²²⁴ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 109.

²²⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 69.

²²⁶ Nasr, *age.*, s. 69.

Rönesans'a bağlayarak bu bilim adamlarından farklı düşündüğünü hatırlatmakta fayda vardır.

Rönesans'la birlikte modern dünyanın tabiata karşı aşırı sevgisinin sebebi; Ortaçağ Hıristiyanlığının, tabiattan korkulması gereken bir alan olduğu düşüncesine karşı oluşturulan bir tepkidir.²²⁷ Kutsalından koparılmış Batı geleneğinde, bütün manevi tabiat görüşleri; gizil veya hurafe olarak görülmüştür.²²⁸ Nasr'a göre, Rönesans'ın sebep olduğu Hıristiyan geleneğindeki bâtinî boyutun yitirilerek, Hıristiyan insan tipinin zâhirleşmesi sürecini de on yedinci yüzyıl kozmolojisinin laikleşmesi izler.²²⁹ *“On yedinci yüzyıl bilimsel devrimi yalnızca dünya anlayışını değil, insanın kendisini içinde yabancı bulduğu bir dünya meydana getirerek, insan anlayışını da mekanikleştirdi.”*²³⁰

Hıristiyanlık, dinî niteliğinden kopmuş rasyonalizmle başa çıkabilmek için, bilgiyi imanın hizmetine vermiş ancak, intellect aklın (fitri akıl, kalbi akıl vb.) manevi ve aşkın yönünü göz ardı etmiştir. Bu ihmal veya kasıt da, modern dünya medeniyetinin dayanağını oluştururken, insanın kendine ve tabiata karşı da yabancılaşmasına sebep olmuştur. Modern insanın, tabiata karşı saldırgan tutumunun ardında yatan sebeplerden biri de bu durumdur.²³¹

Nasr için, modern bilimin ana karakteri, tabiatın kutsal alandan kopmuş ve koparılmış olmasıdır.²³² Özellikle XVII. yüzyıl'da Francis Bacon'un görüşleri burjuvalar ve diğer pek çok insan tarafından kabul görmüş, modern insanın ana düşüncesi güç ve doğaya hâkim olma, olmuştur. Doğaya önem vermeyen modern insan, tabiatı *“...kullanılacak ve ırzına geçilecek bir şey olarak görüyordu.”*²³³ Bacon, ilerlemeyi bilim ve teknoloji bağlamında açıklamıştır. Ona göre bilim, hayatı her düzeyde kuracak yegâne değerdir ve bu anlamda akıl-bilim-teknik,

²²⁷ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 140.

²²⁸ Nasr, *Makaleler I*, s. 115.

²²⁹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 175.

²³⁰ Nasr, *age.*, s. 176; *İnsan ve Tabiat*, s. 63; *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 134, 136.

²³¹ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 51.

²³² Nasr, *Makaleler I*, s. 41.

²³³ Nasr, *age.*, s. 43, 107.

ideal bir hayatın ve toplumun kurulmasının ayrılmaz temelleridir.²³⁴ Bunun gibi sebeplerle kutsalın tamamıyla hayattan dışlandığı, âdeta bir yabancı, bir ‘öteki’ gibi görüldüğü modern dünyada, dünyaya profan (kutsal-dışı) bir perspektifle bakılmaya başlandı.²³⁵

Bilimsel devrimle, doğanın sadece niceliksel yönleri görülmeye başlanmıştır. Kutsal ve dini nitelikli doğa anlayışına sırt dönülmüş, kozmosta Tanrı’nın varlığının işaretlerine yer verilmesi bir tarafa, Tanrı’nın kendisine bile yer verilmemiştir.²³⁶ Batı dünyasında bilim; insanın tabiatı hâkimiyeti altına almasının, tabiatı sömürmesinin ve maddi zenginliği doğrultusunda tahrip etmesinin bir aracı olarak görülmüştür. Yoksa geleneksel olandaki gibi tabiat; temaşa edilerek, insanın kendini kâmil insan özelliklerini kazandıracak, nefis muhasebesi fonksiyonunu icra edecek bir araç olarak görülmemiştir.²³⁷

Modern dünya, şiddetli pozitivist etkinin sayesinde, ruhani âlemlerle bir bağ içinde olan geleneksel kozmoloji ve tabiat anlayışlarını, animizm, totemizm vb. anlayışlarla bir ilkellik olarak anlama ve anlatma çabası içine girmiştir.²³⁸ Lord Northbourne, bu durumdaki modern dünyayı, insanın kutsal ve vahyî olana bağlanmasını sağlayan geleneğin yok edilmeye çalışıldığı dev bir oyun sahnesine benzetmektedir.²³⁹ Çünkü neticede, geleneksel kozmolojilerin kutsal tabiat anlayışı, modern insan tarafından ilkel animizm, totemizm vb. pejoratif bir perspektifle görülmesiyle birlikte, tabiatın tahrip süreci başlamıştır.²⁴⁰

Modern insanın tabiata bakış açısı iki ana unsur çevresinde gelişmiştir: İlki, XVII. yüzyıl biliminin ortaya çıkardığı ve hâlâ etkisini korumakta olan mekanistik tabiat anlayışı; ikincisi ise, insanı tüm kutsal alanlardan soyutlayan ve

²³⁴ Cenk Saraçoğlu, “Önsöz”, Francis Bacon, *Yeni Atlantis*, çev. Cenk Saraçoğlu, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul 2006, s. 25.

²³⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s.88.

²³⁶ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 151.

²³⁷ Nasr, *Makaleler I*, s. 113.

²³⁸ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 82.

²³⁹ Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 21.

²⁴⁰ Nasr, *İslam ve Bilim*, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 2006, s. 237.

onlara karşı muhalif bir tutum sergilemesine sebep olan Rönesans'ın getirdiği *hümanizmdir*.²⁴¹

Günümüz dünyasında tehlikeli boyutlara ulaşmış olan çevre ve tabiat krizinin ilk ve en önemli sebebi, modern Batı dünyasında tabiatın yavaş yavaş kutsaldan koparılması olmuş ve daha sonra kutsalın kaybedilmesiyle tabiatın sekülerleştirilmesi bunu takip etmiştir.²⁴² Bu sekülerleştirmeden sonra modern bilimsel dünya görüşüyle tabiat sadece mekanik olayların yaşandığı bir alan olarak algılanmış ve tabiat niceliksel bir indirgemeye maruz kalmıştır.²⁴³ Tabiatın bu hâle getirilmesinde bir diğer etken de, (dinî anlamda olmayan) insanı her şeyin belirleyicisi, “...insanı nihai ölçü ve değer olarak gören seküler hümanizmdir.”²⁴⁴

Tabiatla karşı karşıya gelen modern insan, doğanın kutsal niteliklerini ve işlevini görmezden gelmiş, bu konuda kendine Prometheus'u örnek almış, hümanizm de kendisine yardımcı olmuş ve böylelikle doğaya karşı saldırgan bir yapıya bürünmüştür.²⁴⁵ Kendi dışında hiç bir şeyin varlığına saygı göstermeyen modern insan, tabiatı; kutsalla ilişkili bir varlık olarak değil de, nefsâni duygularını tatmin edebileceği ve “tecavüz” edebileceği bir “fahişe” olarak görüyordu.²⁴⁶ Modern insan, kendi insanlık düzlemini unutmaya başladığı zaman, tabiata saldırmaya ve tabiatı öldürmeye de başlamıştır.²⁴⁷ Bâkir doğa; insanın asıl mahiyeti ve mizacını hatırlattığı, modern dünyanın iddialarını varlığıyla çürüttüğü için, Prometeyen insan tarafından saldırgan ve nefret edilen bir düşman olarak algılanmıştır.²⁴⁸ Nasr'a göre modern insan; tabiatı, son noktasına kadar istismar edebileceği ve kendisine karşı hiçbir sorumluluk taşımayacağı, kendisinden yararlandıktan sonra bir kenara atabileceği bir fahişe gibi görmektedir.²⁴⁹ Schuon Allah'a kâinatta yer verilmek istenmemesi halinde tüm kâinatın, yaşamın

²⁴¹ Nasr, *Söyleşiler*, s. 179-180.

²⁴² Nasr, *Makaleler I*, s. 58.

²⁴³ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 15.

²⁴⁴ Nasr, *Makaleler I*, s. 59.

²⁴⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 230.

²⁴⁶ Nasr, *Makaleler I*, s. 55.

²⁴⁷ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkması*, s. 16.

²⁴⁸ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 219-220.

²⁴⁹ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 12.

olmadığı buzdan ve kayadan oluşan bir çöle benzeyeceğini ve insanın böyle bir kâinata ancak hedonizme saplanacağını belirtmektedir.²⁵⁰ Modern insanın kâinata karşı olan tutum ve davranışı, insanın bir hedonizme saplandığını gösterir niteliktedir. Özellikle modern insanın tabiatı tecavüz edilecek bir gelin olarak algılaması bu fikri destekler niteliktedir.

Günümüz insanıyla tabiat arasındaki dengenin bozulduğu, bir vakadır. Ancak bu dengenin bozulmasında yatan ana sebebin, insan ile Tanrı arasındaki dengenin bozulmasından kaynaklandığını çoğu kimse fark edememiştir.²⁵¹ Modern insanın doğayı mahkûm etme çabası, gerçekte bir mikrokozmos olan insanın kendisini mahkûm etme çabasına dönüşmektedir.²⁵² Nasr'a göre çevre kirlenmesi, kendini Tanrı yerine koyan ve kendini aşkın alandan koparan insanın, ruhunun kirlenmesiyle ortaya çıkan bir sorundur.²⁵³ Modern insanın doğal çevreyi tahribiyle ortaya çıkan çevre krizi ve yeni hastalıklar,²⁵⁴ bir bakıma modern insanın içindeki ruhi bunalımın dışa yansımasıdır.²⁵⁵ Modern Batılı insan, geleneksel kozmolojilerin zahirî yönünü tahrip ettiği için otomatik olarak varlığın hiyerarşik yapısını da tahrip etmiştir.²⁵⁶ Prometeyen insanın doğaya karşı bakışı ve onun doğa bilimi anlayışı; bırakın doğayı anlamasını ve anlamlandırmasını, onun doğa karşısında kör kalmasına sebep olmuştur.²⁵⁷ Nasr'a göre, modern insan bitmez tükenmez ihtiyaçlarını karşılamak için doğayı düşüncesizce tahrip etti ve bu dünyada cenneti kurmak tutkusuyla doğal çevreyi krize sürükleyip, cehenneme çevirdi.²⁵⁸

Modern teknoloji modern insanı, sadece çevrenin ve tabiatın yok olması tehlikesiyle değil, aynı zamanda insanlığın yok olması tehlikesiyle de karşı

²⁵⁰ Schuon, *Yansımalar*, s. 20.

²⁵¹ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 14.

²⁵² Demirhan, *Modernlik*, s. 78.

²⁵³ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkması*, s. 31.

²⁵⁴ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 12.

²⁵⁵ Nasr, *Makaleler I*, s. 37; *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 11.

²⁵⁶ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 212.

²⁵⁷ Nasr, *age.*, s. 219.

²⁵⁸ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 68.

karşıya bırakmıştır.²⁵⁹ Bundan yakın zaman öncesine kadar modern insan, geçit vermez dağları delip yol haline getirdiği, akla hayale gelmeyecek yere köprüler yaptığı, denizleri, dağları vb. tabiatı elinde istediği gibi yoğurduğu için büyük bir övünme içindeydi. Hatta geleneksel insanın kâinat karşısında zaman zaman saygı, zaman zaman da korku duymasını ilkelik olarak tanımlamış ve mutlak gücün kendisi olduğu düşüncesine kapılmıştı.²⁶⁰

Modern dünyanın tabiatla başının dertte olması, modern dünyanın tabiata karşı saldırgan ve onu ele geçirmek için aşırı teknoloji kullanmasından kaynaklanmaktadır.²⁶¹ Günümüz modern dünyası, bir taraftan ekolojik krizden, açlık krizinden, savaşların çıkmasından ve insanlığın düştüğü sefaletten bahsetmekteyken, diğer taraftan da toplumların gelişmesi ve daha çok teknolojinin kullanılması gerektiğinden dem vurmaktadır. Nasr, günümüz modern dünyasının sebep olduğu tüm bu felaketlerin, az gelişmişlikten kaynaklanmadığını, bilakis gelişmişlikten kaynaklandığını ifade etmektedir. Bunların temelinde de, manevi hayatla barışık olmayan modern insanın, doğal olarak tabiatla da barışık olmamasının yattığını belirtmektedir.²⁶²

Kutsalın yitirilişi ve dünyaya dindışı bir açıdan bakış öylesine hâkim olmuştur ki; gündelik hayatta, kutsalın mümkün olabileceği düşüncesi akla bile gelmemiştir. Dini çevrelerde de durum aynıdır.²⁶³ İnsanlığa sürekli olarak ekonomik, bilimsel ve teknolojik vb. ilerleme vaadinde bulunan modern insan, dinî ve manevi hayata sırtını dönmüş olması sebebiyle, neredeyse günümüzde o çok istediği dünyayı da kaybetme noktasına gelmiştir. Bundan dolayı, son yıllarda modern dünya, dinlerin çevre krizi karşısındaki tutumunu inceleme mecburiyetinde kalmıştır.²⁶⁴

Modern insan açısından tabiatın yeniden keşfedilmesi demek, modern insanın tabiata yönelmesi anlamına gelmemektedir. Çünkü modern insanın mevcut durumuyla tabiata dönmesi hiçbir şeyi değiştirmeyecektir. Modern insanın

²⁵⁹ Nasr, *age.*, s. 109.

²⁶⁰ Nasr, *age.*, s. 111.

²⁶¹ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 116.

²⁶² Nasr, *age.*, s. 7-8.

²⁶³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 89; *İnsan ve Tabiat*, s. 11.

²⁶⁴ Nasr, *Makaleler I*, s. 37-38.

tabiatı keşfetmesi; tabiatın kutsal yönlerini, sembolik anlamlarını keşfetmesi, bir bakıma insanın kozmostaki kendi yerine dönmesi anlamına gelmektedir.²⁶⁵ Nasr, modern insan anlayışının öldürülüp, geleneksel insan olarak yeniden canlandırılmadığı müddetçe, çevre ve doğa krizini önlemek için yapılacak her girişimin kötü bir makyaj olacağını, kutsaldan mahrum olan seküler tabiat ve kâinat anlayışının da sürdükçe bu kaosun devam edeceğini vurgulamaktadır.²⁶⁶

İnsanın, hayatının kutsallığını koruyabilmesi için, tabiatın kutsal olduğunu tekrar görmesi gerekmektedir. Bu, tabiata kutsallık atfetme anlamı taşımamaktadır. Sadece onu yaratan kutsal gücü görmek mânâsındadır. Yani, doğanın kutsallığı, bir bakıma insanın kutsallığı ve onun kutsallığının korunması demektir.²⁶⁷ Nasr'ın düşüncesine göre ekolojik kriz; kutsal temelli olan insan ve tabiat uyumunu ve yitirilen kutsal bilimi, insana yeniden hatırlatmak için ve bir şeylerin yanlış gittiğini göstermek için ortaya çıkmıştır.²⁶⁸ Günümüz dünyasında artık kimsenin yadsıyamayacağı ekolojik krizin en büyük sebebi, Batı'da ortaya çıkan manevi krizdir. Bu sebeple ekolojik krizi durdurmanın yolu, Batı'daki manevi krizi durduraktan geçmektedir.²⁶⁹

Nasr, modern insan ile tabiat arasındaki uyumsuzluğu ve dengesizliği sadece metafizik ilkeleri benimsemiş olan Doğu Bilimlerinin düzeltebileceğini iddia eder. Doğulu bilim de, bunu modern insan ile Tanrı arasındaki uyumsuzluğu çözümlenerek, modern insanın tabiata kutsal niteliğiyle bakmasıyla sağlayabilir.²⁷⁰ Nasr, modern dünyanın hem geleneksel metafizik öğretilerin hem de sūfiliğin anlatmış olduğu hakikatleri göz ardı etmiş olmasından dolayı, günümüz dünyasının pek çok problemle yüz yüze kaldığını²⁷¹ ve tabiatın tahribi ve çevre krizi sorununun çözümünün, “mistisizmde” yani onun anladığı şekilde “sūfilikte” yattığına inanmaktadır.²⁷²

²⁶⁵ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 115-116.

²⁶⁶ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 192.

²⁶⁷ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 12.

²⁶⁸ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 111.

²⁶⁹ Nasr, *Söyleşiler*, s. 59.

²⁷⁰ Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, s. 178-179.

²⁷¹ Nasr, *age.*, s. 43.

²⁷² Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 229.

Nasr'ın dikkat çektiği bir nokta da, evrimden yeni bir din üretmeye çalışan Teilhardizmin²⁷³ takipçileri, ekolojik krize çözüm bulma yerine, savundukları eko-teolojik fikirlerle çevre krizinin artmasına neden olmuşlardır. Herhangi doğal bir çevrenin havasının kirlenmesini ve bu durumun artmasını, evrimci bir görüşle; doğanın yeni ve güzel bir çevreye geçiş hazırlığı olarak görmektedirler.²⁷⁴ Bu durum, Teilhardizmin evrimle ne kadar içli dışlı olduğuna bir örnek teşkil etmektedir.

Çevre krizi her ne kadar Batı kaynaklı olsa da, müslümanların ve diğer doğulu geleneklerin tepkisi sadece ahlâki düzeyde olduğu için, problemin çözümüne kalıcı öneriler getirilememiştir.²⁷⁵ Nasr açısından modern dünya, kâinatla ilgili sadece fizik genellemelerinin olduğu teorilere sahip olduğundan, “...kelimenin tam anlamıyla bir kozmolojiye sahip değildir” yani Geleneksel İslam medeniyetinde olduğu gibi, Kur'an'ın temel öğretileriyle kâinatın ilişkilendirilmesine benzer bir ilişkisi yoktur.²⁷⁶ Tabiat, insana sadece akli değil; dinî, ahlâki ve manevi bir varlık kimliğiyle bulunduğunu hatırlatan bir öğretmen gibidir.²⁷⁷ Nasr'a göre, sonuç olarak yapılması gereken, “İlahî Kaynak”lı insanın ve doğanın yeniden kutsallaştırılması gerekmektedir.²⁷⁸

²⁷³ Teilhard De Chardin: 1881 yılında, Fransa'da doğan, Fransız din adamı ve paleontolog. Uzakdoğu'da ve Çin'de incelemeler yapmış, paleontoloji ve antropolojiden hareketle bir kozmoloji ve din felsefesi geliştirmeye çalışmıştır. Atomların oluşup bozuşması, moleküllerin ve canlı proteinlerin doğuşu, insanın kâinattaki farklı yeri, Noosfer (düşünce küresi)'in teşekkülü gibi konularda yorumlar geliştirmiş ve modern kozmolojinin oluşturulmasına katkıları olduğu düşünülen bir din ve bilim adamıdır. 1955 yılında NewYork'ta kalp rahatsızlığı sonucu bir otel odasında ölmüştür. Teilhardien felsefe, maddeci bir üsluptan hareket ederek de, inançlı kalılabileceğini göstermesi açısından ilgi uyandırmıştır. Geniş bilgi için bkz., Teilhard De Chardin, *İnsanın Tabiiattaki Yeri*, çev. Hüsrev Hatemi, İşaret Yayınları, İstanbul 1990. Nasr ve geleneksel görüş açısından Teilhard, bilginin kutsal boyuttan ayrılışının son safhasına işaret eden putperestliği ve ebedî olanın yok oluşunu temsil eder. Geleneksel görüş açısından Teilhard, dinle evrimi uzlaştırma ve geleneği örtme çabası içinde olmakla itham edilir ve bu anlamda Teilhardizm geleneğin bir karikatürü olarak nitelendirilir. Bkz. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 257-262.

²⁷⁴ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 228.

²⁷⁵ Nasr, *age.*, s. 224.

²⁷⁶ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 229.

²⁷⁷ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 83.

²⁷⁸ Giovanni Monastera, “Seyyed Hossein Nasr: Religion, Nature and Science”, *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, ed. Lewis Edwin Hahn – Randall E. Auxier – Lucian W. Stone, The Library of Living Philosophers, 1999, Volume XXVIII, p. 509.

C. Geleneksel ve Modern Kâinat Anlayışının Karşılaştırılması

Modern dünyanın ve modern insanın tabiatı ve çevreyi sürüklediği kriz karşısında yapılacak en önemli iş, kutsal bir tabiat bilimi oluşturmak olacaktır. Bu, modern bilimin keşiflerinin veya icatlarının tümünü yok saymayı gerektirmez ancak ayıklamaya tabii tutulması gerektiği, bir gerçektir.²⁷⁹ Modern insanın doğaya karşı açıkladığımız tüm bu tutumları ve noksan tabiat bilimi yüzünden, yeni bir doğa bilimine ihtiyaç vardır. Bu bilim, metafiziğin veya scientia sacra'nın doğa alanına uygulanmış halidir. Bu bilim, pozitif bilimlere inkâr etmez ancak onun sınırlılıklarıyla da kendini sınırlamaz. Bütün bilimlere de ihata eden bu bilim tüm geleneksel medeniyetlerde zaten var olan bir bilimdir.²⁸⁰

Modern dünyada karşılaştığımız problemleri çözebilmek için teknoloji kullanımında dikkat edilmesi gerekenlerin ilki; kullanılan teknoloji moda olduğu için her alan ve yerde değil, gerektiği yerde, gerektiği ölçülerde kullanılmalıdır. İkinci olarak; her durumda alternatif enerji kaynakları ve doğal kaynakların kullanımını göz önünde bulundurulmalıdır. Gerekirse, geçmiş medeniyetlerin benzer durumlar karşısında nasıl bir çözüm yolu aradıkları araştırılmalıdır.²⁸¹

Nasr'a göre, modern insanın tabiatı tahribiyle sebep olduğu çevre krizine geleneksel insan, özellikle de geleneksel Müslüman ciddiyetle eğilmelidir. Modern insan, belki dünyanın belli yerlerini ele geçirmek için bu tahribe başlamış olabilir, ancak geleneksel Müslüman; modern insana, tabiatın Allah'ın bir mahlûku olduğunu ve onunla beraber yaşaması gerektiği gerçeğini gösterebilecek tek insan tipidir.²⁸² Geleneksel mânâda tabiatla birlikte mutlu olmak demek, modern mânâda olduğu gibi, ona fütursuzca saldırıp onu boyunduruk altına almak demek değildir. Tabiatla mutlu olmak demek, onun koyduğu ölçülere riayet etmek, onun ölçülerini kabullenmektir. Bu ölçüler dâhilinde de ondan azâmi yararlanmaktır.²⁸³

²⁷⁹ Nasr, *Makaleler II*, s. 20.

²⁸⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 230.

²⁸¹ Nasr, *Söyleşiler*, s. 116.

²⁸² Nasr, *Makaleler I*, s. 124.

²⁸³ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 81.

Geleneksel düşüncede, tüm varlıkların bir kaynaktan gelip tekrar aynı kaynağa döndükleri ve tüm varlık düzeylerinin birbirleriyle sıkı bir ilişki içerisinde olduğu düşüncesi vardır. Modern düşüncede ise, tüm varlıkların değişmez bir arketipi olduğu yani dikey boyutu olduğu kabul görmez, tüm varlıklar yatay boyutta ve dünyevi bir mahiyette görülür.²⁸⁴

Tabiatı inceleme konusu hakkında geleneksel ile modern bilim arasındaki temel fark: Geleneksel bilimin değişmeyi değişmeze göre incelemesi, modern bilimin ise, değişmeyi yine değişmeye göre incelemesidir.²⁸⁵ Modern insan, tabiatın sürekli değiştiği düşüncesiyle, hayatın tüm alanlarını değiştirmeye kalkmakta ve kendi özü olan değişmezliğine muhalif bir tavır sergilemektedir. Nasr, gerçekte ise tabiattaki genel özelliklerin hiçbir şekilde değişmediğini belirtir. İnsanlığın varlığından beri güneş aynı güneş, gülün kokusu aynı koku ve modern anlayışın aksine insan aynı insandır.²⁸⁶

*“Eğer yeryüzünde insan yaşamı devam edecekse mevcut haliyle modern uygarlık son bulmalıdır, çünkü tabii dünya artık onu daha fazla taşıyamamaktadır.”*²⁸⁷ Nasr’a göre, son zamanlarda Batı medeniyetlerinin, geleneksel özelliğe sahip Doğu medeniyetlerinin tabiat, bilim, sanat vb. etkinliklerine olan ilgilerinin artmasının en büyük sebebi, Batı medeniyetinin içinde bulunduğu bunalım ve çirkinlikten kurtulma hissi ve kaybettikleri geleneğin, onları çağırın büyülü sesidir.²⁸⁸

Nasr, modern insanın bakış açısı, geleneksel İslami bilime ya da Çin’deki gibi bir başka geleneğe dayandırılmış olsaydı, böyle bir ekolojik krizin olmayacağı kanaatini taşımaktadır.²⁸⁹ Nasr, günümüz dünyasında bir felakete doğru sürüklenen doğanın kurtarılması ve çevresel krizin önlenmesi için, bütün dinlerin tabiat ve kâinatla ilgili birleşen ve ayrışan kutsal görüşlerinin, kutsalını yitirmiş modern dünyanın gözleri önüne serilmesi gerektiği kanaatindedir.²⁹⁰

²⁸⁴ Nasr, *Makaleler II*, s. 87.

²⁸⁵ Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, s. 102.

²⁸⁶ Nasr, *age.*, s. 103-104.

²⁸⁷ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 264.

²⁸⁸ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 83.

²⁸⁹ Nasr, *Söyleşiler*, s. 16.

²⁹⁰ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 33.

Gelenekselin kâinata bakışı ile günümüz dünyasının modern kâinata bakışının ne gibi sonuçlar doğurduğunu Nasr, şu şekilde özetlemeye çalışır:

“...insanların arzı ana, semayı da baba olarak gördüğü zamanlarda arz çocuklarını besleyebilmiştir. Fakat insanoğlu arzı bir ana olarak kabul etmeyi bırakıp, onu ırzına geçilmek üzere savaşta esir alınan bir fahişe olarak gördüğünden, arz artık neslini besleyememektedir.”²⁹¹

III. BİLİM ANLAYIŞI

Nasr, din ile bilim tartışmaları meselesinde, bazı kimselerin din teriminden hoşlanmadığı için, bu terimi karşılamak üzere maneviyat (spirituality) terimini kullandığını söyler.²⁹² Nasr’ın geleneksel ve modern bilim anlayışı, temelleri ve etkileri itibariyle tamamen birbirinin zıttı bir yapı arz etmektedir. Bu iki bilimin uyuşması da imkân dâhilinde değildir. Onun açısından “gerçeği bulmak” ancak geleneksel bilim vasıtasıyla olabilir.

A. Geleneksel Bilim Anlayışı

Geleneksel bilim anlayışının özünde, kesin hatlarla birbirinden ayıramayacağımız ve geleneksel olan her şeyin içine nüfuz etmiş olan scientia sacra vardır. Bu bölümde anlatacağımız geleneksel bilim anlayışı, bir bakıma scientia sacra’nın üzerine ek bir bölümmüş gibi algılanmalı ki, ayrılmaz olan bu bütünlük anlaşılabilir. Nasr’ın şu ifadeleri bir nebze de olsa, bu bütünlüğü özetlemektedir:

“...scientia, sadece unutup gideceğimiz bir tür fizik bilimi değildir. Bu, kozmik harmoninin, tekâbüliyetlerin, biçimlerin çok boyutlu gerçeğinin, dünyevî biçimler ve semavî etkiler arasındaki uyumun, renkler, yönelimler, düzenlemeler, şekiller, sesler ve kokularla insanın ruhu arasındaki ilişkinin bilimidir. Bu bilim modern bilimden yalnızca yaklaşım ve yöntem olarak değil, mahiyeti bakımından da farklıdır.”²⁹³

²⁹¹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 119, 192.

²⁹² Nasr, *Makaleler II*, s. 12.

²⁹³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 279.

Geleneksel açıdan bir bilim, kendi başına pek bir şey ifade etmez. Bir bilimin değeri, onun metafiziksel alanla ne derece irtibatlı olduğuna göre ölçülmektedir.²⁹⁴ Nasr için, bilginin bölümlere ayrılması ve birbirleriyle olan bütünlüğünün koparılması, özellikle geleneksel ve Nihai Gerçekliği elde etmenin vasıtası olan scientia sacra'nın mahiyetine zarar vermekte ve kutsal nitelikli olan kozmik ve doğal nizâmın tahrip edilmesine sebep olmaktadır.²⁹⁵ Ayrıca geleneksel bilimde hakikat belli bir kişiye ya da zümreye mal edilmemiştir. Hakikat, bütüncüdür ve herkesin malıdır. Ancak modern bilim anlayışında özellikle de felsefe de, özgün olma adına, fikirler belli kişilere mâl edilmeye kalkışılmaktadır.²⁹⁶

Nasr, geleneksel bilimlerin herhangi bir şeyin yalnızca maddi ve şimdiki halini değil, o şeyin aynı zamanda gayri maddî ve nihai durumlarını da göz önünde bulundurduğuna dikkat çeker.²⁹⁷ Geleneksel bakış açısı, gerçekliğin sadece niceliksel olan nesnel yönünü değil, gerçekliğin niteliksel olan öznel yönünü de görür.²⁹⁸ Geleneksel medeniyetler bilgi, birlik ve hiyerarşi unsurları üzerine kurulmuştur. Bu unsurlar, geleneksel bilimin temellerini oluşturmaktadır.²⁹⁹

Nasr'a göre geleneksel açıdan bilmek demek, "...her şeyin kaynağı olan *Yüce Cevher*'i... ve insan bilincinin merkezinde ...akılla ilişkili olan *Zât-ı İlahî*'yi *Nihaî olarak bilmek*"³⁰⁰ demektir. Geleneksel bilim anlayışına ve geleneksel doktrine göre her şeyin kaynağı "Asıl ya da İlke"dir. Üstteki her varlıkta, alttaki varlığın mertebesini ihtiva eder.³⁰¹ Geleneksel bilimlerin en büyük işlevi, bütün varlığı sadece nesnel olarak değil de, bütün varlığın çıktığı ve tekrar döneceği İlahi Kaynağı gösterme aracı olmasıdır.³⁰² Geleneksel bilginin amacı yeni keşifler

²⁹⁴ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 89.

²⁹⁵ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 114.

²⁹⁶ Guénon, *Doğu Düşüncesi*, s. 49-50.

²⁹⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 210.

²⁹⁸ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 27.

²⁹⁹ Nasr, *İslam ve Bilim*, s. 13, 159.

³⁰⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 14.

³⁰¹ Nasr, *age.*, s. 227.

³⁰² Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 159-160.

değil, geçmişte her zaman var olan, bilinen fakat unutulmuş olan, başlangıçtaki bilginin temeli olan Logos’u hatırlamak ve hatırlatmaktır.³⁰³

Geleneksel bilgi, aklın sıradan bilme düzeyinde kalmasına izin vermez. İnsan aklını ve bilgiyi her şeyin kaynağı olan Yüce Varlık’ın seviyesine doğru yükseltir.³⁰⁴ “*Geleneksel bilgi, teorik bile olsa, varlığın çevre noktalarıyla değil tam merkeziyle ilişkilidir...*” ve bunun dışındaki her bilgi ve düşünsel faaliyet, Mutlak’a göre görecelidir.³⁰⁵ Geleneksel bilim açısından gerçeklik:

“...hem aşkın hem içkindir; hem ötelerde hem burdadır; fakat her durumda her türlü zihni tasnif ve kavramlaştırmanın ötesindedir. Gerçekliği hiç kimse zihniyle kavrayamaz; çünkü o sınırsızdır. O, ancak varlığımızın merkezinde bulunan ve ilahi bir meleke olan Akıl (Intellect) ile bilinebilir. Nihai gerçeklik, mutlak sonsuzdur; Hayr-ı Mahz’dır, yani tüm hayrın kaynağıdır. O, Varlığın-Ötesi’dir, ama aynı zamanda Varlığı meydana getirendir; Varlık da kozmik hiyerarşinin ve evrensel varoluş düzeylerinin kaynağıdır.”³⁰⁶

Yukarıda, geleneğin gerçeklik tanımından açıkça görülüyor ki; bu tanım dinle birebir hatta Allah’ın sıfatlarına atıflarda bulunularak yapılan bir tanımlamadır. Bu da, “geleneğin eşittir din” olarak tanımlanması ve geleneksel olanın dinî olandan ayrılamayacağı ilkesine ışık tutmaktadır.

Nasr, modern bilim ve düşünceden önceki geleneksel medeniyetlerin elindeki bilgi vasıtalarının; vahiy, zevk, keşf veya şuhud olduğunu ifade eder.³⁰⁷ Nasr, geleneksel bir medeniyette bilimin, bir şekilde dinle ve İlahî olanla ilişkili olduğunun unutulmamasının gerekliliğini belirtir.³⁰⁸ Modern bilimin aksine, geleneksel bilim antropomorfik bir karakterde değildir. “*...bilginin yeri ve kabı insan aklı değil, en üst düzlemdeki İlahi İlm’dir. Gerçek ilim, yalnızca insan aklına değil, gerçekliğin insan-üstü düzeyine sahip, fakat insan aklını aydınlatan*

³⁰³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 319.

³⁰⁴ Nasr, *age.*, s. 320.

³⁰⁵ Nasr, *age.*, s. 326.

³⁰⁶ Nasr, *Makaleler II*, s. 14.

³⁰⁷ Nasr, *Makaleler I*, s. 75.

³⁰⁸ Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, s. 160.

İlm'e dayanır.”³⁰⁹ Nasr, geleneksel dünyada, özellikle İbrahimî dinlerde; felsefe, teoloji ve marifet olmak üzere üç tür bilme tarzı olduğunu söylemektedir.³¹⁰ Nasr, Kur'an'ın bütün kitapların, bütün bilgilerin prototipi olduğunu, tüm gerçekliğin bilgisinin Kur'an'da öz olarak bulunduğunu ancak bunun fiilî olarak değil, bir tohum gibi potansiyel halinde bulunduğunu ifade eder.³¹¹

Nasr'ın geleneksel bilimin dinî nitelikli olduğuna dair örneklerinden biri de, Müslümanların kible tayini, namaz vakitleri tesbiti gibi ihtiyaçları karşılamada astronomi, fizik vs. bilimleri pratik ve teorik olarak kullanmalarını ve bu alanda başarılı olmalarını göstermesidir.³¹² Ayrıca dinî bir vecibe olan hac sayesinde Mekke'de bir anlamda buluşan ve fikir alış verişi yapan Müslüman bilim adamları, yolculuk sırasında, coğrafya, bitki örtüsü, hayvan çeşitleri vs. hakkında bilgi sahibi olmuşlardır.³¹³

Nasr'a göre, Kutsala götüren ve kutsallaştıran bilgiye ancak gelenek vasıtasıyla ulaşılabilir. Ancak şu var ki, kutsal bilgi, onu almaya hazır olmayan kişiye ve her önüne gelene öğretilen bir bilgi değildir. Bu bilgi ahlâkla ayrılmaz bir bütünlük içinde olduğundan, onu alacak kişinin ahlâki niteliği önemlidir. Çünkü bu bilgi, esoterik bir karakter ve içerik taşıdığından, onu almaya hazırlıksız kimse için zararlı ve tehlikeli olabilir.³¹⁴ “*Kutsal bilginin amacı kurtuluşa götürme ve birleşmedir; aracı insanın tüm varlığı, anlamı da insanın ve esasında kozmosun yaratıldığı gayenin yerine getirilmesidir.*”³¹⁵ Kutsal bilginin nicelik olarak dar bir alanda kalmış olması ve taraftarlarının az olması, onun nitelik olarak da etki alanının sınırlı olması mânâsına gelmez.³¹⁶

Geleneğin sözlü naklinin, yazılı olandan daha kuvvetli ve geleneksel bir bilgenin, modern bir bilim adamından daha etkili olduğunu ve etkisinin gelenek

³⁰⁹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 110.

³¹⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 95.

³¹¹ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 62.

³¹² Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 146.

³¹³ Nasr, *age.*, s. 148-149.

³¹⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 328.

³¹⁵ Nasr, *age.*, s. 340.

³¹⁶ Nasr, *age.*, s. 331-332.

yaşadığı müddetçe devam ettiğini göstermesi açısından şu ifadelere yer verebiliriz:

“...Taoist bir bilgenin bütün olarak Çin toplumuyla ilişkisi, İskenderiye’li Clement’in Hıristiyan cemaatiyle veya Şeyh Ebu’l-Hasan eş-Şazeli gibi bir sufi veli ve bilgenin İslam dünyasıyla olan ilişki, günümüzdeki bilim adamlarının modern toplumla olan ilişkilerinden çok daha derin ve engin, etkileri ise çok daha yaygın ve kalıcıdır. Dinin yerine geçmeyi amaçlayan Marksizm gibi sahte dini ideolojilerin yayıcıları olmadıklarında dünya üzerindeki etkileri pratik olarak sıfıra inecek olan modern felsefecilerden söz etmeye bile gerek yok.”³¹⁷

Şifahi gelenek sayesinde, yazılı kitabın etrafında pek çok tartışma, yorum, değerlendirme yapılarak, yazılı olan esere pahâ biçilmez bir değer katmaktadır. Elbette şifahi gelenekle yapılan bâtını yorum, eserin zâhiri ve asıl yönünü zayıflatmamalıdır. Geleneksel İslam’da (bu özellik diğer geleneklerde de vardır) şifahi gelenek öyle kuvvetli ve merkezi bir yer işgal eder ki; İslam geleneği hakkında sadece yazılı eserlerden yararlanmak isteyen modern araştırmayı kısır bırakabilir.³¹⁸ Geleneksel ve kutsal bilgi her zaman kitaplar vasıtasıyla muhafaza edilmez. Geleneksel bilginin daha önce bahsettiğimiz usta-çırak, şeyh-mürît ilişkisi gibi sözlü nakilden, manevi ve ahlâki iletimden faydalanması onu modern bilgidan ayıran önemli bir özelliğidir. Nitekim modern dünyanın paradigmasının makbul unsurları olarak görülen, rasyonellik, objektiflik, deneycilik, fenomenoloji vb. yaklaşımlar geleneksel olana göre sadece fiziki olanı inceleyebilmektedir. Bu da geleneksel bilginin ahlâk ve tecrübe aşıl原因an ârif (bilge) anlayışını yabana atmaktadır. Nasr, bu konuda, Platon’un, “*ciddi şeyler kitapta bulunmazlar*” dediğini nakleder.³¹⁹ Nasr, aynı zamanda sadece geleneksel ustaların dizleri dibinde öğrenilebilecek sözlü bir hikmet geleneğine de inanmaktadır.³²⁰ Nasr’ın irfânla; bilenle bilinenin özdeşleşmesinden doğan bilgiyi kastettiğinin altını

³¹⁷ Nasr, *age.*, s. 331.

³¹⁸ Nasr, *Makaleler I*, s. 101.

³¹⁹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 329; İbn Haldun, *Mukaddime, II*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1991, s. 939, 940.

³²⁰ Nasr, *Ebedi Hikmetin Peşinde*, s. 56.

çizmekte yarar vardır.³²¹ Çünkü irfân, düşüncenin hem dünyevi hem de aşkın yönünü kucaklayan, insan aklını ilahî olana doğru yönelten, içinde nefis terbiyesinin de bulunduğu bir kavramı ifade eder. İrfânın dünyevi ve dinî diye bir ayrımı bulunmamaktadır.³²²

Nasr'a göre, kutsal bilimler denilince aklımıza, geleneksel medeniyetlerin mahsulü olan geleneksel bilimler gelmelidir.³²³ Geleneksel medeniyetlerin metafiziksel ve kozmoloji bilimleri, kendilerini Tanrı'nın varlığının delillerine dayandırmaları sebebiyle, kutsal bilimlerdir.³²⁴ Geleneksel bir bilimin varlığını sürdürebilmesi onun, kutsal ve metafiziksel olanla irtibatını sürdürebilmesine bağlıdır. Nasr, metafiziksel bağı yitirmiş olan geleneksel bilimlerin zamanla gizil (occult) bilimlere dönüştüğünü ve bir süre sonra modern düşüncenin gözünde de hurafeye dönüştüklerini ifade eder.³²⁵ Nasr, kullandıkları ilkelerin ve sembolik dilin ortadan kalkmasıyla artık "sahte ilimler" olarak adlandırılan bu ilimlerin (simya, tipoloji, münecimlik vb.) gerçek mânâsından uzaklaştırılıp yozlaştırıldığını, geçmişte ise bunların birer ciddi ilim olduğunu belirtir ve ünlü temsilcilerinden zaman zaman bahsetmektedir.³²⁶ Gelenekselciler açısından bazı modern bilimler, geleneksel bilimlerin artıkları ve yozlaşmış halleri konumundadırlar. Örneğin kimya, geleneksel olan simyanın yozlaşmış hâli olarak görülmektedir.³²⁷

Geleneksel bilimler hiçbir zaman salt faydacılık ya da bilim için bilim düşüncesi içinde olmamıştır. Geleneksel bilimler, ruh, beden ve nefsten oluşan insanın ihtiyaçlarını bütüncül bir şekilde karşılayacak bir fonksiyon icra etmişlerdir. Salt faydacı değillerdir ama insanın maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılamaları hususunda faydalı olmalarından söz edilebilir.³²⁸ Nasr, bu konuyla

³²¹ Nasr, *Makaleler II*, s. 89, 99 bkz. 6 nu.lu dipnot.

³²² Meriç, *Bu Ülke*, s. 173.

³²³ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 9.

³²⁴ Nasr, *age.*, s. 133.

³²⁵ Nasr, *Makaleler I*, s. 109.

³²⁶ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 149; *Tasavvufi Makaleler*, s. 171-172.

³²⁷ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 86-88; *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Aletleri*, s. 18.

³²⁸ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 136.

ilgili olarak Müslüman bilim adamlarının yapmış olduğu ve geliştirdiği mekanik aletler ve düzeneklerin, modern dünyanın teknolojik makinelerine benzer özellikte olsa da bazı gaye farklılıkları gösterdiğini belirtmekte ve şuna dikkat çekmektedir:

“...Müslümanların oldukça üstün nitelikteki bu teknolojiyi geliştirirken bir yandan tabiatın güçleri ve ritimleriyle uyumlu olmasına dikkat ettiklerine, modern teknolojinin ürünlerine çok benzeyen bu ilk ürünleri iktisadi üretimden çok eğlence ve oyun için geliştirdiklerine dikkat edilmelidir.”³²⁹

İslam biliminin ve diğer geleneklerin bilimlerinin sonuçlarının farklı, Batı biliminin sonuçlarının farklı olmasındaki en büyük nedenlerden biri; Hıristiyan geleneğinin irfâni yani şifahî yönünü kaybetmiş olmasıdır.³³⁰ Diğer bir nedense; XIV. yüzyılda ortaya çıkan, Platon’un İdeaları’nın arketipsel gerçekliğini reddeden ve dinî hakikatleri inançla birlikte bilgiye dayandırma yerine, sadece inanca dayandırma düşüncesinde olan “nominalizm”³³¹dir. Sadece inanca dayandırma düşüncesi, sekülerleşmenin önünü açmış, bu da Hıristiyan geleneğinin sonunu hazırlayan, Bilim Devrimi’nin temeli olmuştur.³³²

Batı biliminin gelişmesine ve ehemmiyet kazanmasına tarihi süreçte Doğu geleneksel bilimlerinin katkısı inkâr edilemez. Ancak şu hiçbir zaman dikkatten kaçmamalıdır: Rönesans ve XVII. yüzyıldaki Bilimsel Devrim, Batı’nın Doğu’dan devşirdiği ve aslında geleneksel karakterde olan bilimin içine, yabancı bir formun katılması ve yeni bir paradigmanın oluşmasıyla tamamen değişmiştir. Bu yabancı form, kâinatın kutsal olduğu algısının kalkması ve kutsal ilişkisinin kesildiği bir akıl ışığında bir bakış açısının getirilmesidir. O yüzden Doğu’dan etkilenmiş Batı bilimi ve medeniyetinden bahsederken, bu sürecin nasıl geliştiği

³²⁹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 147; *İslam ve Bilim*, s. 147, 150.

³³⁰ Nasr, *Makaleler I*, s. 108, 109.

³³¹ Nominalizm: Şeylerin özlerinin bulunmadığını savunan teori. Cins-tür ayırımlarını gösteren tüm terimlerin, yalnızca isimler, yapay ve keyfî simgeler olup, onlara karşılık gelen şeylerin nesnel ve gerçek bir varoluştan yoksun olduğunu öne süren görüş olarak nominalizm, yalnızca tikellerin “şu” diye gösterdiğimiz bireysel varlıkların var olduklarını, soyutlamaların, tümellerin, İdeaların, özlerin, dilimizin ve gerçekliği anlama tarzımızı yarattığı ürünlerden başka bir şey olmadıklarını, söz konusu genel kavramların bize gerçekliğin nasıl olduğunu hiçbir zaman bildiremeyeceğini belirtir. Geniş bilgi için bkz. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 757.

³³² Nasr, *Makaleler*, s. 109; *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 205.

kesinlikle göz ardı edilmemelidir. Aksi takdirde bu, geleneğin karşı çıktığı modern bilimin müsebbibi olarak, yine geleneğin görülmesine sebep olur ki, büyük bir yanılgı demektir.³³³

İslam'ın tarihî süreci göz önünde bulundurulduğunda, bilim devriminin İslam geleneğinde gerçekleşmesi gerekmez miydi? sorusunun cevabının, “hayır” olmasının en büyük nedeni; İslam bilim geleneğinin tabiata ve diğer bütün her şeye “âyet”, yani Allah'ın varlığını gösteren bir delil olarak bakmasından kaynaklanmaktadır. Bu perspektif, İslam geleneğinin yıkıcı, tahrip edici ve isyankâr bir bilim anlayışının doğmamasının en büyük nedenidir. Ayrıca bu özellik diğer Doğu gelenekleri için de söz konusudur.³³⁴ İkinci sebep ise; İslam'ın Prometeyen insan anlayışı yerine, Halife insan anlayışına yer vermiş olmasıdır.³³⁵ Tüm metotları, amaçları, teknikleri vb. yönleriyle İslam Bilimi ve Batı bilimini karşılaştırma; geleneksel bilim ile modern bilim arasındaki farklılıkları anlayabilmemiz için iyi bir örneklem oluşturmaktadır.³³⁶

Nasr, kutsaldan hiçbir zaman ayrılmamış olan Doğu Gelenekleri sayesinde, Batı'nın da kendi gerçek geleneğinin farkına varacağını ifade eder.³³⁷ Batı'nın, doğulu geleneklerden alacağı en büyük ders, manevi ve kutsal olanın merkezi önemini kavramak olacaktır.³³⁸ Kutsal bilgi *yakîn* üzerine kurulmuş bir bilgidir, şüpheden ve varsayımlardan münezzehtir ve bu bilgiye Doğu sahiptir.³³⁹

Nasr'a göre bugünün en büyük tehlikesi, Batı tarafından Doğu geleneklerinin ve maneviyatının ciddiye alınmaması değildir. Asıl büyük tehlike, güç ve zenginlik için Doğuluların, kendi geleneksel ve manevi hazinelerinin ırzına geçme isteklerinin önlenemez derecede tutkuya dönüşmüş olmasıdır.³⁴⁰ “...İslamda başlangıcından günümüze kadar devamlı bir düşünce yaşamı

³³³ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 101.

³³⁴ Nasr, *Makaleler I*, s. 49; *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 184; *İnsan ve Tabiat*, s. 92-93.

³³⁵ Nasr, *Makaleler I*, s. 50.

³³⁶ Nasr, *age.*, s. 103.

³³⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 8; *İslam ve Modern İnsanın Çıkması*, s. 66.

³³⁸ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkması*, s. 66.

³³⁹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 338.

³⁴⁰ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 105.

olmuştur ve eğer bu gelenek unutulmuşsa bu onun yok olmasından değil, bizim hazineler üstünde uyumamızdandır."³⁴¹

Geleneksel bilimlerin her ne kadar sosyal, tıbbi, hukuki vb. tezâhürleri olsa da, geleneksel bilimler aslında, bir geleneğin Batınî boyutuyla alakalıdır.³⁴² Geleneğin yeniden dirilmesi de, niceliksel olan boyutun değil, niteliksel olan esoterik (bâtını) boyutun yeniden keşfedilmesini gerektirir. Bu durum, sadece İslam geleneği için değil, Hıristiyan ve Musevi gelenekleri için de aynıdır.³⁴³ Nasr'a göre kutsal metinler sadece geleneksel bir akıl çerçevesinde ve ondan ayrı düşünülmemeyen iç boyutun anlamını açıklayan, "*manevi bir yorumla*" anlaşılabilir; manevi yorum olmaksızın kutsal metnin özü olan vahiy yanlış anlaşılır ve geleneksel bilimler sonu -loji ile biten indirgemeci disiplinler haline dönüşür.³⁴⁴ "*Yahudi-Hıristiyan geleneği de dâhil olmak üzere, doğu dünyasında manevi yorum bilimi hiçbir zaman tümüyle yok olmadı.*"³⁴⁵ Geleneksel bilim ve değer algısının, son noktada tasavvufî bir kavram olan Vahdetü'l Vücut'a dayandığı yorumları da mevcuttur.³⁴⁶

Nasr için, geleneksel bilimin modern bilimle olan mücadelesinde ve kutsalın tekrar modern dünyanın hayatına girmesinde, gündelik hayattan çıkarılacak olan, bilim değil; bilimsel dünya görüşüdür.³⁴⁷

B. Modern Bilim Anlayışı

Geleneksel bilim anlayışının, özelde de İslam bilim geleneğinin asli unsuru olan vahiy, modern bilim tarafından bilgi kaynağı olarak görülmemektedir.³⁴⁸ Modern dünyada, tabiatında ve temelinde akılcılık olan her şey bilim olarak düşünülmüş, bu düşünce toplumsal bilimlerden, teoloji bilimlerine kadar pek çok alanda etkisini göstermiştir. Modern bilim, kendi metot ve uygulamalarına uyan

³⁴¹ Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, s. 217.

³⁴² Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 132.

³⁴³ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 51.

³⁴⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 162-163.

³⁴⁵ Nasr, *age.*, s. 163.

³⁴⁶ Kutluer vd., "Seyyid Hüseyin Nasr'da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk", s. 12.

³⁴⁷ Nasr, *Makaleler I*, s. 64.

³⁴⁸ Aslan, *Dinler ve Hakikat*, s. 92.

ve sadece nesnel olanları seçerek bunları gerçek olarak lanse etmiştir. Yani modern bilim; olanı değil, olmasını istediği ya da kendi açısıyla gördüğü şeyleri gerçek bilim olarak görmüş ve göstermiştir. Bu yüzden modern bilimin etkisi altındaki modern insan, sadece gözle görebildiğine inanmayı bir karakter haline getirmiştir.³⁴⁹

Geleneksel bakış açısı, modern bilimdeki sınırlılığın altında yatan sebebi; kutsal görüşünü yitirmiş bir tabii düzen anlayışında görür.³⁵⁰ Modern bilim, geleneğe göre tüm bilimlerin otoritesi olan metafiziği reddederek otoriteye başkaldırmıştır. Bunu yaparak aslında kendi alanını ihmal etmiştir. Böyle olunca da, yapmış olduğu tüm keşiflerin hep bir tarafı (metafizik) eksik kalmıştır. Kamuoyu da, eksik olan bu modern bilgiyi, her zaman asıl ve gerçek bilgi sanmıştır. İşte bu, Nasr'ın modern bilime getirdiği ilk ve en önemli eleştirisidir.³⁵¹

Nasr'a göre modern toplumlarda bilginin mahiyeti zahirîleşmiş, kutsaldan ayrılmış ve kutsal bilgi insanların çoğunun anlayamayacağı bir mahiyete bürünmüştür.³⁵² Modern felsefe ve modern bilim, bilginin bütün düzeylerde Küllî Akıl'dan koparılmasını -yani kutsal mahiyetinden ayrılmasını- sağlamış, bütün makrokozmos ve mikrokozmos bilgi düzeylerini ferdi akıl seviyesine indirmiştir. Bu durumun baş müsebbibi de Nasr'a göre Descartes'tır.³⁵³ Descartes, kendi fiziğinin ilkelerini tamamıyla nicelikselleştirilmiş ve matematikselleştirilmiş bir metafizik anlayıştan çıkararak, niceliksel ve matematiksel bir kozmos ve doğa anlayışına sebep olmuştur.³⁵⁴

Descartes'la başlayan bu bilginin laikleşme sürecinin devamlı böyle gitmeyeceğini ve durumun gelenek lehine döneceğine ilişkin büyük bir beklentisi vardır Nasr'ın:

“...bu laikleşme sürecinin açılımında gerçekliği diyalektik oluşum ve değişim üzerine kurmuş olan ve şeylerin değişmezliği

³⁴⁹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 222.

³⁵⁰ Nasr, *age.*, s. 229-230.

³⁵¹ Nasr, *age.*, s. 220-221.

³⁵² Nasr, *age.*, s. 11-12.

³⁵³ Nasr, *age.*, s. 64-65; *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 27.

³⁵⁴ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 114.

*görüşünü sürekli değişir olana dönüştüren Hegelcilik ve Marksizm gibi ondokuzuncu yüzyıl felsefeleriyle birlikte, bu yansıma da kaybolacaktır.*³⁵⁵

Aslında bu açıklama bâriz bir şekilde Nasr'ın gelenek ve modernizmin, felsefe ve bilim anlayışlarına bakışını ortaya koymaktadır. Gelenek “şeylerin değişmezliği” ilkesine sahipken, modernizm “şeylerin sürekli değişimi” ilkesine sahiptir.³⁵⁶ Rönesansla başlayan pek çok bilimsel “izm”e de bu yönden bakmak gerekir.

Nasr'a göre, modern Batı'da gerçek kozmoloji biliminin yok olmasının en büyük sebebi, metafiziğin, varlık hiyerarşisinin unutulması ve gerçekliğin sadece fiziki alana indirgenmesidir.³⁵⁷ Nasr modern fiziğin, bırakın metafiziksel gerçeklik hakkındaki bilgiye, fiziki dünya hakkında bile nihai bir bilgiye ulaştıramayacağını ifade etmektedir.³⁵⁸ Guénon da, modern bilimin sadece maddi olan âlemi görebildiğini (onu da sınırlı olarak), dünyevi olanın dışında neler olup bittiğini konusunda bir fikri olmadığını söyleyerek, modern bilimi ve onun taraftarlarını “entellektüel bir miyopluk” içinde olduklarını söyler.³⁵⁹ Modern bilim, nesnel olanın dışındaki zihnin diğer halleriyle ve işleyiş tarzıyla ilgilenmemiş, yani “intellect akıl” göz ardı edilmiş ve daima “reason akıl” ürünü olan bilgiler bilim olarak görülmüştür.³⁶⁰ Guénon bu anlayışın, bilimleri dar bir çerçeve içerisine sıkıştırdığını ifade etmektedir.³⁶¹ Modern bilim içinse gerçeklik, ampirik olarak ispatlanabilen şeylerdir. Modern bilim bu yöntemle ispatlayamadığı hiçbir şeyi gerçek olarak kabul etmemektedir. Geleneksel bilim gerçeğe akıl ve vahiy yoluyla ulaşabileceğini söylerken, modern bilim Nasr'a göre bu iki unsuru reddetmiştir.³⁶² Nasr'ın burada modern bilimin reddettiğini akılla, kastettiğini, kalbî akıl (intellect) olduğu bilgisini gözden kaçırmamak gerekir ki daha önceki

³⁵⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 67.

³⁵⁶ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 131-132.

³⁵⁷ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 17.

³⁵⁸ Nasr, *Ebedi Hikmetin Peşinde*, s. 43.

³⁵⁹ Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, s. 64.

³⁶⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 221.

³⁶¹ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 83.

³⁶² Nasr, *Makaleler II*, s. 14.

bölümlerde zikretmiştik. Yoksa modern bilim, reason yani istidlâli akılı kabul etmektedir. (Ancak modern bilimin kabul etmediği yöntem ve araçlar olsa da; bu, gerçekliğin hâlâ orada durduğu ve tek kıstasın modern bilim olmadığı gerçeğini görmemizi engellemez.)

Nasr, bugünün modern dünyasındaki akılı, ne maddi ne de manevi olan hiçbir şeyine nüfuz edilemeyen donmuş bir göle benzetir ve böyle bir akılda fikirler, gölün bir tarafından diğer tarafına kayıp gider ve içinin derinliklerine inilemez.³⁶³ Kutsal olan kökeninden koparılan akıl, her alanda olduğu gibi bilimsel bakış açısından da kendini belirli sınırlara hapsedmiştir. Nasr, “*cüz’i akıl gerçekliği yönetime, zamanı saf niceliğe, tarihi aşkın entellekyası olmayan bir sürece indirgemekten başka bir şey yapamazdı*”³⁶⁴ diyerek insan aklının geniş bir perspektif yerine, dar bir perspektifi yeğlediğini gösterir. Bazı gelenekselcilere göre modern bilim; sembollerin homojenliğini ve insicâmını “*durgunluk*” ve “*kısırlık*” olarak niteleyerek ilkönce geleneksel medeniyetleri ortadan kaldırmaya çabalamıştır. Daha sonra da insanlığın kutsala doğru olan ve insanlığın kendini anlamlandırdığı “*Sonsuzluk*” sembolünü tahrip etmiştir.³⁶⁵ Kökeninden kopmuş bu aklın “Ebedîlik düşüncesi” yerine, fikirler ve olaylar üzerinde düşünmeden sıradan bir zamanın ya da tarihin yaşandığını düşünen bir akla dönüştüğünü ileri sürer.³⁶⁶ Meriç, insanî aklın modern insanı toprak köleliğinden kurtardığını ancak insanlık adına modern insana bir yarar sağlamadığı görüşündedir. O gerçek aklın niteliğini şöyle tanımlar: “*Gerçek akıl, ilahi bir mevhibedir; aşka, sonsuza, ferâgata kanatlandırır bizi.*”³⁶⁷ Meriç’in gerçek akıl diye ifade ettiği anlam, Nasr’ın ifade ettiği ilahî akılla benzerlik göstermektedir.

Nasr’a göre, modern bilimi belirleyen, kutsaldan arındırılmış insan akılı ve duyuları olduğu için, modern düşünce ve bilimin en önemli özelliği; antropomorfik karakterde olmasıdır.³⁶⁸ Nasr’a göre, modern düşüncenin ve bilimin antropomorfist bir yapıda olduğunun en büyük delillerinden biri;

³⁶³ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 25.

³⁶⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 70.

³⁶⁵ Schuon, *İslam’ı Anlamak*, s. 43.

³⁶⁶ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 70.

³⁶⁷ Meriç, *Bu Ülke*, s. 180.

³⁶⁸ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 109; *Makaleler I*, s. 72, 73.

Descartes'ın ünlü “Düşünüyorum o halde varım” sözünde gizlidir. Descartes böyle diyerek, insan benliğini her şeyin kıstası olarak görmüştür. Geleneksel açıdan her şeyin kökeninde ve her şeyin kıstası ise; İlahi “Ben”dir.³⁶⁹

Modern bilim, modern dünyada Tanrıya yer vermediğinden, Tanrı'nın boşluğunu sahte bir Mutlak Varlık ile doldurmaya kalkmıştır. Bunu da maddileşme, makineleşme ve niceliksel bilginin ön plana çıkartılıp bir anlamda Tanrı'nın yerini almasını sağlayarak, yapmaya çalışmıştır.³⁷⁰ Modern dünya düşüncesinin merkezinde bulunan entellektüel eğilim, “...mutlakın ortadan kaldırılması...” eğilimidir.³⁷¹ Modern düşünce, her şeyin kıstası olarak insan-merkezli bir düşünceyi kabul etmesiyle, değişken bir özelliğe sahip yapıyı kabul etmiş anlamına gelir. Değişken yapı bir şeyin de gelenekte olduğu gibi, değişmez bir sürekliliği olmaz. Bu da sürekli değişen bir yapı olan ve modern düşüncenin en önemli ikinci özelliğini ortaya koyar. O da modern düşüncenin “ilkesizliğidir.” Bu ilkesizlik sosyal, siyasi ve ekonomik alanlar olmak üzere bütün alanlarda kendini gösterir.³⁷²

Batı'da aklın kutsaldan soyutlanması şu genel yargının kabulünün yaygınlaşmasına sebep olmuştur: “İnsanda akıldan daha yüksek ve nesnel dünyada o aklın normal insan duyuları yardımıyla anlayabileceği şeyden daha üstte hiçbir şey yoktur.”³⁷³ Modern insan kendi düşüncesi dışında İlahî ve Kutsal olan bir düşünceyi kabul etmediği için, bu da modern düşüncenin apaçık antropomorfist yapısını gözler önüne sermektedir.³⁷⁴

Modern bilim gerçekliği sadece bu dünyaya hapsedince varlığın üst mertebeleriyle olan dikey bağlantı kopmuş, bu aynı zamanda yatay boyutunda eksik kalmasına ve varlıkla ilgili olan yatay ve dikey boyut dengesinin bozulmasına sebep olmuştur. İşte bu ihmal kozmik gerçekliğin kısır bir şekilde

³⁶⁹ Nasr, *Makaleler I*, s. 74.

³⁷⁰ Schuon, *İslam'ı Anlamak*, s. 46.

³⁷¹ William Stoddart, “Anlamsızın Ardındaki Anlam”, çev. Süleyman Erol Gündüz, *Kutsalın Peşinde*, ed. S. Hüseyin Nasr – Katherine O'brien, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 12, 14.

³⁷² Nasr, *Makaleler I*, s. 74.

³⁷³ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 111.

³⁷⁴ Nasr, *Makaleler I*, s. 74.

anlaşılmasına sebep olmuştur. Bu modern bilimin sınırlılığını ortaya koyması açısından dikkat edilmesi gereken bir husustur.³⁷⁵

Nasr, modern bilimlerin, A. Comte gibi kişilerin ortaya koymuş olduğu pozitivism ortamı içinde hayat bulduğunu söyleyerek; Comte'un üç hal kanunuyla, geleneksel olan Tanrı-İnsan-Doğa anlayışındaki uyumu tamamen tersine çevirmiş olduğunu söyler.³⁷⁶ Nasr, modern bilimin en büyük dayanaklarından biri olan pozitivist perspektifin amacının ne olduğunu şöyle açıklar: “*Aslında bilimin pozitivistik yorumu, baştan aşağıya, bilimi ‘deontolize etme’ çabasından başka bir şey değildir. Bunu da, ontolojik statüyü...büsbütün inkâr ederek yapmaktadır.*”³⁷⁷

Varlığın dikey boyutundan kopuş, modern bilimin indirgemeci bir karaktere bürünmesine ve geleneksel doktrinin tersine çevrilmesine sebep olmuştur. Bu yüzden indirgemecilik, modern insanın “*varlık hiyerarşisinin kozmik tezahür aynasındaki yansımaları*” görmesini engellemektedir.³⁷⁸ Nasr, indirgemeciliğin Tanrı'nın varlığını gizleyerek Tanrı rolünü oynadığını, gerçekte öyle olmadığı halde mutlaklık iddiasında bulunduğunu ve asıl gerçeklik bilimleri olan metafizik ve teolojinin yerini gasp etmiş olduğunu ifade eder.³⁷⁹ Nasr, son birkaç asırda modern bilimde büyük gelişmelerin olduğunu ve bundan dolayı teolojiye yeni sorular yöneltilebildiğini kabul eder. Ancak, bilimin Tanrı ve hakikat hakkında hiçbirşey öğretemeyeceğini ve teolojiye kılavuzluk yapabileceğine inanmadığını belirtir. Bu konuda, metodu Nasr'dan ayrılan ve insanî akla önem veren Hick'in, Nasr'la aynı düşündüğünü belirtmesi ise dikkat edilmesi gereken bir noktadır.³⁸⁰

Modern bilim, dinî, metafiziksel olanı reddetmekle bir anlamda kendini bir yanılısamaya maruz bırakmış ve nisbî olanı Mutlak Gerçeklik zannetmiştir. Nasr, bu konuyla ilgili olarak hâlâ bir çok bilim adamının mikroskop, teleskop ve

³⁷⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 223.

³⁷⁶ Nasr, *age.*, s. 176.

³⁷⁷ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 19.

³⁷⁸ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 227.

³⁷⁹ Nasr, *age.*, s. 228.

³⁸⁰ Aslan, “Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr'la Bir Mülâkat”, s. 188.

bilgisayar vb. teknolojik aletlerle varlığın sırlarını aramak gibi gülünç bir durumda olduklarını ifade eder.³⁸¹ Bazı Gelenekselci yazarlar, modern bilimin takdire şayan bir yanının olmadığını şu sözlerle ifade etmektedirler: “*Böceklerin çetelesini tutan ya da atomları sayan lakin Tanrı’dan bihaber olan, O’nu tanımadığını açıkça ikrar eden ve bunun yanı sıra kendisini mutlak ilim ilan eden bir bilimi takdir etmek için hiçbir sebep bulunmuyor.*”³⁸² Nasr’a göre modern bilimin mikroskop, teleskop vb. aletleri kullanması, ona bu alanda meşruluk kazandıramaz. Çünkü modern bilim bu âletlerle zaten dünyadaki var olan yatay boyutu, normal bir gözün görmesinden biraz daha ayrıntılı görmektedir. Oysa metafiziksel alan olan dikey boyutu görememektedir. Bu da Nasr’a göre modern bilimi noksan kılmakta ve modern bilimin “*tek bir bilme tarzının ve bu bilme tarzına karşılık gelen tek bir gerçekliğin*”in olduğunu gösterir.³⁸³ Nasr’a göre modern bilim, metafiziksel noksanlığı ve manevi alana vâkıf olamaması yüzünden hataları, eksiklikleri ve yanlışlıkları olan ve sonuçta da bir krize sebep olmuş belli bir perspektiften başka bir şey değildir.³⁸⁴

Nasr’a göre modern bilgi; akıl ve vahiyden kopmuş, yakîn olma niteliğini kaybetmiş, şüpheli zihniyetiyle inanca karşı olan bir bilgidir.³⁸⁵ Modern bilim kendi bünyesinde dinî nitelikli ahlaki ilkelere de yer vermediğinden, modern bilimin ortaya çıkardığı kötü sonuçların ahlâki olup olmadığı meselesi günümüzde yeni yeni tartışılmaya başlamıştır.³⁸⁶ Geleneksel bakış açısı, modern bilimin sadece ahlâki yönden eleştirilmesini yeterli bulmamaktadır. Geleneksel açıdan, eleştiri aynı zamanda entellektüel açıdan da yapılmalıdır. Bunu yapabilmek içinse, geleneksel bilimi ve bakış açısını anlamış ve özümsemiş olmak gerekmektedir.³⁸⁷

Ortaçağ Avrupa insanı diğer Doğu ve Uzak Doğulu gelenekler gibi, tabiatın insanın çevresinde kutsal bir nitelik sergilediğinin farkında idi. Ancak

³⁸¹ Nasr, *Makaleler II*, s. 14.

³⁸² Schuon, *Tasavvuf*, s. 124, bkz. 12 nu.lu dipnot.

³⁸³ Nasr, *Makaleler II*, s. 15.

³⁸⁴ Nasr, *Söyleşiler*, s. 15.

³⁸⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 339.

³⁸⁶ Nasr, *Makaleler II*, s. 16.

³⁸⁷ Nasr, *Söyleşiler*, s. 115.

Kopernik Devrimi³⁸⁸ ve Hıristiyan teolojisinin aşırı şekilde Aristolaştırılarak sekülerleşmesiyle ve Descartes'ın felsefede Kartezyen Devrimini³⁸⁹ gerçekleştirmesiyle, din, tüm alanlardan ve felsefeden kovulmuş ve böylece modern bilimin temelleri atılmıştır. Hatta Nasr, o dönemin önde gelen üç şahsiyetinden (Galileo, Kepler, Newton)³⁹⁰ biri olan Galileo'nun teolojik olarak bir isyânkar olduğundan bahseder.³⁹¹ Nasr, bu üç kişinin “...artık kutsal olan bir tabiat ile uğraşmak zorunda olmayan bir bilim meydana...” getirdiklerini ve bunda da başarılı olduklarını söyler.³⁹² Ona göre, Batı'da eserleri yıllarca okutulan İbn Sina'nın, dinî kaynaklı unsurları hatırlattığı için melekler bilimi ve kozmolojisi reddedilirken, akılcı felsefesinin ve tıbbi eserlerinin rağbet görmesi, modern Batı'nın bilimde dinî unsura tahammül edemediğinin göstergelerinden biridir.³⁹³

Hümanizm ve ferdiyetçilik, genel olarak dinin, özel olarak ise, ortaçağ Hıristiyan dinî otoritesine muhalefet olarak ortaya çıkmıştır.³⁹⁴ Nasr'a göre ferdiyetçilik, hümanizm sayesinde doğmuştur ve ferdin haklarını Allah'ın haklarından ve bazen de toplumun haklarından üstün gören bir anlayışa sahiptir.³⁹⁵ Rönesans Hümanizmi'yle insan, eşyanın aşkın gerçekliğini unutmuş, tamamen akılcı, bireyci ve öznelciliğe dayalı profan bir varlık olarak yeniden tanımlanmıştır.³⁹⁶ Rönesans Hümanizmi'nin en ayırt edici özelliği, inançla ve kutsalla bir bağlılık içinde olan insanı, bu özellikten kopuk ve tamamen dünyevi

³⁸⁸ Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 66; *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 139. Ayrıca Nasr, geleneksel insanın kozmostaki rolü ve merkezi konumunun Kopernikçilik sebebiyle değişerek, Kopernikçiliğin Prometeyen insan tipinin doğuşuna büyük katkısı olduğunu belirtir. Bkz. Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 346, 26 nu.lu dipnot.

³⁸⁹ René Descartes'ın Latince adının Renatius Cartesius olması nedeniyle “Kartezyenizm” ya da “Kartezyen Felsefe” diye de bilinen, en genel anlamda Descartes'ın felsefe ve bilim alanında ortaya koyduğu çığır açıcı düşünceler... Geniş bilgi için bkz. Abdülbâki Güçlü – Erkan Uzun – Serkan Uzun – Ümit Hüsrev Yolsal, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002, s. 361.

³⁹⁰ Bu bilim adamlarının Bilimsel Devrimle, geleneksel kozmos anlayışında sebep oldukları değişim için, bkz. Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 142-150.

³⁹¹ Nasr, *Makaleler I*, s. 40.

³⁹² Nasr, *age.*, s. 41, 106.

³⁹³ Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s.66-67.

³⁹⁴ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 190.

³⁹⁵ Nasr, *age.*, s. 276.

³⁹⁶ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 174.

olarak görmesidir.³⁹⁷ Modern bilimin nezdinde insan aklı, Tanrı düzeyine çıkarılmıştır.³⁹⁸ Pek çok şeyin, özellikle de tabiatın tahribinde büyük rol oynayan seküler hümanizm, insanı mutlaklaştırmış, insan dışında her şeyi gözden çıkarmıştır. Gözden çıkarılanların ilki Tanrı düşüncesi olmuştur. Daha sonra seküler hümanizm sayesinde insan öte dünya düşüncesini kaybetmiş, tek ve vazgeçilmez yaşam yeri olarak dünyevi hayatı kabul etmiş ve kendini niceliksel âleme hapsetmiştir.³⁹⁹ Hümanizmin pek çok çeşidinin olduğu ve bunların da, farklı yorumlara ve anlayışlara sahip olduğu bir gerçektir. Ancak Nasr'ın muhalif olduğu hümanizm, kutsalı yok ederek varlık hiyerarşisine karşı çıkıp, insanı salt bir güç ve merkez olarak kabul eden ve Prometeyen insan tipinin doğmasına sebep ve modern dünyanın her şeyinin kökeninde olan Rönesans hümanizmidir.⁴⁰⁰

Dinin, Dünyanın Merkezi olduğu şeklindeki anlayışın modern dünyada ortadan kalkmasıyla; (bu boşluğu kasıtlı ya da kasıtsız olarak) ruhu, ilahî olan kutsaldan ayırmaya çalışan, kutsalı geçersiz kılmak isteyen modern düşünce merkezli psikoloji doldurmaya çalışmaktadır.⁴⁰¹

Nasr'a göre, dinî ve manevi gerçeklikler modern dünyanın psiko-analiz tekniğiyle, psikolojik birer fenomen olarak algılanmış ve din adamının ya da rahibin yerini, modern bilim adamı ve psiko-analiz tekniği almıştır.⁴⁰² Hatta bunun devamında, geleneğin kabul ettiği ruh-nefs ayrımı; Jung sayesinde modern dünyada ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır.⁴⁰³ Nasr, modern psikanalizin; geleneksel psikolojinin ve psikoterapinin gülünç bir taklidi olduğunu; son yıllarda Freud ve Jung'dan bir uzaklaşma eğilimi doğduğunu ileri sürmektedir.⁴⁰⁴

Nasr, modern davranışçılığı da, Hindu karma öğretisinin özünü ve batınî boyutunu anlamadan, indirgemeci bir tavırla, sadece yüzeysel ve zahiri kısmının

³⁹⁷ Nasr, *age.*, s. 173.

³⁹⁸ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 181.

³⁹⁹ Nasr, *Makaleler I*, s. 60.

⁴⁰⁰ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 168.

⁴⁰¹ Whitall N. Perry, "Ruhun Burçlar Kuşağı", çev. Süleyman Erol Gündüz, *Kutsalın Peşinde*, ed. S. Hüseyin Nasr – Katherine O'brien, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 75.

⁴⁰² Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 239.

⁴⁰³ Nasr, *age.*, s. 239-240.

⁴⁰⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 135.

taklit edildiği bir parodi olarak görür.⁴⁰⁵ Son zamanlarda dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi ülkemizde de Doğu'ya ait, yoga, fengshui, medıtasyon vs. geleneklerin bazı uygulamalarının yapıldığı pek çok mekân ortaya çıkmıştır. Kişilerin ehil olup olmadığına bakılmaksızın, bir moda halini almış bu mekânlardaki uygulamalar, o geleneğin sadece zâhiri yönünün taklidinden ibaret olup, Nasr'ın ifade ettiği komikliği⁴⁰⁶ sergilemektedir. Çünkü kişinin ait olduğu geleneğin teknikleri, uygulamasını yaptığı gelenek teknikleriyle farklılık arz eder. Önceki bölümlerde bahsetmiş olduğumuz özellik hatırlanırsa; gelenekler aynı kökten gelir ve aynı gerçeklik peşindedirler ancak teknikleri farklıdır. Ayrıca bu uygulamalara katılan insanlar, yaptıklarının, o geleneğin dinî bir yanını oluşturduğunun farkında değildirler. Bu mekânlarda kurs verenlerin adının uzman olup olmaması önemli değildir, çünkü dinden ayrı olması düşünülemeyen bir gelenek bir kaç saat ya da yıllık kurslarla elde edilen salt bir bilim ya da öğreti değildir. Bu, dünyanın birçok yerinde olduğu gibi ülkemizde de kutsalı kaybetmiş olan bunalımlı insanın bir arayış çabasıdır. Böyle bir uygulama içinde olan insanların içinde buldukları tehlikeyi Nasr şöyle ifade eder: “*Gelenek koruması olmaksızın geleneksel tekniklerin uygulanması çok tehlikelidir.*”⁴⁰⁷ Nasr, şu ifadelerle böyle durumdaki insanların aslında neyi aradıklarını özetlemekte ve başka bir açıdan da modern fenomenolojik yaklaşıma olan muhalefetini dile getirmektedir:

*“İnsan bir dinin akide yönünü ancak onu talim etmek, iç manasını kavramak yoluyla aşabilir; biçimlerin ötesine ancak öyle geçebilir. Akideleri tatbikata koymayan birisi onun ötesine geçmeyi asla ümit edemez. Ancak altına düşer ve bu düşüşü de biçimleri aşmak diye tefsir eder.”*⁴⁰⁸

Modern bilim deneycilik, akılcılık (*rationalism*) vb. akımların rehberliğinde gerçekliğin ancak bir ve dünyevi yönünü yani yatay boyutunu görebilmektedir. Gerçekliği tüm boyutlarıyla görebilmek ancak kutsal bilim

⁴⁰⁵ Nasr, *age.*, s. 210.

⁴⁰⁶ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkması*, s. 107.

⁴⁰⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 136.

⁴⁰⁸ Nasr, *Batı Felsefeleri ve İslam*, s. 45.

sayesinde olur. Çünkü kutsal bilim metafizik ilkeleri kullanarak fenomenler ötesini anlayabilmektedir. Hatta Nasr, bu konuda “sembolizm”in de bu kutsal bilimler arasında sayılması gereken önemli bir bilim olduğuna vurgu yaparak dikkat çeker.⁴⁰⁹ Modern bilimsel perspektifte, sembolik bakış açısı ve sembolleri anlama duygusu kaybolduğundan, modern insan melekler, şeytanlar vb. maddi olmayan kavramları algılayamamakta ve bunları öznel ve psikolojik perspektifle açıklamaya çalışarak bir indirgemeye gitmektedir. Bu da modern insanın, sadece maddi olan alanı anlamasına ve maddi olmayan alan hakkında cahil kalmasına sebep olmaktadır.⁴¹⁰

Nasr, ruhî ve manevi alandan yoksun modern bilimin, insan ruhu hakkında bilgili olduğu iddiasını kabul etmez. Çünkü maneviyattan ve ruhtan haberi olmayan bir bilim, bu konuyla ilgili söz söyleyemez. Nasr’a göre böyle noksanlıklarla dolu bir bilim, bilgisizlikten daha tehlikelidir. Nasr, bu durumdaki modern bilimi, bilgi ve hikmet maskesi takmış, bir bilim olarak görür.⁴¹¹ Bu konuda takip edilecek yolu, insan ruhunu ancak Allah’ın tedavi edebileceğini, bunu da geleneksel tekniklerin uygulanarak yapılabileceğini söylemektedir.⁴¹² Nasr, bu konuda yapılması gereken şeyin de “...Batıda egemen olan bu agnostik ve ateist psikanaliz tipinin istibdâdının kırılması, kutsal bilgiyle birleşik nefsin geleneksel bilimlerinin çalışılması...” olduğunun altını çizer.⁴¹³

Modern bilim, tüm kutsal metinlerde, tanımlanan geleneksel zaman ve geleneksel devir anlayışlarını inkâr ederek ya da yok sayarak uhreviyatla ilgili zaman ve devir algısını ortadan kaldırmıştır. Bu durum insanın bir bakıma otokontrolünü sağlayan, “nihâi son” görüşünün ortadan kalkmasına sebep olmuştur. Aynı zamanda da yeryüzünde ânı yaşayan ve saldırgan, tahripkâr bir insanın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu durum sadece insanın tahribinin değil, modern bilimin de yüzeysel kalmasının sebebidir. “Geleneksel devirlerin inkârı bilimselciliğin etkisi altındaki zihinlerde yaratılışın ihtişamını ve kadim insanın

⁴⁰⁹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 9; *İnsan ve Tabiat*, s. 24.

⁴¹⁰ Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 66.

⁴¹¹ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkması*, s. 28.

⁴¹² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 135-136.

⁴¹³ Nasr, *age.*, s. 136.

fedakârlığının anlamını da tahrip etti. Bu bilimin semâvât ve arzda egemen bulunan şaşırtıcı âhenge nüfuz edememesinin sebebi budur.”⁴¹⁴

Hıristiyanlığın, Âdem’in cennetten düşüşü ile başlattığı ve İsa’nın ikinci gelişiyle son bulacağına inandığı tarihsel zaman anlayışının sekülerleşmesiyle, modern dünyanın doğrusal ve niceliksel zaman anlayışı ortaya çıkmıştır.⁴¹⁵ Modern dünya tarihsel zaman akışını, gelenekselde olduğu gibi yukarıya yani kutsala doğru değil, aşağıya; yani profan ve dünyevi olana meyil etme şeklinde anlamıştır.⁴¹⁶ Modern dünyanın doğrusal zaman algısı ve tarihsel süreci kutsaldan arındırması transandantal hakikatın reddedilmesine sebep olmuştur.⁴¹⁷ Modern dünyanın bu ihmalinin sonuçlarından biri olarak “*canlandırıcı ilke*” yani yaratıcı güç inkâr edilmiş ve bütün hayatın sebebi, moleküler hareketin tesadüfü olarak algılanmıştır.⁴¹⁸

Nasr, modern dünyadaki tarihi sürecin bu şekilde sekülerleştirilmesinin sebebinin yalnızca zaman ve ebediyetle ilgili metafizik öğretilerin, bilginin ve dünyanın desakralizasyonundan kaynaklanmadığını, buna, Hıristiyanlığın öğretilerinin de en büyük etkisi olduğunu ve diğer geleneklerde böyle bir şeyin olmadığını belirtmektedir. Özellikle mesiyânîlizmin sebep olduğu zaman algısıyla modern insan maddi ilerleme yoluyla ebediyeti elde edebileceğini sandı. Ebediyet yerine geçici zevkleri, duyguları ve içinde bulunduğu ânı yaşamayı tercih etti.⁴¹⁹ Bu yüzden Nasr; modern düşünceyi, tarihi süreçte bir anomâli olarak görmektedir.⁴²⁰

Nasr, modern dönemde mantık, matematik, fizik vb. pozitif dalların âdeta dine karşı birer araç olarak kullanılmasının altında yatan sebebin, bu dalların kutsalla olan ilişkisinin kesilmesine, bilginin desakralizasyonuna bağlar. İlişkinin kesilmesi ve bilginin desakralizasyonunun altında yatan en temel sebep ise,

⁴¹⁴ Nasr, *age.*, s. 226.

⁴¹⁵ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 49, 203.

⁴¹⁶ Nasr, *age.*, s. 198.

⁴¹⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 245; Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri* s, 60.

⁴¹⁸ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 223.

⁴¹⁹ Nasr, *age.*, s. 248.

⁴²⁰ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 102.

hikemî perspektifin kaybolmasıdır.⁴²¹ Nasr, dindışı bir bilim meydana getirilmesinde ve geleneksel insan anlayışının unutulmasındaki ana sebebi de, yine hikemî perspektifin unutulmuş olmasına veya ihmal edilmiş olmasına bağlar.⁴²²

Ayrıca Nasr'a göre, geleneksel bilimlerin ve kozmolojilerin anlaşılmasını engelleyen en büyük unsur evrimdir⁴²³ ve modern dünyada kutsal ve dinî olanın yerine konulmak istenmiştir. Din olarak kabul gören evrim, yaratma gücünü ve sıfatını Tanrı'dan alıp tarihi sürece tevdi etmeye kalkmıştır.⁴²⁴ Evrim teorisi öyle moda bir hâl almış ve etkisini öyle çok alanda göstermiştir ki, bu teoriyi desteklemek için kutsal metinlerden alıntı yoluna bile gidilmiş ve kutsal çarpıtılmıştır.⁴²⁵ Evrim teorisiyle, din ile bilimin ayrılması kolaylaştırılmış; “...insanın mucizenin dini anlamının farkında bile olmadan mucizelerini araştırdığı bir dünya yaratmada büyük etkisi olmuştur” ve bu teori, biyolojiden diğer tüm bilimlere ve bilim dışı sahalara çok hızlı yayılmış ve rağbet görmüştür.⁴²⁶

Nasr evrimin, İlahî Hikmet'in son izlerini de tabiattan sildiğine, bütün mutlaklığı ve gerçekliği zamanın akışına ve sürecine bırakarak, tüm formların arketipsel önemini ortadan kaldırdığını düşünmektedir.⁴²⁷ Evrim, geleneğin sahip olduğu dikey varlık hiyerarşisini ortadan kaldırarak, varlığı yatay ve zamansal olan tek boyuta indirgeme çabası gütmüştür.⁴²⁸

Nasr, evrimle ilgili eğilimin son zamanlarda iyice zayıflamış olduğunu bilen ve evrimden daha tehlikeli olan bir çabadan bahseder. Bu da Teilhard'ın bilimle dini sentezleme ve evrime Hıristiyanlık anlamı kazandırma mahiyetinde olan çabasıdır.⁴²⁹ Nasr, Teilhard'ın “Önce madde vardı ruh haline gelen...

⁴²¹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 16.

⁴²² Nasr, *age.*, s. 16.

⁴²³ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 136.

⁴²⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 25; *İslam ve Bilim*, s. 71.

⁴²⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 252.

⁴²⁶ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 255; *Makaleler I*, s. 80.

⁴²⁷ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 153.

⁴²⁸ Nasr, *age.*, s. 154.

⁴²⁹ Nasr, *age.*, s. 155.

*Böylece daha çok ruh için daha çok madde gerekti” sözlerini delil göstererek, bunun bilim-din sentezi değil, apaçık bir putperestlik olduğunu söyler.*⁴³⁰

Nasr, eğer evrimcilik reddedilirse modern dünyanın, üzerine düzenini oturttuğu bütün yapının çökeceğini⁴³¹, bunun sonucunda da modern insanın kendisiyle ilgili dinî Hakikat’i göreceğini iddia etmektedir. Modern dünyanın evrimcilerinin bu gerçeği gördükleri için, dine ve dinî nitelikteki her şeye karşı olmalarının ve evrimciliğe karşı çıkanları gerici olarak yaftalamalarının sebebinin de bundan kaynaklandığını belirtmektedir.⁴³² R. Coomaraswamy, herhangi bir şekilde evrimciliği kabul etmenin ya da onun öngördüğü hudutlar içinde düşünmenin, insanı tamamıyla modernist yaptığını ya da o insanın modernist olduğunu belirtmektedir.⁴³³

Nasr’a göre, modern insan bilgiyi, insanı dünyevi ve uhrevi kurtuluş için bir araç olarak değil, kendi ihtirasları için, tabiata hükmetme aracı olarak görmekteydi.⁴³⁴ Modern insan, modern bilimin uygulamalarıyla, dünyadaki tüm sorunların giderilebileceği gibi büyük bir yanılğı içinde olmuştur.⁴³⁵ Bu doğrultuda teknoloji, modern bilimin hizmetçisi olmuştur.⁴³⁶ Makineleşmeyi doğuran modern bilim; öyle bir saygınlıktan yararlanmaktadır ki, ehliyeti olmadığı alanlarda at koşturmakta ve bu alanlarda bile ona hak verilmektedir. Tüm objektif düşüncenin hâkimiyetinin kendisinde olduğu gururuna kapılmakta⁴³⁷ ve din cephesine ise, subjektiflik yaftasını yapıştırmaktadır.⁴³⁸ Modern bilim ve onun teknolojisinin belli bir dönem başarılı ve baskın olması; ortaçağ döneminde

⁴³⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 259.

⁴³¹ Nasr, *Makaleler II*, s. 17.

⁴³² Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 256.

⁴³³ Rama Coomaraswamy, “Modern ve Geleneksel İnsan Arasındaki Çatışmaların Temel Doğası ya da Bilim ve İnanç Arasında Var Olduğu Söylenen İhtilaf”, s. 142.

⁴³⁴ Nasr, *Makaleler I*, s. 44.

⁴³⁵ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 104.

⁴³⁶ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 220.

⁴³⁷ Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, s. 171.

⁴³⁸ Burckhardt, “Önsöz”, Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 8.

dinin prestiji sayesinde din adamlarına olan güvenin, artık bilim adamlarına yönelmesi gibi bir sonuç ortaya çıkarmıştır.⁴³⁹

Modern dünyada bilim ve teknolojinin kıstasını insanın belirlemesi gerekirken, âdeta putlaştırılan bilim ve teknoloji, insanın değerlerini belirler olmuştur.⁴⁴⁰ Nitekim bu yönde, pek çok bilim kurgu sinema ve romanın, insanın ürettiği makinelerin insanlığı ele geçirmesine dair temalar taşıdığını görüyoruz. Bu tür sanatsal çalışmalar, bir bakıma modern insana neleri kaybettiğini ve kaybedeceğini hatırlatma işlevini yerine getirmektedir.

Modern Batı, modern bilimle medeniyeti bir tutma eğilimindedir ve bu yüzden manevi ve metafizik temelli geleneksel medeniyetleri yok saymaktadır.⁴⁴¹ Modern dünya özellikle Avrupa, riyazî düşüncenin yani kesin bilgi ve düşüncenin kendi inhisarında olduğunu düşünmekte ve Doğu düşüncesini, “aşağı yukarı” bir düşünce ve Doğuluları da, “...kafası alacakaranlıktan hoşlanan...” kişiler olarak, görmektedir.⁴⁴² Modern bilim sayesinde çok büyük prestije sahip olan modern Batı, zamanla kendi dışında başka bir medeniyetin bilim ortaya çıkaramayacağı düşüncesine kapılmış, kendi bilim ve medeniyeti gibi olmayan medeniyetleri yok saymış ya da gerici yaftasıyla tarih dışına itmeye çalışmıştır. Modern Batının bu düşüncesi, son yüzyıllardaki psikolojik, sosyolojik ve çevresel vb. felaketlerin gün yüzüne çıkmasına kadar rağbet görmüştür. Son zamanlardaki felaketler ve yeni hastalıklar, Batı'nın bilimi ve bu düşüncesi üzerinde insanların etraflıca düşünmelerine sebep olmuştur.⁴⁴³

Modern dünyada bilim tarihçileri, tek geçerli bilimin modern bilim olduğuna inanmışlardır. Geleneksel olan ve manevi nitelikli bilimleri, modern bilimin eksik nitelikte olan öncülleri ya da modern bilimin gelişmesine mâni olan bilimler olarak görmüşlerdir.⁴⁴⁴ Modern bilim Batı'da, dinî ve geleneksel

⁴³⁹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 107.

⁴⁴⁰ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 13.

⁴⁴¹ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 145

⁴⁴² Meriç, *Mağaradakiler*, İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s. 142.

⁴⁴³ Nasr, *Makaleler I*, s. 107.

⁴⁴⁴ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 47.

felsefeyi yıktığı gibi, Doğulu geleneksel bilimlerin, birer sahte bilim ya da bilim değil de batıl inanç olarak görülmesine ve anlaşılmasına sebep olmuştur.⁴⁴⁵

Nasr, bütün bilimlerin belli bir dünya görüşüne, temele, felsefeye dayanması sebebini göstererek, Mutlak Bilim ifadesini kabul etmemekte ve modern bilimin kendini tek otorite olarak görmesinin yanlış olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴⁶ Modern bilim dünyası, eleştirici aklı kullanmakla övünmekte ancak bu eleştirici aklı, kendi kendini eleştirmede kullanmamakta ya da kullanmaya yanaşmamaktadır.⁴⁴⁷ Burckhardt, bu tekelci ve kendini beğenmiş zihniyeti sebebiyle modern bilimin çirkin olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴⁸ Nasr'a göre modern bilim, bilgili olmak için varlığın kökeniyle veya yaratılışla ilgili hiçbir soru sorulmamasını bir ön şart olarak koymuştur. Bu nedenle de Nasr için, modern bilim ambargocu veya tekelci bir anlayışa sahiptir.⁴⁴⁹ Nasr için tüm gerçeklik alanlarını kendi alanına ve dünyaya indirgeyen modern bilim, dünyanın sekülerleşmesine ve agnostizmin yaygınlaşmasına yardımcı olmaktan başka bir şey yapmamıştır.⁴⁵⁰ Ona göre bilim, her ne kadar meşru olsa da, bütüncüllüğünü sağlayacak manevi ve kutsal alandan kopması, bu alanla birlikte tabiatı da tahrip etmesi, bilimi gayri meşru bir hale dönüştürmüştür.⁴⁵¹

Her ikisi de kutsallık kavramlarını kaybetmeleri açısından, modern bilimle modern insan birbirlerinin özelliklerini tam bir benzerlik içinde taşırlar.⁴⁵² Modern dünya, kutsal olanı bilimle yan yana ve birbirleriyle bir ilişki içinde görmek istememektedir.⁴⁵³ Kutsallığı ve Mutlak Gerçekliği temsil eden gökyüzüne başkaldıran modern insan, kalbî aklın ışığına değil de, aklının ve duyularının gücüne dayanan bir bilim meydana getirmiştir.⁴⁵⁴ Modern insan, kendi semavî

⁴⁴⁵ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 129-130.

⁴⁴⁶ Nasr, *Söyleşiler*, s. 111.

⁴⁴⁷ Nasr, *Batı Felsefeleri ve İslam*, s. 6.

⁴⁴⁸ Burckhardt, *Aklın Aynası*, s. 20.

⁴⁴⁹ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 16.

⁴⁵⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 229.

⁴⁵¹ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 8.

⁴⁵² Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 134.

⁴⁵³ Nasr, *age.*, s. 7.

⁴⁵⁴ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 18.

kökenindeki (göksel arketipindeki) değişmez yapısını unutarak, dünyevi ve beşeri olma yolunda çaba harcamıştır. Metafizik ve dine başkaldırısı da, onun dünyevi ve değişken olan seküler bir bilim yaratmasına sebep olmuştur.⁴⁵⁵

Nasr, modern bilimin sebep olduğu tüm insani, çevresel, ruhsal vb. sorunlar yüzünden, modern bilimin bir paradigma değişimine muhtaç olduğunu kabullenmesi gerektiğini söyler. Ona göre bu değişim, geleneksel bir paradigmaya dönüş olmalıdır.⁴⁵⁶ Çünkü Nasr, modern bilimin kendinde eksik olan bir şeylerin arayışı içinde olduğunu düşünmektedir: “*Onsekizinci yüzyılda neredeyse tamamıyla `bilimsel` ve akılcı hale... gelen disiplinler, sanıldığından daha da yoğun bir biçimde gelenek ve bâtinî bilgi arayışı içinde olmuştur.*”⁴⁵⁷ Schuon da modern bilimin temel eksikliğini, “*Her halükarda modern bilimin kusuru esas itibariyle onun evrensel nedensellik prensibini görmezden gelmesinde yatmaktadır.*”⁴⁵⁸ şeklinde ifade etmektedir.

C. Geleneksel ve Modern Bilim Anlayışının Karşılaştırılması

Bilimlerin felsefeden, felsefenin de dinden koparılması, modern insana maddi alanla ilgili pek çok şey öğretmiş, ancak Mutlak Gerçeklik alanında ise cahil kalmasına sebep olmuştur. Bu durum, modern dünyaya zarar verdiği gibi, geleneksel dünyayı da bozulma tehlikesiyle yüz yüze bırakmıştır.⁴⁵⁹ Nasr, günümüzdeki insan yaşamının bütünlüğünün bozulup dengesizleşmesini de, kutsal bilimin bu şekilde bölünmesine, bunun da insan yaşamına etki etmesine bağlar.⁴⁶⁰ Bilimsel devrimle çok büyük bir itibar gören fiziksel bilimler, sadece felsefe alanını değil, sosyal alandan edebî alana kadar pek çok alanı etkilemiş ve tüm alanlarda pozitivistimin ortaya çıkıp etkili olmasını sağlamıştır.⁴⁶¹ Batıdaki bilim ve ahlâk ayırımının en büyük sebebi de bu meseledir.⁴⁶²

⁴⁵⁵ Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, s. 99.

⁴⁵⁶ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 279.

⁴⁵⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 105.

⁴⁵⁸ Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 67.

⁴⁵⁹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 114.

⁴⁶⁰ Nasr, *age.*, s. 115.

⁴⁶¹ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 160.

⁴⁶² Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 116.

Geleneksel dünyada üç çeşit bilme tarzı varken, modern dünya bu üç çeşit bilme tarzının sadece ikisini, felsefe ve teolojiyi tanımaktadır. Ancak Nasr, modern dünyada sadece gelenekten kopmuş Hıristiyanlığın değil, aynı zamanda modernizmden etkilenen Musevilik ve İslamiyet gibi geleneklerin de üç çeşit bilme tarzının sadece ikisini kullanabildiğinin altını çizer.⁴⁶³

Aslında hem geleneksel hem de modern bilimin her ikisi de inanca dayanmaktadır. Geleneksel bilim, değişmez bir nitelikte İlahî Düzen kaynaklı dinî inanca dayanırken; modern bilim, insan üstü gerçekliği inkâr eden, manevi öğretilere yer vermeyen, beşeri felsefelere inanmaktadır.⁴⁶⁴ Modern bilimin “görme”siyle, geleneksel bilimin “inanma”sı arasındaki nüâns şu şekilde izah edilebilir:

“Tüm geleneksel manevi doktrinlere göre, gördüğümüz şey bizim bilinç ve bilgi tarzımıza ve bilinç tarzımız da bizim varlık tarzımıza dayanır. Dolayısıyla burada bizim varlık ve bilincimizi dönüştüren manevi disiplinin önemi ortaya çıkmaktadır. Eğer görmenin anlamını fiziksel gözün gördüğünün ötesine taşırsak görmek inanmaktır.”⁴⁶⁵

Burada asıl göz önünde bulundurulması gereken, inanılan kaynakların, hakikati ne derece Mutlak olarak, ne derece de Nisbî olarak temsil ettiği meselesidir. Nasr, modern düşüncenin temelini, değişken ve zayıf olan insan kaynağına dayanması sebebiyle, bu düşüncenin görüldüğü kadar kuvvetli olmadığına inanır.⁴⁶⁶ Modern uygarlığın tek üstünlüğü pratik alanda olmuştur. Bu üstünlükte, modern olanın maddeci, saldırgan bir şekle dönüşmesine sebep olmuştur.⁴⁶⁷ Ona göre, Doğu geleneksel bilimleri ile Batı modern bilimleri arasında dayandıkları temeller ve düşünce yapıları açısından bir kaynaşmanın

⁴⁶³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 95.

⁴⁶⁴ Nasr, *Makaleler II*, s. 15.

⁴⁶⁵ Nasr, *age.*, s. 16.

⁴⁶⁶ Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, s. 23.

⁴⁶⁷ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 48.

olması ihtimal dâhilinde değildir. Bu kaynaşma, ancak modern bilimin kendini yegâne gerçeklik olarak görme yanlışlığından dönmesiyle mümkündür.⁴⁶⁸

Nasr, geleneksel bilim ile modern bilimin biraz daha net anlaşılabilmesi maksadıyla geleneksel bilim için “kutsal bilim”, modern bilim içinse “dünyevi bilim”, ifadelerinin kullanılabileceğini söylemektedir.⁴⁶⁹ Geleneksel bilimlerde kutsal daima merkezde iken, dünyevi olan daima kenardadır. Modern bilimde ise, dünyevi olan daima merkezdeyken, kutsal olan daima kenardadır. Elbette her ikisinde de kutsallık ve dünyevilik boyutu vardır, ancak bulunma dereceleri farklıdır: “*Geleneksel bilimler öz itibarıyla kutsal ve ârizi olarak dünyevi iken, modern bilim öz olarak dünyevi ve sadece ârizi olarak kutsal vasfından haberdardır; hatta bu nadir durumlarda bile kutsalı kutsal olarak kabul edememektedir.*”⁴⁷⁰ Modern bilim, varlık ya da eşya hakkında bir açıklama yapacağı zaman; aşağıdan yukarıya, yani maddeden, biçimden öze doğru bir açıklamayı tercih etmektedir. Oysa ki, geleneksel bilim, yukarıdan aşağıya doğru, yani özden biçime doğru olan bir ilkeyi benimsemiş durumdadır. Durum böyle olunca da, geleneksel açıdan modern bilim, her türlü değerden ve ilkedен yoksun bir hâl almaktadır.⁴⁷¹

Geleneksel bilimler, Allah’ın her yerde var olduğu temel düşüncesini ele alarak ve tüm varlıklardaki birliği ortaya koyma çabası içerisinde bir hareket tarzına ve düşünce yapısına sahiptir. Modern bilimler ise; Allah’ın var olduğunu göz ardı ederek, var olsa bile bilimlerle bir ilgisinin olmadığı düşüncesini temel almış ve varlıklardaki birliği değil, parçalama yolunu arayarak şüphe temelli bir çokluğa doğru hareket etmiştir.⁴⁷² Nasr’a göre, modern bilimin sebep olduğu pek çok güncel problemin çözümü, Doğu biliminin sunduğu eşyanın birliği ve birbirleriyle olan içsel ilişkisi sayesinde çözülebilecektir.⁴⁷³

⁴⁶⁸ Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, s. 173.

⁴⁶⁹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 133.

⁴⁷⁰ Nasr, *age.*, s. 134.

⁴⁷¹ Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, s. 33.

⁴⁷² Nasr, *İslam’da Düşünce ve Hayat*, s. 22, 217.

⁴⁷³ Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, s. 173.

Geleneğin modern bilimde karşı çıktığı şey, modern bilimin pek çok konuda çok ayrıntılı bilgilere sahip olması değil, modern bilimin “*Tanrı’ya ilişkin bir şey bilmiyor*” olmasıdır.⁴⁷⁴ Modern bilim, bütün her şeyi yaratan ve sürekli olarak dünyaya müdahale eden bir Tanrı anlayışına tahammül edememektedir.⁴⁷⁵ Modern bilim; ruhi ve kutsal olan dünyanın alanına müdahale ettiği ve kendi sınırları ve alanında kalmadığı için, bilimle din arasında biteviye bir sürtüşme yaşanmasına sebep olmaktadır.⁴⁷⁶

Geleneksel bilimler doğadaki sembolleri anlayarak ve bu sembolleri kullanarak aşkın gerçekliği hedefleyen ve niteliksel bir yapıya sahip olan bilimlerdir. Modern bilimler ise, farkına vardığı olguların aşkın bir yönünün varlığını hesaba katmayan ve niceliksel bir yapıya sahip olan bilimlerdir.⁴⁷⁷ Modern bilim, sayılamayan ve sayılara dökülemeyen her şeyi bilim dışı kabul etme eğilimindedir.⁴⁷⁸ Geleneksel açıdan ise, sayılara ve niceliğe dayanan tek bilim, salt matematiktir.⁴⁷⁹

Geleneksel ya da kutsal bilginin aksine, modern bilginin naklinde veya öğretilmesinde, onu alacak kişinin ahlâki nitelikleri göz önünde bulundurulmaz. Modern bilim ve bilgi her türlü durumda geleneksel olanın zıttı özellik gösterme eğilimindedir.⁴⁸⁰ Nasr, eğer günümüzde geleneksel bilgiler olsaydı; modern bilim adamlarını, ruhani âlem ve varlığın yüksek mertebeleri hakkında hiçbir şey bilmeyen, sadece fiziki bilgileri olan cahiller olarak nitelendireceklerini düşünmektedir.⁴⁸¹

Modern bilim özellikle tabiatı incelerken tek bir metodun ve geçerli yolun olduğunu kabul ederek bu yolun dışındaki incelemeleri yadsımaktadır. Modern anlamda paradigma diyebileceğimiz bu yolun dışında, geleneksel açıdan gözlem,

⁴⁷⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 221.

⁴⁷⁵ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 250.

⁴⁷⁶ Nasr, *Söyleşiler*, s. 134.

⁴⁷⁷ Nasr, *İslam’da Düşünce ve Hayat*, s. 118.

⁴⁷⁸ Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, s. 95.

⁴⁷⁹ Guénon, *age.*, s. 97.

⁴⁸⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 328.

⁴⁸¹ Nasr, *İslam ve Bilim*, s. 235.

deney, tefekkür, akıl yürütme, kutsal kitaplar ve eski kaynaklar da başka yollar olarak kabul edilmektedir.⁴⁸²

Geleneksel teknoloji daima, doğal enerji ve eşyanın yeniden kullanılmasını öngören bir tarzda işleyiş gösterirken, modern teknoloji, yenisi üretildikten sonra eskisinin hurdaya ayrıldığı bir mantıkla işlemiştir.⁴⁸³ Modern Batı toplumu, modern bilimin ve teknolojinin doğurduğu felaketleri önlemek için yeni teknolojiler ve çareler aramanın peşindeyken, bir taklit anlayışı içinde olan Doğu toplumları, şehirleşme, ulaşım, sanayileşme vb. alanlarda Batı'nın kaçıdığı yangının içine doğru gitmede hâlâ birbirleriyle yarış içerisindeyler.⁴⁸⁴

Geleneksel medeniyetlerin, özellikle de Müslümanların, modern dünyanın sunduklarını kendi geleneklerinin kıstasında değerlendirip yanlış olanları reddedememelerinin en büyük sebebi; modern medeniyetlerin askeri, ekonomik, teknolojik ve bilimsel alanda, geleneksel olandan üstün olmalarıdır. Bunu takiben de, geleneksel medeniyetler, modern medeniyetlerin her yaptığını doğru zannetmiş ve bu durum karşısında aşağılık kompleksi duymuşlardır.⁴⁸⁵

Nasr'a göre, günümüz modern dünyasının içinde bulunduğu pek çok problemin nedeni olan modern bilim ve insan algısının, manevi ve kutsal bir karakterle yeniden inşa edilmesi gerekmektedir.⁴⁸⁶ Ona göre; modern bilime en büyük yardımı yapacak, modern bilimin tüm varlığı, olduğu gibi görüldüğü asıl mahiyetinde görmesini sağlayacak ve insanlığın sürüklendiği bu felaketi durduracak tek etken, geleneksel bilim ve geleneksel anlayıştır.⁴⁸⁷ Günümüz dünyasında ortaya çıkan problemler, modern bilimin paradigmalarının sonunun geldiğini ve bilimsel devrim rüyasının sona yaklaştığını göstermektedir.⁴⁸⁸ Ona göre gerçekliği sadece yatay düzlemde görebilen şu anki modern bilimsel ve

⁴⁸² Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s. 144-145.

⁴⁸³ Nasr, *İslam ve Bilim*, s. 234.

⁴⁸⁴ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 126.

⁴⁸⁵ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 47.

⁴⁸⁶ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, ss. 8-9.

⁴⁸⁷ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 125.

⁴⁸⁸ Nasr, *Söyleşiler*, s. 113.

felsefi paradigma, gerçekliği hem yatay hem de dikey boyutuyla görebilen geleneksel paradigma (manevi geleneksel görüş) ile yer değiştirmelidir.⁴⁸⁹

Onun açısından, modern düşünenin ve modern insan tipinin özellikleri olan insan-merkezci, seküler tabiatlı, ilkesiz ve indirgemeci yapısı nedeniyle modern düşünce ve modern insan; geleneksel olana, özellikle de geleneksel İslam düşüncesi ve insan anlayışına taban tabana zıttır.⁴⁹⁰

⁴⁸⁹ Nasr, *Makaleler II*, s. 19.

⁴⁹⁰ Nasr, *Makaleler I*, s. 79.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GELENEK VE MODERNLİK AÇISINDAN SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN BAZI TOPLUMSAL KURUMLARA BAKIŞI

Siyaset, sosyal hayat, ekonomi, sanat vs. alanlarda geleneğin kendine has ve birbirinden kesin çizgilerle ayrılamayan alanlara sahip olması, gelenekselin, modern ve fundamentalist olandan farklı özelliklerinin¹ bulunması sonucunu doğurmuştur. Örneğin geleneksel sosyal hayat, aile, mahalle, köy vs. birimler birbirinden kopuk değildir. Bunun sebebi, tüm bu alanlarda dinin kendisini belirgin bir şekilde hissettirmesinden ileri gelmektedir.² Nasr, bütün geleneksel toplumlardaki sosyal kurumların dinî bir anlam ve öneme sahip olduğunu belirtir. Mamâfih laisizm sonucu, bu kurumlar ya bu niteliğini tam olarak kaybetmişler ya da bu özelliklerinin ancak bazılarını koruyabilmişlerdir.³

Modern dünya karşısında geleneksel olanın, özellikle de geleneksel İslam'ın içinde bulunduğu durumu, pek çok Batılı ve modernist Müslüman, bir çöküş diye nitelendirmiştir.⁴ Ancak bu çöküş ifadesinin, hangi ölçütle, neye göre yapıldığı, bunu belirleyen kim ya da kimler olduğu gibi sorular, cevaplanmayı beklemektedir. Nasr, modernizm sonucu ortaya çıkan sahte felsefelerin ve ideolojilerin, geleneksel toplumun kurumlarını yozlaştırma ve yok etme tehlikesinin devam ettiğine dikkatleri çeker.⁵ Bu tehdit sadece kurumlarla sınırlı kalmamış, bizzat İslam dininin ve dinlerin kendisini de tehdit etmeye kadar varmıştır.⁶

¹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 19.

² Nasr, *age.*, s. 19.

³ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 187-188.

⁴ Nasr, *age.*, s. 206.

⁵ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 237.

⁶ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 9.

Nasr, kişinin maddi ve manevi hayatının tüm safhalarına, toplumsal yapı ve kurumların en temelini, Batı dillerine “kutsal savaş” olarak çevrilen,⁷ ancak siyasi, askeri, ekonomik ve gündelik hayatı yaşamada gerekli olan bir kavramı⁸ oturtur ki, o da “cihad” kavramıdır. Bu kavram tüm alanlarda genel bir mücadeleyi, genel bir çabayı temsil eder.

Bu çabalardan en önemlisi de, modern dünyada geleneksel ailenin, modernite karşısında gösterdiği var olma çabasıdır. Modernizm karşılaştığı her alanda gelenekselin pek çok niteliğini değiştirmiş ya da bozmuş olmasına karşın, geleneksel aile özel mânâda da geleneksel İslam ailesi, bu yapı ve niteliğini koruyabilmiştir.⁹

I. AİLE

A. Geleneksel Aileye Bakışı

Aile konusuna değinmeden önce, Nasr’ın erkek ve kadın algısının anlaşılması gerekmektedir. Çünkü geleneksel aile algısının altında, onun geleneksel cinsiyet algısı vardır. Nasr, bu konunun fikri temellerini inşa ederken bir bütünlük ve cinsiyetsizlik fikri üzerinden hareket etmekte, bu da dikkatleri ister istemez bu noktaya çekmektedir.

Geleneğe göre cinsellik “*metakozmik bir anlamın esaslarını yansıtır.*”¹⁰ Nasr, bu durumu izaha *anthrôpos* kelimesini açıklayarak başlamaktadır:

*“Geleneksel öğretilere göre orijinal anthrôpos çift cinsiyetli bir kişiydi; bazı geleneklerse birlikleri çift-cinsiyetli durumla özdeşleşen bir erkek ve bir diğiden söz etmişlerdir. Her iki halde de, insanlık hali ve saadetin tabiatında var olan ve cinsiyet birliği ile yakından ilişkili olan tamlık ve mükemmellik gerçekte cinsiyetlerin ayırımından önceki çift cinsiyetli duruma aittir.”*¹¹

⁷ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 31.

⁸ Nasr, *age.*, s. 33-37.

⁹ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 85.

¹⁰ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 193.

¹¹ Nasr, *age.*, s. 192-193.

Çift cinsiyetli olan bu anthropos, bu dünyaya ait değildir. Arketipsel mekândadır. “Bütünleyicilikleriyle, bu dişi ve erkek, çift cinsiyetli varlığın birliğini canlandırır; ve gerçekte cinsel birleşme, çift-cinsiyetli anthrôposa ait olan cennetteki vecd halinin dünyadaki yansımasıdır.”¹² Kadın ve erkek her ikisi de işte bu çift-cinsiyetli varlığın gerçekliğini yansıtır. Böylece her iki cins için de hem tamamlayıcılık hem de farklılık yansımıştır; bundan dolayı, erkek ve dişi arasındaki farklılık sadece biyolojik, ruhsal, psikolojik değil; “*bu ayrımın kökleri İlâhî Tabiat’ın Kendisi’nden*” kaynaklanır.¹³

Nasr, cinsiyetin kökenini İlâhî olana bağladığı için, bu yüzden İlâhî olanın yeryüzündeki güç ve azamete ilgili sıfatlarının tezâhürünün eril olarak, rahmet ve bağışlamayla ilgili sıfatlarının da dişil olana benzetilerek sembolize edildiğini açıklar.¹⁴ “*Erkek vücudu celal, kuvvet ve mutlaklığı, kadın vücudu ise güzellik, mutluluk ve sonsuzluğu temsil eder.*” Nasr için bu özellikler tüm erkek ve dişi varlık mertebelerine yansımıştır.¹⁵ Bu iki cinsiyette Allah’ın belli sıfatlarının temsilcisi konumunda olduğu için, cinsiyetler (yani sıfatlar) arasında tekrar Asl olana (Allah’a) dönme çabası niyetiyle bazen bir bütünleşme bazen de bir rekabet söz konusu olabilmektedir.¹⁶ İslam geleneğinde Allah hem erilliği hem de dişiliği yarattığından, erillik ve dişiliğin kökü İlâhî olandadır. Bu yüzden Allah’ın sıfatlarının bazıları erillik, bazıları da dişilik olarak yansır. Bu da bazılarının zannettiği gibi geleneksel İslam’ın sadece ataerkil bir karaktere sahip olmadığını gösterir.¹⁷

İlk bakışta anthrôpos kavramı, dualist bir yapı gibi görünse de, kadın ve erkeğin tek olan bu varlığın iki parçasından neşet ettiği düşüncesi, geleneksel öğretiyeye göre insan cinsinin tevhitte meydana geldiği fikrini desteklemektedir.

İslam geleneğindeki cinsiyet farklılığı ve bu farklılıktaki bütünlüğü yakalama, insana mükemmel olanın kapılarını açar. “...*İnsan-ı Kâmil, içsel olarak her iki cinsiyetin mükemmeliyetine sahip olan iki cinsli (androjenik) bir yaratıktır,*

¹² Nasr, *age.*, s. 193.

¹³ Nasr, *age.*, s. 193; *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 54; *İslam’ın Kalbi*, s. 117.

¹⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 193.

¹⁵ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 55.

¹⁶ Nasr, *age.*, s. 55.

¹⁷ Nasr, *İslam’ın Kalbi*, s. 18, 118.

fakat her cinsiyetin gerektirdiği şartlar ve unsurlara sadık kalmadıkça insanın o mükemmeliyete erişmesi imkânsızdır."¹⁸ Nasr'a göre, İslam geleneği açısından cinsel ilişkinin neyi ifade ettiği çok önemlidir ve bunu şu şekilde açıklar:

*"...cinsi birleşmeden alınan fiziki haz, insanın cennetteki arketipinden bir şeyler hatırlatmakta ve cinsler arasındaki dünyevi birleşmenin kanıtı olmaktadır. Bu kutsal birleşme, arketip ile onun dünyadaki yansıması ya da sembol ile sembolize edilen arasındaki ontolojik boşluğa rağmen biyolojik bir eyleme atfedilmektedir."*¹⁹

Gelenek, ailenin temelini atan cinsellikte bir ayırıma gider. Bu ayırım da günah olan cinsellikle, kutsal olan cinsellik arasındaki bir ayırımdır.²⁰ "*Cinsellik ya kutsaldır ya da beşer-altıdır.*"²¹ Gelenek açısından cinsellik sadece insan soyunu muhâfaza amacı gütmeyen. Cinselliğin niteliksel ve nesnel bir sembolü vardır.²² Nasr, bazı dinlerin cinselliğe yer vermezken, İslam geleneğinin ise cinselliği "*...insanın kemale ermesinin ve en üst seviyede Allah'a ulaşmanın bir sembolü...*" olarak gördüğünü ifade eder.²³ Ayrıca Nasr, Peygamber efendimizin hadisinde²⁴ bahsi geçen, Peygambere dünyada sevdiren üç şeyin kadın, güzel koku ve namaz olduğunu hatırlatarak, kadın-cinsellik, cinsellik-güzel koku, cinsellik-kutsalla ilişki (namaz) arasındaki ilişkinin ve sıralamanın alelâde olmadığını (Nasr'a göre buradaki cinselliğin İlahi Yasa'ya uygun olan, olduğunu unutmamak gerekir) vurgular.²⁵ Geleneksel açıdan haz; doğa ve dinin sınırları içinde kaldığı müddetçe, semavi arketipselin özelliği olan bereketi sağlamaktadır.²⁶ Geleneksel açıdan cinsel güçle bakirelik arasında da sembolik bir ilişki vardır. Cinsel güç dinamizmi ve mücadelecî bir yapıyı sembolize ederken,

¹⁸ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 62.

¹⁹ Nasr, *age.*, s. 56; *İslam'ın Kalbi*, s. 150.

²⁰ Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 31.

²¹ Schuon, *age.*, s. 70, bkz. 78 nu.lu dipnot.

²² Schuon, *İslam'ı Anlamak*, s. 39.

²³ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 55-56, 57.

²⁴ "*Sizin dünyanızdan bana üç şey sevdirdi. Güzel koku, kadın ve gözümün bebeği kılınan namaz.*" *Müslim*, Talak, 31,34; *Nesâî*, İşaretu'n-Nisa, 1.

²⁵ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam.*, s. 56.

bâkirelik; durgunluğu, dokunulmamışlığı ve kutsalın el sürülmemişliğini sembolize etmektedir.²⁷

Nasr açısından, Geleneksel İslam'da kadın ve erkeğin bütünleyiciliğinin kaynağı, eşitlik üzerine değil,²⁸ denklik üzerine kuruludur ve bu durum, her iki cinsin ve tüm toplumun çıkarlarına en uygun olanıdır.²⁹ Nasr, İslam aile geleneğinin temelini oluşturan kadın ve erkeğin eşitlik meselesini anlamsız bulur:

“İslam bakış açısına göre erkek ve kadınların eşitlik sorunu anlamsızdır. Bu, bir gül ile bir yaseminin eşitliğini tartışmaya benzer. Bunların her biri kendine özgü renk, koku, biçim ve güzelliğe sahiptir. Erkek ve kadın benzer değildir; her birisi kendine özgü çizgi ve özellikler taşır. Kadın erkeğe eşit değil, hele erkek kadına hiç eşit değildir. İslam onların toplumdaki rollerini rakip değil birbirini tamamlayıcı olarak tasarlar. Her birisi kendi bünye ve tabiatına uygun özel görev ve fonksiyonlara sahiptir.”³⁰

Genel kanı, geleneksel toplumlarda, “geniş aile” tipinin yaygın olduğu ve kadının söz hakkının pek olmadığı yönündedir.³¹ Nasr, geniş ailenin, çocukların yetiştirilmesinde, gençlerin ekonomik baskılardan korunmasında, dinin, âdetlerin vb. durumların aktarılmasında büyük rol oynadığının göz ardı edilemeyeceğini ifade eder.³² Tarihsel ve toplumsal şartlar da, geleneksel aile tipi olan, geniş aileyi mecbur eder gözükmektedir. Çünkü geleneksel şehir ve köylerde çekirdek aile tipi, hayatın sürdürülmesi açısından uygun bir aile tipi değildir. Ailenin üretimi, işbölümü, kültürel mirasın aktarılması ve ailenin güvenliğinin sağlanması gibi benzeri durumlar, çekirdek aile tipini geçersiz kılmaktadır.³³

²⁶ Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 34.

²⁷ Schuon, *İslam'ı Anlamak*, s. 121.

²⁸ Nasr, *Makaleler I*, s. 64-65; *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 56; *İslam'da Düşünce ve Hayat*, s. 303.

²⁹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 60.

³⁰ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 141.

³¹ Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, s. 88.

³² Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 115.

³³ İlber Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, Pan Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 4.

İslam Geleneği açısından İlahî Yasa, toplumun birimi olarak ailenin rol ve biçimini düzenler ve yapısının nasıl olması gerektiği prensiplerini çizer ve “Müslüman aile, İslam toplum bütünüünün minyatür’ü... ve temelidir.”³⁴ İslam Geleneği, cinsiyetlerin birbirleriyle çatışan ve ayrışan değil, birbirleriyle birleşen ve bütünleşen; aile için en yüksek mânâda istikrârın olduğu, aile ve evliliği de dinî bir sorumluluk olarak gören bir düzen kurmuştur.³⁵ Nasr, geleneğe sahip olan Doğu’da gerçekleşen evliliklerin sadece bireylerin evliliği değil, aynı zamanda her iki tarafın ailelerinin evliliği demek olduğunu altını çizmektedir.³⁶ Diğer dinlerde olduğu gibi, erkeğin cennetten kovulmasına sebep olan sadece kadındır demek, geleneksel İslam anlayışı açısından yanlıştır. Nasr, bu olayda sorumluluğun hem kadına hem de erkeğe ait olduğunu belirterek, geleneksel ailenin temellerinin yanlış bir anlayış üzerine kurulmadığına dikkat çekmek ister.³⁷

Nasr, Müslüman ailede, erkek veya babanın din adamıymış gibi bir görevi icra ettiğini, ailenin maddi olduğu kadar manevi olan sorumluluklarının da onun mesuliyetinde olduğunu ve din kurallarını ailede ayakta tutması açısından sembolik olarak, “...onun otoritesi’nin Allah’ın yeryüzündeki otoritesini temsil...” ettiğini belirtir ve bu yüzden erkeğin ailede saygın olduğunu ifade eder.³⁸ Geleneksel İslam ailesinde kadın, yuvasında ve geleneksel geniş aile içinde hayatının anlamını bulur. Erkek, ailede yönetici konumunda olsa da, eşinin aile içindeki konumunu ve hâkimiyetini de tanır.³⁹ “Gelenek, kadınların en büyük şerefi eş ve anne olarak evde bulacaklarını savunur...”⁴⁰ Geleneksel açıdan kadın, sırrılığı, dokunulmazlığı ve kutsalı temsil etmektedir. Özellikle hakikatin sırlarla örtülü olması gibi kadının örtüsü de onun sırrılığını sembolize eder. Bu yüzden kadının dünyası ile erkeğin dünyası farklılık arz eder.⁴¹ Erkeğin “...sosyal

³⁴ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 139.

³⁵ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 58.

³⁶ Nasr, *Ebedi Hikmetin Peşinde*, s. 44.

³⁷ Nasr, *İslam’ın Kalbi*, s. 23.

³⁸ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 139.

³⁹ Nasr, *age.*, s. 143.

⁴⁰ Rama Coomaraswamy, “Geleneksel Ekonomi ve Kurtuluş İlahiyatı”, çev. Süleyman Erol Gündüz, *Kutsalın Peşinde*, ed. S. Hüseyin Nasr – Katherine O’Brien, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 151.

⁴¹ Schuon, *İslam’ı Anlamak*, s. 51.

otorite ve hareketlilik...” gibi bazı ek ayrıcalıklara sahip olması, onun ailede üstlenmiş olduğu ağır görevler neticesiyedir.⁴²

Bazı Müslüman toplumdaki kadının başkaldırısının temelini de, erkeğin bu dinî ve babaerkil fonksiyonunu yerine getirememesinden kaynaklandığını ve “...*üzerlerinde dinin otoritesini duymayan bazı kadınlar...*”ın bu yüzden başkaldırdığı düşüncesindedir.⁴³ Nasr’a göre modernist kadınların, geleneksel İslam ailesine karşı olan başkaldırılarının sebebi, “...*dinin erkekçe ve babaerkil olan özelliği...*” nedeniyledir. Bu başkaldırı öyle aşırı olmuştur ki, Hinduizm geleneğinin baskın tipi olan anne unsurunu bile geride bırakmıştır.⁴⁴

Nasr, İslam aile geleneğinde dört kadınla evlenmenin dört yönlü Kâbe gibi, sağlamlığı sembolize ettiğini ve geleneksel ailenin toplumun sağlamlık unsurunu oluşturduğunu düşünmektedir:

“Geleneksel aile aynı zamanda toplumda sağlamlık unsurudur ve bir müslümanın evlenebileceği dört kadın, dört yönlü Kâbe gibi, bu sağlamlığı sembolize eder. Çoğu kimseler, İslam’ın böyle bir aile yapısına neden müsaade ettiğini anlayamaz ve bu yüzden, çokevlilik sanki yalnız İslam’da varmış gibi, İslam’a saldırıda bulunur.”⁴⁵

Modernizmin, çok kadınla evliliğe olan düşmanlığının asıl sebebinin de, aslında Hıristiyanlığın ön yargısından kaynaklandığı vurgular. Ona göre modernizm, bu düşmanlıkla fuhşu ve sapık ilişkileri engelleyen bir modele karşı çıkarken, fuhşun ve bu tür ilişkilerin önünü açan uygulamaları teşvik etmektedir.⁴⁶

Aslında tarihi araştırmalar doğru bilinen bazı yanlışlıkları bize göstermektedir. Bu yanlışlardan biri de, çok eşliliğin sadece geleneksel toplumlarda olduğu ve yaygın bir olgu olduğu düşüncesidir. Örneğin, geleneksel bir toplum olan Osmanlı ailesiyle ilgili, XVII. yüzyıl tereke defterlerinde İstanbul ve Edirne’de 1000 erkekli bir kümenin %92’sinin tek kadınla evlendiği ve ortalama çocuk sayısının iki olduğu görülmüştür. Yine Ankara’da 800 aileden

⁴² Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 141.

⁴³ Nasr, *age.*, s. 139-140.

⁴⁴ Nasr, *age.*, s. 140.

⁴⁵ Nasr, *age.*, s. 140.

⁴⁶ Nasr, *age.*, s. 140.

sadece %12'sinde çokeşlilik tespit edilmiştir.⁴⁷ Çok eşliliğin çok dar bir zümreyi kapsadığı görülmektedir.⁴⁸

B. Modern Aileye Bakışı

Bir önceki konuda bahsettiğimiz erkeklik ve kadınlık bütünlüğünün (anthropos), modern insan tarafından eşitlik adına iki cins arasındaki nitelik farklılıklarının kasıtlı olarak tahrip edilmesi, Prometeyen insanın, kendi gerçekliğinden iyice uzaklaşmasına ve iki cinsin niteliklerinin, salt niceliğe dönüştürülmesine sebep olmaktadır.⁴⁹ “*Cinslerin, birlik ve bütünleyiciliklerinden doğan dengeye karşı isyanları, modern insanın Allah'a isyanının hem bir yardımcı, hem de bir sonucudur.*”⁵⁰

Nasr, modern aile tipi olan çekirdek ailenin de, tek ebeveynli bir aile tipine dönüştüğünün altını çizer. Modern dünyada kadın ve erkek, artık kendi cinsiyetleri dışında başka rollere bürünmek zorunda kalmıştır. Hatta geleneksel olanın yabancı olduğu yeni cinsel eğilimler ortaya çıkmıştır.⁵¹ Örneğin, Britanya'da yapılan sosyolojik araştırmalarda, çekirdek ailenin yerini; tek ebeveynli aileler, yeniden kurulmuş aileler gibi çeşitli aile tipleri almıştır. Hatta ve hatta boşanmış ailelerin çocuklarının ya da terk edilmiş çocukların vesayeti eşcinsel aileler diye adlandırılan birlikteliklere verilir hale gelmiştir. Bütün bu araştırmalar sonucunda elde edilen değerlendirmelerden biri, sanayileşmiş toplumların aile tipi kabul edilen çekirdek ailenin aşındığı ve çeşitli aile tiplerinin ortaya çıktığıdır.⁵²

Nasr'a göre modern dünya, evliliğe yeni ve geleneğin asla kabul edemeyeceği bir anlam ve fonksiyon yükleyerek, aile kurumunu yıpratma ve yıkma çabası içerisinde. Farklı iki cins arasındaki evlilik olgusunu, aynı cins iki insan da olsa, yeter ki iki insanın birlikte yaşayabilmesi olarak gösterme

⁴⁷ Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, s. 5, 139.

⁴⁸ Ortaylı, *age.*, s. 76.

⁴⁹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 193, bkz. 42 nu lu dipnot; *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 56.

⁵⁰ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 62.

⁵¹ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 115.

⁵² Anthony Giddens, *Sosyoloji*, Haz. Cemal Güzel, Ayraç Yayınları, Ankara 2005, s. 172-198.

çabasıyla, ailenin temelini ve anlamını yıkmaya gayretindedir.⁵³ Modern dünyada her şeyin kutsaldan arındırılmasında ve sekülerleştirilmesinde “*son adım cinselliğin sekülerizasyonu olmuştur.*”⁵⁴ Günümüz modern Batı dünyasında; evlilik dışı cinsel ilişkinin azalmasına, din değil de, AIDS vb. zührevi hastalıkların sebep olması, Nasr’a göre dinin modern dünyada sekülerleştiğinin önemli göstergelerinden biridir.⁵⁵ Örneğin; kürtaj sorunu, kişiyi kendi bedeninin salt hâkimi gören bir anlayışla, kişinin sahip olduğu bedeni yaratan bir Tanrı’nın olduğunu savunan geleneksel görüş açısından hâlâ tartışılan bir meseledir.⁵⁶

Modern Batı, Doğu’nun kadınına devamlı surette cinsel bir perspektiften bakmıştır. Genellikle baştan ayağa kapalı olan Doğulu geleneksel kadın, Batının tablolarında bile havuz başlarında çıplak yatan bir cinsel meta olarak algılanmıştır. Harem terimi, günümüz geleneksel medeniyetlerinde bile, akla ilk olarak cinselliğin geldiği bir kavram haline dönüşmüştür.⁵⁷

Günümüz dünyasında modern Batı, Müslüman kadınların çok az haklara sahip olduklarını söylem olarak sıklıkla gündeme getirmektedir. Buna mukâbil, Müslüman kadın da, çalışma temposundan çocuğuyla çok az ilgilenen anneleri göz önünde bulundurarak, modern Batı için, Batılı çocukların çok az haklara sahip olduğunu iddia edebilir.⁵⁸

Tüm insanlığın barış içinde yaşamasından ve tek bir beşeriyet ailesinden bahsedebilmek için, tüm varlıklardaki kutsallık sıfatının ve kutsal olan varlık hiyerarşisinin muhafaza edilmesi ve anlaşılması mecburiyeti vardır.⁵⁹

II. EĞİTİM

A. Geleneksel Eğitime Bakışı

Geleneksel toplumda özellikle de İslam toplumunda; bilgi, bilim ve eğitim sistemi kutsal olandan ayrı olarak düşünülmemiş, bütün bu süreçler, içinde

⁵³ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 275.

⁵⁴ Nasr, *Makaleler I*, s. 61.

⁵⁵ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 316.

⁵⁶ Nasr, *age.*, s. 277.

⁵⁷ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 121.

⁵⁸ Nasr, *age.* s. 173.

⁵⁹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 72-73.

kutsalın olduğu bir evren algısıyla birlikte yürütülmüştür.⁶⁰ Bu bütünlük algısıyla da eğitim, sadece kişinin aklını eğitime işi olarak değil, insanı topyekün eğitime işi olarak görülmüştür. “İslam eğitim sistemi, hiçbir zaman aklın eğitimini kişinin ruhu ve bütün varlığının eğitilmesinden ayrı tutmamıştır.”⁶¹

O yüzden geleneksel eğitim açısından ta’lim ve terbiye kavramlarının birlikte zikredilmesi mânidardır. Ta’lim; bir bilgi aktarımı iken, terbiye de; bu bilgi sayesinde öğrencinin ruhî ve ahlaki varlığının geliştirilmesi olarak görülmektedir. Bu sebeple; “öğretmen, yalnız bir muallim, yani ‘bilgiyi aktaran’ değil, ayrıca bir mürebbi, yani ruhları ve kişilikleri eğiten’dir.”⁶² Bu meyanda öğrenci kelimesinin, geleneksel anlayışta “talebe” olarak adlandırılması da çok önemlidir.⁶³ Çünkü geleneksel medeniyetlerde kullanılan kelimeler, duygu, nitelik ve insani değerleri de içinde barındırmaktadır. “Öğretmen ne demek? Ne soğuk, ne haysiyetsiz, ne çirkin kelime. Hoca öğretmez, yetiştirir, aydınlatır, yaratır. Öğrenci ne demek? Talebe isteyendir; isteyen, arayan, susayan.”⁶⁴

Geleneksel olanın bütün alanlarla bir bütünlük sergilediğinden daha önce pek çok kez bahsetmiştik. İşte geleneksel eğitimin ilk aşamasının da, geleneksel ailede başlaması ve çocuğun ilk öğretmenlerinin ebeveyn olması,⁶⁵ eğitimin dinî bir emir olan “Oku” ile kutsal sayılması⁶⁶ bunu bir kez daha gözler önüne sermektedir. Formal bir eğitim almamış, toplumun cahil dediği kimselerin bile bazı edebî, irfân dolu bilgilere sahip olması, geleneksel olan şifahi eğitimin olumlu yönünü⁶⁷ göstermesi açısından önemlidir. Nasr’a göre, geleneksel eğitim yöntemlerinin en etkili ve ana karakterlerinden biri olan şifahi gelenek gün geçtikçe kaybolmaktadır. Bunu kaybetmemek için yapılması gerekenin, biraz da kendisiyle çelişerek, yazıya geçirilmesi olduğunu vurgular.⁶⁸

⁶⁰ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 134-135.

⁶¹ Nasr, *age.*, s. 135.

⁶² Nasr, *age.*, s. 135.

⁶³ Nasr, *age.*, s. 166.

⁶⁴ Meriç, *Bu Ülke*, s. 99.

⁶⁵ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 135.

⁶⁶ *El-Alâk* 96/1-5.

⁶⁷ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 136.

⁶⁸ Nasr, *Makaleler I*, s. 101-102.

Geleneksel eğitimde bilgi kutsaldan ayrılmadığı için, geleneksel İslam toplumunda cami ile medreselerin aynı ve birbirinin devamı niteliğindeki kompleks yapıda bir arada bulunması dikkat çekicidir. Nasr'a göre de, çoğu İslam şehrinde camilerden sonra en çok rağbet gören yerlerin medreseler olması bunu açıkça göstermektedir.⁶⁹ Nasr, geleneksel medrese eğitiminin reformist hareketlerle değiştirilmek istenmesinin altında yatan sebebin; Müslümanların modern dünyayı geleneksel İslam rehberliğinde görmelerini engellemek ve geleneksel eğitim sisteminin geri dönülmez bir şekilde yok edilmek istenmesi olduğunu vurgulamaktadır.⁷⁰

Sanat ve zanaatların öğretildiği loncalar, tarikatlar ve ustaların atölyeleri gibi mekânlar geleneksel eğitimin ayrı bir yönünü teşkil etmektedir. Bu mekânlarda sadece teknik şeyler değil, aynı zamanda ahlâki şeyler ve sanat ya da zanaatı icra ederken kullanılan semboller de öğretilirdi.⁷¹ Hatta pek çok sanatkâr ve zanaatkâr, bizzat sûfî tarikatlerin mensubuydular.⁷² Loncalar ve sûfilik arasında sıkı bir bağ olduğundan, bir zanaatkârın ellerinde meydana gelen eşyanın aldığı değişik haller ve renkler, bir bakıma eşyanın değişimi gibi, kâmil insan olma yolunda insan nefsinin aldığı değişimi de sembolize etmektedir.⁷³ Dikkat edilecek olursa geleneksel olanın bir kurumundan söz edilirken ister istemez diğer kurumlara da atıf yapılmakta ya da onlardan da mevzu bahis söz konusu olmaktadır. Bu da geleneksel olanın bütüncüllüğünü tekrar tekrar vurgulamaktadır.

Nasr için önemli olan, geleneksel eğitim sisteminin ve biliminin; çevreyi tahrip eden, sürekli değişen ve kutsaldan yoksunlaştırılmış olan modern bilimden geri kalmış olması üzüntüsü değildir. Onun için asıl önemli olan, “...*İslam'ın Kur'ani vahiyle gelen İlahi Varlık'ın kokusunu taşıyan ve Allah tarafından çevrelenen bir dünya görüşü içinde tabiat ilimleri ve matematik gibi ilimleri*

⁶⁹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 137.

⁷⁰ Nasr, *Batı Felsefeleri ve İslam*, s. 11.

⁷¹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel Sanat*, s. 140; *İslam'ın Kalbi*, s. 113.

⁷² Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, s. 23.

⁷³ Nasr, *age.*, s. 53-54.

üreten bir eğitim sistemi ve ilmi gelenek oluşturabilmesidir.”⁷⁴ Nasr, geleneksel İslam bilimi’nde ve eğitiminde bir canlanmanın olabilmesi için ilk olarak, bilimlerin geleneksel “metafiziksel” temellerinde bir canlanmanın olması gerektiğini vurgulamaktadır.⁷⁵ Birbirlerinden değişik şekillerde algılara sahip olsalar da, geleneksel İslam düşünce okullarının hepsinin, temel varlık hiyerarşisi üzerine kurulduğuna dikkat çeker.⁷⁶

Modernizmin karşısında, gelenekselin bütün alanlarda nitelikli bir savunması ve yeniden canlandırılması için; geleneksel eğitim ve geleneksel İslam felsefesi gibi iki büyük hazineye sahip çıkılmalıdır.⁷⁷ “Eğer bugün İbn Sina veya el-Biruni’yi yetiştirecek bir eğitim sistemi isteniyorsa, bu filozofların eğitimle ilgili görüşlerini ciddi olarak ele almak gereklidir.”⁷⁸ Günümüz İslam eğitiminde, İslam filozoflarının görüşlerine pek önem verilmemiştir, oysa ki; bu tür filozofların eğitimle ilgili görüşleri, İslam Geleneğinin önemli bir kanadını meydana getirmektedir.⁷⁹

Nasr’a göre felsefe öğretilirken İslam Felsefesi temel alınarak, diğer felsefe okulları bu temelin etrafında ve bu temelle bağlantılı bir şekilde öğretilmelidir.⁸⁰ Felsefe öğretimi, İlahî Hakikat’i bulma çabası ve Hakikat’ın tüm yanlışlıkların sislerinden temizlenmesi açısından bir bakıma, “dini bir vazifedir.”⁸¹

Geleneksel felsefe eğitiminin ihmal edilmesi sebebiyle, İslam dünyası modernizmin felsefi saldırılarına karşılık verememiştir. Öğretilecek felsefenin hangisi olduğu da bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Öğretilmesi gereken felsefe, hikmetle aynı mânâyâ gelen geleneksel İslam felsefesidir.⁸² Bu konuda yapılması gereken en önemli şey ise; genç neslin zihninde Allah’a karşı isyankâr

⁷⁴ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 150.

⁷⁵ Nasr, *Söyleşiler*, s. 17.

⁷⁶ Nasr, *İslam’da Düşünce ve Hayat*, s. 200.

⁷⁷ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 150.

⁷⁸ Nasr, *age.*, s. 160.

⁷⁹ Nasr, *age.*, s. 171-172.

⁸⁰ Nasr, *Söyleşiler*, s. 24.

⁸¹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 238.

⁸² Nasr, *age.*, s. 218.

olduğu ve her şeyi akılla sorgulayan bir insan olarak “filozof”un, gerçekte hikmeti seven ve İlahi Hakikat’i bulma çabasında olan bir kişi olduğunu öğretmek olacaktır.⁸³

Nasr, modernist doğulu gelenek mensuplarının, âdeta modası geçmiş olan felsefe ve filozofları hâlâ büyük bir otoriteymiş gibi takip etmelerinin, gelenek sahiplerine hiçbir şey kazandırmadığını ve bu durumun bir *misosophie*’ye yani, hikmetten nefret edilecek bir duruma dönüştüğünün vurgusunu yapar.⁸⁴ Elbette Nasr, Batı felsefesinin öğretilmesi gerektiğini de vurgular. Öğretilmeli ki, Batı düşüncesiyle karşılaşan Müslüman öğrenci bocalamasın ve gerçekte Batı’daki geleneksel felsefenin İslam’la benzer özellikler taşıdığını görebilsin.⁸⁵ Nasr, Batı felsefesi öğretilirken, bir aşağılık duygusu ya da bir düşmanlık tavrı içinde olunmaması gerektiğini de vurgular.⁸⁶

Nasr’ın, felsefe öğretiminden bahsederken kastettiği, felsefe tarihi öğretimi değildir; asıl kastettiği felsefe okullarını, düşünce tarzlarını, vs. içeren tam teşekküllü morfolojik bir felsefe eğitimidir. Sadece felsefe tarihinin, İslami olmayan modern bir yol olduğunu söyler.⁸⁷ Günümüzde Müslüman öğrencilere felsefe öğretilirken, İslam düşünce geleneği bütüncül bir şekilde, tek bir yorum tarzına mahkûm edilmeden öğretilmeli ve belki de sık yapılan hatalardan biri olan, “geleneksel İslam düşüncesinin Abbasilerle son bulunduğu” yanlış düşüncesinin ortadan kaldırılması gerekir.⁸⁸ Nasr; Müslümanların durumunu, geleneğin büyük mirasının farkında olmadıklarını İslam düşünce üstatlarından aldığı, “*hazinelere üzerinde uyudukları*” ifadesiyle özetler.⁸⁹

Nasr’ın geleneksel İslam felsefesi öğretim yaşına çok ilginç bir yaklaşımı vardır. Ona göre; bu eğitim üniversite zamanına bırakılmamalı, ortaöğretim hatta

⁸³ Nasr, *age.*, s. 219.

⁸⁴ Nasr, *İslam’da Düşünce ve Hayat*, s. 211.

⁸⁵ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 223.

⁸⁶ Nasr, *age.*, s. 233.

⁸⁷ Nasr, *age.*, s. 225

⁸⁸ Nasr, *age.*, s. 220-221.

⁸⁹ Nasr, *age.*, s. 221.

ilkokul çağlarında başlamalıdır; çünkü “...öğrencilerin ders kitaplarındaki referanslar Müslüman düşünelere ait olmalıdır.”⁹⁰

Geleneksel İslam dünyasının en büyük sorunlarından biri de, özellikle modernizmin tesiri sonucu modern eğitimin etkili olduğu İslam ülkelerinde, geleneksel genç neslin modern Batı bilim ve eğitimiyle karşılaştığında savunmasız kalması ve kendi geleneksel kimliğini koruyamamasıdır. Bu yüzden, geleneksel İslam eğitiminin bütün entellektüel ve manevi yönlerinin, bu nesle aktarılabilmesi için, onların anlayacağı bir lisanda yeniden anlatılması ve uygulanması gerekmektedir.⁹¹ Nasr’a göre; evrensel anlamda geleneğin (özel anlamda İslam geleneğinin) hakikatlerini modern dünyaya ve insana, onların diliyle anlatabilen seçilmiş kişi, Titus Burckhardt olmuştur.⁹²

Bugün İslam dünyasındaki en büyük problem, eğitim sisteminin geleneksel ve modern şeklinde, çift ve zıt kutuplu oluşudur.⁹³ Bu kutuplaşmanın yaşandığı ülkelerden biri de Türkiye’dir.⁹⁴ Nasr, geleneksel felsefi eğitim konusunda Türk bilim adamlarının katkılarının, tasavvuf ve bilim tarihi ile sınırlı kaldığını ifade eder:

“Türk İlim adamlarının felsefeye katkıları dar anlamda felsefe konusunda olmaktan çok, tasavvuf ve bilim tarihi alanlarında olmuştur. Tasavvufun hakikatını çağdaş Türk toplumuna ve özellikle klâsik tasavvuf eserlerini anlayamayan bugünkü gençliğe anlatmada A. Gölpınarlı, A. Ateş ve T. Yazıcı etkili olmuşlardır. Bilim tarihinde ise A. Sayılı, E. Tekeli ve S. Ünver İslam bilimini ve onun felsefi anlamını açıklamışlardır.”⁹⁵

Nasr, günümüz dünyasında geleneksel İslam düşünce ve eğitim hayatındaki durgunluktan kurtulabilmenin yolunun; hem gelenekselci olup hem de modern dünya ile tam bir ilişki kurabilen bir aydın kesiminin yetiştirilmesinde

⁹⁰ Nasr, *age.*, s. 233.

⁹¹ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 13.

⁹² Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 313.

⁹³ Nasr, *age.*, s. 191.

⁹⁴ Nasr, *age.*, s. 209.

⁹⁵ Nasr, *age.*, s. 208-209.

yattığına inanmaktadır.⁹⁶ Nasr'ın bu düşüncesi; “*gelenekselcilerin modernliğe yaklaşımının köktenci bir reddiye*” olduğu şeklindeki yorumları,⁹⁷ çürütür niteliktedir.

B. Modern Eğitime Bakışı

Modern zamana kadar din ve eğitim, toplumsal statüde önemli etkenlerdi. Günümüzde, eğitim kutsaldan arındırılmış olsa da, toplum din eğitimine karşı olan saygısını hâlâ korumaktadır.⁹⁸ Modern dünyada dinî nitelikli olan her şeye saldıran modernist akımların ve fikirlerin hepsi, modern eğitim kurumlarından topluma sirayet etmiştir.⁹⁹

Nasr'a göre modern eğitimde amaç, sadece bilginin aktarılması ve aklın, ruhî ve ahlakî ilkelerden mahrum bırakılarak eğitilmesidir.¹⁰⁰ Ona göre modern bilim ve eğitim anlayışı, modern insanın bütün hayat alanlarında ve hatta şahsiyetinde bile bölünmelere sebep olmuştur. İslam'ın geleneksel bütüncülük ve birlik anlayışı ise, insanın bütün alanlarda birliği sağlamasına yardımcı olmuş ve İlahî Merkez'den ayrılmasını engellemiştir.¹⁰¹ Modern dünyanın önemli bir etkeni olan laiklik, Müslüman dünyada en büyük etkisini eğitim alanında göstermiştir. Batı'ya, onun eğitim metotlarıyla cevap vermeye kalkışan Müslüman toplumları, bu kez de, “modernist” ve “gelenekçi” gruplar gibi bir takım sınıflara ayrılma ve birinin diğerine “öteki” gözüyle bakması problemiyle karşı karşıya gelmiştir.¹⁰² Bu konuda yaşanan sorunların ve sonuçlarının neler olduğuna en güzel örneklerden biri belki de bizim kendi toplumumuzdur.

Günümüz eğitim sisteminin en büyük meselelerinden biri, geleneksel toplumların kendilerini oryantalistlerin bakış açılarıyla görmeleri ve tek kıstasın onların fikirleri olduğunu zannetmeleridir. Nasr, geleneksel toplumların bu şekildeki davranışlarıyla hiçbir olumlu netice alamayacaklarını belirtir. Bu türde,

⁹⁶ Nasr, *Batı Felsefeleri ve İslam*, s. 17.

⁹⁷ Çelik, *age.*, s. 31.

⁹⁸ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 138.

⁹⁹ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 290.

¹⁰⁰ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 135.

¹⁰¹ Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, s. 185.

¹⁰² Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, s. 21.

kendi tarih ve geleneğini başka birilerinden öğrenen medeniyetin gelenek ve dinini koruyamayacağını ve kendi medeniyetinin hiçbir düşünce üretmediği düşüncesine kapılacağını da belirtir.¹⁰³ O, Batı eğilimli eğitim sistemi ve merkezlerinin ortak özelliklerinin şu olduğunu vurgular: “*Batılı olan her şeye ‘hay hay’, İslami olan her şeyle ilgili olarak da bir aşağılık duygusu.*” Nasr, bugünün İslam dünyasının en büyük hastalığının, bu aşağılık duygusu olduğunu ayrıca belirtmektedir.¹⁰⁴

Modernleşmiş Müslümanlar; Batı, yıllarca İslam için ne dediyse, İslam’ın o olduğuna inanmışlardır. Gerçekte İslami olmayan ideolojik ve siyasi akımlar, günün modası gereği İslamla irtibatlandırılmış, İslam sosyalizmi, komünizmi vb. söylemler ortaya çıkarılmıştır. Nasr, Batıdan alınan ve İslami gelenekle uyuşmayan bilginin, başına bismillah sonuna da bihi nestain konulmak suretiyle, bu modanın bilginin İslamlaştırılmasında bile etkin olduğunu ifade eder:

*“Modernleşmiş Müslümanlar, özellikle aşırı derecede modernleşmiş olanları için, gerçek anlamıyla İslam, Batı kendilerine uzun süredir ne demişe odur. Eğer evrimse el üstünde tutulan, gerçek İslam da evrimcidir. Eğer sosyalizm günün modası ise, İslam’ın gerçek öğretileri sosyalizme dayalıdır. Bu zihin yapısını ve ortaya koyduğu eserleri tanıyanlar, bunların başı eğik, kölece ve edilgen niteliklerinin farkındadırlar. Hukuk alanında bile, bütünüyle İslam dışı, hatta İslam karşıtı ilkeler, kabul edilen maddenin özü şu veya bu Batılı hukuk sisteminden alınmış, hatta bütünüyle kopya edilmiş olmasına rağmen, nice zaman başına **bismillah**, sonuna da bir **bihi nestain** konularak benimsenivermiştir.”¹⁰⁵*

Nasr günümüz Müslüman dünyası üniversitelerinin bir şahsiyet krizi ve aşağılık kompleksi içinde olduğunu belirterek, bu tür üniversitelerin hepsinin tek bir ortak özelliği olduğunu söylemektedir: Batıdan gelen her şeye ve fikre muhabbet duyup, kendi kimlikleri olan geleneksel İslami her şeye yabancı olmalarıdır. Nasr, eğitim sistemindeki çarpıklık ve bozukluğun kaynağının

¹⁰³ Nasr, *age.*, s. 213, 214.

¹⁰⁴ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, s. 225.

¹⁰⁵ Nasr, *age.*, s. 227.

altındaki temel sebebi şu sözlerle özetler: “...bir eğitim sistemi, mal ithal eder gibi ithal edilemez.”¹⁰⁶

III. İKTİSAT

A. Geleneksel İktisada Bakışı

Nasr iktisat kelimesinin kök olarak “itidal” veya “âdil araç” gibi bir anlama sahip olduğunu belirtir. Modern dünyanın *ekonomi* olarak adlandırdığı bu terimin, geleneksel açıdan “beşeri hayat”tan ve “dinî nitelik”ten ayrılamayan bir özelliği vardır. Bu alanda modern dünyanın en büyük hatası, iktisadın mezkûr iki özelliğinden kopmuş olmasıdır.¹⁰⁷

Modern ekonominin aksine geleneksel ekonomide, dinî ve ahlâkî faziletlerin her zaman yeri vardır. Bu ise, Nasr’a göre ekonomide gerçekliği göz ardı etmek değil, asıl gerçekliği uygulamaktır. Geleneksel ekonomi, modernde olduğu gibi; idealizm, ütopyacılık vs. veya ideolojiler uğruna, gerçek ekonomik hayatı görmemezlikten gelmez. Geleneksel açıdan ekonomi, modernin yaptığı gibi şirketlerin ve büyük holdinglerin ilişkisi değil, içinde bizzat insani niteliklerin paylaşıldığı, alışverişin olduğu ilişkileri kapsar.¹⁰⁸ Geleneksel iktisat anlayışında birey; ne toplumsal yönünü kaybedecek bireysel bir iktisadi mantığa, ne de bireysel özgürlük yönünü kaybedecek kolektif bir iktisadi mantığa terk edilir.¹⁰⁹ Geleneksel görüş, dinî ve ahlâkî niteliklerin ve maddi değerlerin de göz önünde bulundurulduğu dengeli bir iktisadi algıya sahiptir.

Geleneksel ekonomi, sürekli, Tanrı-merkezli, kutsal ve manevi bir metafiziğe dayanmaktadır.¹¹⁰ Geleneksel ekonomi, mükemmelliğin yalnızca Tanrı’ya ait olduğu ve tüm mahlukâtın mükemmellikten yoksun olduğu ilkesiyle, insanın doğası gereği Tanrı suretinde yaratılmış olduğu ilkelerine dayanır. Bu da geleneksel ekonomide, kutsal ve nitelikli yönün her zaman göz önünde bulundurulmasını ve ortaya çıkacak adaletsizliğin giderilmesini sağlamaktadır.¹¹¹

¹⁰⁶ Nasr, *Batı Felsefeleri ve İslam*, s. 12-13.

¹⁰⁷ Nasr, *İslam’ın Kalbi*, s. 93.

¹⁰⁸ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 19, 45.

¹⁰⁹ Nasr, *age.*, s. 129.

¹¹⁰ R. Coomaraswamy, “Geleneksel Ekonomi ve Kurtuluş İlahiyatı”, s. 180.

¹¹¹ R. Coomaraswamy, “Geleneksel Ekonomi ve Kurtuluş İlahiyatı”, s. 149.

Nasr, geleneksel iktisadın prensiplerini açıklarken kendi geleneği olan İslam İktisadının genel prensibini vurgulayarak konuyu açıklamaya çalışmaktadır. İslam Geleneği'nin, "...özel mülkiyete saygı ve aynı zamanda servetin bir kişi veya grubun elinde aşırı tekelleşmesini önleme ilkelerine..." dayandığını ve bu ilkelerin İslam tarihi boyunca pek az uygulandığını, sadece bir ideal olarak kaldığını, bunun sadece geleneğe bağlı tüccarlar ve loncalar tarafından uygulandığını belirtir.¹¹² Nasr'ın bahsettiği bu geleneksel ilkelerin uygulanmamasının nedenlerinden biri; Batı iktisat yapısını ve kavramlarını temel alan düşünür ve yazarların, geleneksel İslam iktisadına Batı'nın liberalist, kapitalist, sosyalist vb. iktisadi anlayışlarının penceresinden bakmasından kaynaklanmaktadır. Liberalizmi savunan, geleneksel İslam iktisadının liberalist, sosyalizmi savunan, geleneksel İslam iktisadının sosyalist olduğu, gibi anlayışlara sahip olmuşlardır. Geleneksel İslam iktisadının nevi şahsına münhasır bir yapısı olduğu ve bu yapısıyla diğer iktisadi anlayışların bazı noktalarını içinde barındırabileceği ise pek düşünülmemiştir.¹¹³

İktisadi hayatın temeli olan *çalışma* ve *üretme*; geleneksel manada manevi karaktere sahiptir ve geleneğin, özel manada da İslam geleneğinin çalışma ahlâkının temelini oluşturur. Çalışma hayatındaki mesuliyet, işçinin işverene, işverenin de işçiye karşı sorumluluğu ile sınırlı değildir. İslam Geleneğinin, kişinin yaptığı işi en güzel şekilde yapması düsturu, bütün sorumlulukların üstünde olan Allah'a karşı sorumlu¹¹⁴ olması sebebiyle, "Yüce Kontrol Mekanizması"nın oluşmasını sağlar. Bu da, geleneğin bütün alanlarda olduğu gibi, çalışma hayatında da kutsalla olan kopmaz bütünlüğünü ortaya koyar. Çünkü İslam Geleneği'nin tevhid eksenli bakış açısı, sosyal ve iktisadi hayatta dinî-dünyevî, kutsal-profana ayrılığını kabul etmemektedir.¹¹⁵ Yani geleneksel olanın iktisadi hayatında, "alanların ayrılığı" gibi bir ilkedden bahsedilemez. "*Bütün*

¹¹² Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 137.

¹¹³ Sezai Karakoç, *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1976, s. 9, 13.

¹¹⁴ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 40.

¹¹⁵ Nasr, *age.*, s. 41, 45; *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 133.

geleneksel toplumlarda çalışma, ibadet ve ayinlerle sıkı sıkıya ilişkilidir, aynı bağ İslam'da da korunmuş ve ifade edilmiştir."¹¹⁶

İslam'ın geleneksel çalışma ahlakını anlamının ön şartı, iş, namaz ve boş zaman arasındaki bağı anlamaktan geçmektedir. Geleneksel İslami çalışma hayatı, namazla tespit edilmiş, diğer kültürel ve sosyal faaliyetler de bu tespitten payını almıştır.¹¹⁷ "*Geleneksel şehrin mimarisi öyle planlanmıştır ki, ibadet, çalışma, eğitim ve kültürel faaliyet mekânları bir ahenk içinde birbirine örülmüş ve bir bütün içine yerleştirilmiştir.*"¹¹⁸ "*İşin yapıldığı zaman ve mekân...*" ibadetlerle belirlenmekte, bu da yapılan işin dinî ve kutsal bir mahiyete bürünmesine sebep olmaktadır.¹¹⁹ Çalışma hayatında;

"Dini otoritelerin iş alanlarını sürekli gözlemesi ve caminin atölye ve pazarla yan yana olması,...İlahi Yasa'nın...çalışmada emrettiği ahlaki şartların korunması yolunda bir anlamda dış bir dinî garanti meydana getirmiştir. Ancak bu durumdaki en önemli garanti, Müslüman bireyin sahip olduğu bilinç ve dini değerler olagelmıştır."¹²⁰

Haram olan kazancın başa bir musibet getireceği inancı ve öğretileri, geleneksel İslam'ın çalışma hayatında bir otokontrol sağlamakta ve "*sadaka ve bağış*" sisteminin kullanılmasını teşvik etmektedir.¹²¹ Günümüz geleneksel İslam toplumunda, çalışma hayatındaki en büyük eksiklikler, çalışma ahlâkının zayıflamış veya kaybolmuş olması, niteliksel değerler yerine, niceliksel ölçütlere kıymet verilmesidir.¹²²

Geleneksel iktisadi hayatta herkes, ekonomik hayattan kopup geri kalmaması için toplum nezdinde diğerlerini geçindirmekle yükümlüdür. Elbette öncelikle kişinin kendisi ve ailesinin geçimiyle sorumlu olması, doğrudan bir

¹¹⁶ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 41; Karakoç, *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, s. 13, 46; Ahmet Tabakoğlu, *İslam ve Ekonomik Hayat*, DİB. Yayınları, Ankara 2003, s. 12.

¹¹⁷ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 42.

¹¹⁸ Nasr, *age.*, s. 42.

¹¹⁹ Nasr, *age.*, s. 42.

¹²⁰ Nasr, *age.*, s. 46.

¹²¹ Nasr, *age.*, s. 44.

¹²² Nasr, *age.*, s. 48.

sorumlulukken, toplumdaki muhtaçların geçimine olan katkısı dolaylı bir sorumluluk oluşturmaktadır. Geleneksel olanda, “...çalışmak için çalışmak...” bir fazilet değil, kişinin ihtiyaç ve sosyal hayatındaki denge için çalışması bir fazilettir.¹²³ Kur’an’da insanın süflî duygularının şaha kalkmaması için yapılan vurgular, geleneksel olan iktisadi çalışma hayatında aşırılığı önlemektedir.¹²⁴ “Allah’ın bazılarınızı diğerlerinden üstün tuttuğuna üzülmezsiniz. Erkekler için çalıştıkları kadar vardır. Ve kadınlar da ancak çalıştıkları kadar nasiplenirler.”¹²⁵ Hz. Peygamberin, Medine döneminde, Müslümanların günlük yaşantısını üç bölüme ayırması da, çalışma hayatındaki dengenin sağlanmasının önemine örneklik teşkil eder.¹²⁶

Nasr’a göre, geleneksel Doğu toplumlarını ayakta tutan etken, maddi ve ekonomik olarak güçlü olmaları değildir. Onları ayakta tutan etken, maddi ve manevi alanla, bilgi ve gerçeklik arasındaki kopmaz bütünlüğü hiçbir zaman kaybetmemiş olmalarıdır.¹²⁷ Çünkü geleneksel toplumlarda kurumsal istikrar ve kişinin memnuniyeti tamamen değersiz olmamakla birlikte,¹²⁸ bir toplumu ekonomik durumunun gücüne göre değerli ve nitelikli kabul etme, hep ikincil sırada gelmiştir. Bir toplumu, ekonomisinin gücüne göre değerli kabul edip etmeme, tamamen modern toplumun ve onun iktisat anlayışının bir sonucudur.¹²⁹ Geleneksel doğu toplumu eşyayı olduğu gibi ve gerçekliğin bir yansıması olarak görür. Niceliksel olandan ziyade, niteliksel olan onun için daha değerlidir. Maddi olan ikinci plandadır. Nitekim şu sözler, bu iddiayı gözler önüne serer niteliktedir:

“Altınlarını cam karşılığı dağıtan Kızilderiliyi hiçbir zaman gülünç bulmadım. Cam, altından çok daha asil. İsrail peygamberlerinden beri lanetlenmiş bir maden, altın. Adı, tarihin

¹²³ Nasr, *age.*, s. 42.

¹²⁴ Nasr, *age.*, s. 43.

¹²⁵ *Nisa*, 4/32.

¹²⁶ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 43.

¹²⁷ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 130; *İslam’ın Kalbi*, s. 123.

¹²⁸ Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 38.

¹²⁹ Guénon, *Doğu Düşüncesi*, s. 45.

bütün cinayetlerine karışmış. Pıhtılaşmış kan, insan kanı. Cam güzel, çünkü kirli bir mazisi yok. Cam güzel, çünkü kalbi var, kırılıverir.”¹³⁰

Meriç’in Batı ve Doğu fikir dünyasına hâkim bir mütefekkir olması, bir bakıma Doğu ile modern Batı düşüncesi arasındaki niteliksel ve niceliksel bakış açısını, kolayca özetlemesini sağlamaktadır. Ayrıca Kızılderililerin geleneksel bir dünyadan gelmiş olması, altın ve cam sembollerine yüklenen anlamı daha da kuvvetlendirmektedir. Altın niceliksel olanı yani modern, cam niteliksel olanı yani geleneği temsil etmektedir.

Modernizmin etkisiyle bir moda akım haline gelen sanayileşme; geleneksel toplumların, iktisadi hayatı, çevre hayatı, dinî, sosyal kurumları, psikolojisi vb. alanlardaki tahrip edici etkisi¹³¹ sebebiyle; bu toplumlar özellikle de İslam toplumu tekrar kendi geleneksel hayatlarında çözüm arayışı içine girmişlerdir. İşin ilginç olan yanı ise, zamanında bu toplumların, sanayileşme yarışı içine girmiş olmalarıdır.¹³²

Nasr, modern dünyada eşyayı üretirken; üretim ortamı ne kadar uygun olursa olsun, insansız makinaların kullanımıyla yapılan üretimde ahlâki ve estetik değerlerin göz ardı edildiğini ifade eder. Ayrıca bu durumun, geleneksel sanat tekniklerini kullanan lonca, tarikat ve cemaatlerin, üretici ruhu üzerindeki etkisinin de kaybolduğunun altını çizer.¹³³ İşte bu durum; modern dünyada insanın makineleşip makineleşmediği tartışmalarının temeline oturtulması gereken bir problem olarak yerini almaktadır. Bu konuda geleneksel perspektif sahibi bazı yazarlar, sanayileşmenin; geleneksel zanaatlar üzerinde yapmış olduğu tahribatın sadece Doğu’da değil, Batı’da da olduğunu da dile getirerek, modernizme karşı toleranssız bir tarzda yazılar kaleme almışlardır.¹³⁴ Geleneksel açıdan üretim aletleri insanın uzvunun bir uzantısını temsil eder. Bu anlayışta insanın sanatsal bir üretim yapmasına imkân tanır. Geleneksel görüş, makineyi aletin gelişmiş hâli olarak görmemektedir. Çünkü makine aletin zıddıdır ve insanın niteliklerinden

¹³⁰ Meriç, *Bu Ülke*, s. 294.

¹³¹ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 274.

¹³² Nasr, *age.*, s. 180.

¹³³ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 47-48.

¹³⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 119.

üretimde bir şeyler katmasını engellemektedir. Yani “...*makine, sanatı öldürmektedir.*”¹³⁵

Günümüz geleneksel Doğu toplumlarında ve İslam toplumunda aşırı derecede yoksulluğun ortaya çıkışı, hiçbir zaman içten ve sistem gereği olmamıştır. Bu duruma sebep, dış kaynaklar ve dış kaynaklı iktisadi sistemler olmuştur.¹³⁶ Geleneksel perspektif, modern dünyadaki aşırı yoksulluğun sebebinin; toplumlara modern sosyo-ekonomik prensiplerin uygulanması olduğunu öne sürmektedir. Bu modern prensiplerle toplumlar, ne olursa olsun maddi açıdan üretmeye ve tüketmeye teşvik edilmekte, insanların manevi ve psikolojik yönleri ihmal edilerek birer üretim makinesi haline dönüştürülmektedir.¹³⁷ Bazı gelenekselci yazarlara göre günümüz iktisadi hayatında yapılması gereken şey; geleneksel perspektiften, aşırı derecedeki yoksulluk ele alınmalıdır. Modern dünyada kendini daha da çok hissettiren bu sorun, fakirlikle karıştırılmamalıdır. Geleneksel açıdan fakirlik, dünyanın malına ve mülküne bağımlı olmayı önlediği ve Hz Peygamberin de fakir konumda olan bir kimse olması sebebiyle bir şer olarak görülmemektedir. Hatta Hz. Peygamberin hadisleri doğrultusunda hedeflenen bir konummuş gibi algılanmaktadır. Bunlardan birine örnek verecek olursak: “*Zenginlik mal mülk çokluğundan değildir. Zenginlik ruhun zenginliğidir.*”¹³⁸ Fakirliğin dinsel geleneğe, yoksulluğun ise modern gerçekliğe tekabül ettiği yorumları da bulunmaktadır.¹³⁹ Fakir durumda olanlar, kendi kendine yeten, dünyanın malları arasında kaybolup gitmeyen, mutlu insanlar olarak görülmektedir.¹⁴⁰ Burada fakirlik zenginliği istememek değildir. Buradaki fakirlik, gerçekte hiçbir şeyin insanın olmadığına dair, bir sembolü ifade eder.¹⁴¹

¹³⁵ Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, s. 85, bkz. 38 nu.lu dipnot. ; Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 40.

¹³⁶ Karakoç, *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, s. 19.

¹³⁷ R. Coomaswamy, “Geleneksel Ekonomi ve Kurtuluş İlahiyatı”, s. 148.

¹³⁸ *Buhari*, Rikâk, 15; *Müslim*, Zekât, 120.

¹³⁹ Necdet Subaşı, *Sınırları Yoklamak*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 20007, s. 75.

¹⁴⁰ R. Coomaswamy, “Geleneksel Ekonomi ve Kurtuluş İlahiyatı”, s. 147-148.

¹⁴¹ Schuon, *İslam'ı Anlamak*, s. 130, bkz. 34 nu.lu dipnot.

B. Modern İktisada Bakışı

19. yüzyıl itibariyle bir furya haline gelen “ilerleme”, “kalkınma” ve “gelişme” gibi kavramların mahiyetleri; hiç düşünülmeden, geleneksel iktisadi hayata uygun olup olmadığı araştırılıp tartışılmadan, geleneksel toplumların hayatına dâhil olmuştur.¹⁴² Geleneğin; üretme, ihtiyaçları karşılama ve çalışma gibi iktisadi unsurlarının, sürekli olarak Allah’ın rızasına uygun olması gerektiği vurgusu ve ahlâki niteliklerin ön planda tutulması prensipleri; modern iktisadi hayatta tamamen niceliksel olarak gelişme diye algılanmıştır.¹⁴³ Modern dünyanın sanatla zanaatı birbirinden ayrı iki kavram olarak algıladığından bahsetmiştik. Geleneksel açıdan eskinin hem sanatı hem de sanayisi olan sanat, kendini modern dünyada sanayi kavramına dönüşmüş bulmaktadır. Bu anlamda geleneksel açıdan, geleneğin sanatında nitelik önemliyken, modernin sanayisinde ise, sayısal çokluk olan nicelik önemlidir.¹⁴⁴

Modern kalkınma teorileri, günün moda akımlarına göre genellikle tek tip iktisadi faaliyetler yürütmüştür. Yeri geldiğinde kapitalist, yeri geldiğinde sosyalist veya komünist ya da liberal politikalar izlemiştir. Bu yüzden “...modern kalkınma teorisi, ...bireyin geniş aile, mahalli bağlar, loncalar ve...tarikatlarla daha büyük bir bütüne bağlandığı geleneksel organik toplumsal yapıların temelini yıkma eğiliminde olmuştur.”¹⁴⁵ Modern dünyanın önemli özelliklerinden birinin; ister insani, ister bilimsel, ister sosyal olsun tüm alanlarda tekbiçimci bir yapıya ve görünüme sahip olmasıdır. İktisat ve üretim alanında da, bu kendini makine ve makineleşmeyle göstermektedir.¹⁴⁶

Modern dünya iktisadının tavsiyelerine gözünü dikmiş olan modern insan, iktisadi hayatta “ihtiyaç” ile “arzu” kavramları arasındaki farkı anlayamamıştır.¹⁴⁷ Böylece modern iktisadi anlayış, geleneksel toplumları da etkisi altına alarak, günümüzde insanları tüketmek için üretmek, ya da durmadan üretmek ilkelerinin

¹⁴² Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 127.

¹⁴³ Nasr, *age.*, s. 128.

¹⁴⁴ Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, s. 79.

¹⁴⁵ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 129.

¹⁴⁶ Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, s. 73-75.

¹⁴⁷ Tabakoğlu, *İslam ve Ekonomik Hayat*, s. 44.

olduğu bir mantığa bürümüştür. Her şeye bu ilkelerin penceresinden bakan modern iktisat, “*tabiatı da, içinde uyumlu bir şekilde yaşayacağı ve tefekkür edeceği Allah’ın bir eseri olarak değil de...mümkün olduğunca çabucak tüketilmesi ve yağmalanması gereken bir nesne olarak görür.*”¹⁴⁸

Bütün geleneklerce kabul edilen insan bedeni, kutsal ve ruhi yapısından soyutlanmıştır. Yeni haliyle insan bedeni, sadece üretmek ve çalışmak için tasarlanmış bir makine gibi görülerek *homo economicus* sıfatıyla, sadece kamusal alanda var olabilen sosyal bir varlık haline gelmiştir.¹⁴⁹ Geleneksel anlayışta insanların seçtiği meslek veya sanat, bir anlamda o insanın tabiatı, fıtratı ve yaratılmışlıktan aldığı ilahi vergi ile irtibatlıdır. Platon’un insanların icra ettiği mesleği, onların fıtratlarıyla ve tabiatın madenleriyle özdeşleştirilmesi, Nasr’ın geleneksel insan algısıyla uyum göstermesi açısından dikkat çekicidir.¹⁵⁰ Gelenekselciler açısından modern iş ve meslek ise, kişinin tabiatıyla bir uyum ya da âhenk sağlamamaktadır. Kişi seçtiği iş ya da mesleği kendi isteğiyle seçebilse de, onunla kendini bir bütünlük içinde hissetmez. Yani geleneksel olanda kişi ve mesleğin niteliksel uyumu ön planda iken, modern olanda kişinin niteliğinin pek önemi yoktur ve meslek tamamen niceliksel olarak ön plandadır.¹⁵¹ Geleneksel olanda, tüm mesleklere ihtiyaç vardır ve tüm meslekler kutsal olarak algılanır.¹⁵²

Modern fabrika işçisi, işini tamamen makine hızıyla yapmak ve süratle üretmek zorunda olduğu için, yaptığı işin estetik zevkini yaşayamamakta ve bir zanaatkâr olarak görülmemektedir. Zanaatkâr olarak görülmemesi, (gelenekselin aksine) işçinin entellektüel kapasite yoksunu ve sadece para karşılığı üreten bir aşağı sınıf olarak görülmesine yol açmaktadır.¹⁵³ Modern iş sektöründe işçi; geleneksel olanda olduğu gibi, işe kendisinden bir şeyler katma şansına sahip değildir. İşçinin görevi sadece makineyi çalıştırmaktır ve pasif bir konumdadır.

¹⁴⁸ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 130.

¹⁴⁹ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 242.

¹⁵⁰ Platon, *Devlet*, s. 273; İbn Haldun, *Mukaddime*, II, s. 948.

¹⁵¹ Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, s. 82-83.

¹⁵² Ananda K. Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, çev. İsmail Taşpınar, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000, s. 58.

¹⁵³ R. Coomaraswamy, “Geleneksel Ekonomi ve Kurtuluş İlahiyatı”, s. 162.

İşin kalitesi, makinenin sayısal yani niceliksel üretimine göre belirlenmektedir. Bu durumdaki işçi, zamanla makineleşmekte ve yaptığı işten zevk almamaktadır.¹⁵⁴

Günümüz modern dünyasında toplumsal farklar, maddi servete ve salt niceliksel üstünlüklere göre belirlenmektedir.¹⁵⁵ Modern iktisat anlayışında, uluslar arası finans ve modern bankacılık sistemleri kredilerin ve paranın yönünü istedikleri gibi ve manevi kaygılardan uzak bir şekilde düzenledikleri için, kıtalar, milletler ve bireyler birer sömürge aracı durumuna getirilmiştir.¹⁵⁶ Geleneksel perspektif; modern ekonominin ve ticaretin, toplumlar arasındaki bağı kuvvetlendirmesi tezini anlamsız ve yanlış bulur. Çünkü geleneksel perspektiften, modern ekonomi maddi olana dayalıdır. Maddi olan da, bölünme, parçalanma, kavga ve haksızlık demektir.¹⁵⁷

Günümüz dünyasında pek çok Batılı araştırmacı, modern insanın, modern iktisadi anlayışlar yüzünden görmüş olduğu zararlar sebebiyle, bu iktisadi anlayışlar üzerinde yeni çalışmalar yaptığı ve bu anlayışların değerlerini yeniden ele aldığı bir vak'adır.¹⁵⁸ Guénon, paranın sembolik anlamını yitirip sadece niceliksel bir indirgemeye maruz kaldığını ifade etmektedir. Bu konuda Guénon'un ilginç bir de iddiası vardır, ona göre para zamanla pratik ve maddi değerini kaybedecek ve kendiliğinden insanların kullanım alanından çıkıp gidecektir.¹⁵⁹

IV. SANAT

Sanat tüm dinlerin içinde var olan unsurlardan birini oluşturmaktadır. Görsel, işitsel ve diğer tüm sanat biçimleri, “...bizim ahireti duymamızı, görmemizi, dokunmamızı, koklamamızı, tatmamızı ve hissetmemizi sağlar.”¹⁶⁰ İslami bakış açısından sanat, maddeyi asilleştirme ve vakâr sahibi haline getirme

¹⁵⁴ Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, s. 84-85, 91.

¹⁵⁵ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 125.

¹⁵⁶ R. Coomaraswamy, “Geleneksel Ekonomi ve Kurtuluş İlahiyatı”, s. 149.

¹⁵⁷ Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, s. 138-139.

¹⁵⁸ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 130.

¹⁵⁹ Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, s. 141-147.

¹⁶⁰ Danner, *agm.*, s. 29.

fonksiyonunu icra eder.¹⁶¹ Nasr, sanattaki bu fonksiyonu “*Sanat, fazilet, güzellik veya doğruluğun kozmik(evrensel) değerini yansıtmalıdır*”¹⁶² Şeklinde zetlemektedir.

Geleneksel İslam sanatının, güzellik kavramını, İlahi güzelliğin yansımaları¹⁶³ diye algılaması, güzeli faydalıdan ayırmaması ve i güzellik, uyum, asalet vs. bütünlüğü araması, geleneksel İslam sanatının karakterini oluşturur.¹⁶⁴ Geleneksel açıdan güzel, sevdiğimiz ve de sevmemiz sebebiyle sevdiğimiz olan değil nesnel değerleriyle bizi kendisini sevmeye mecbur kılandır.¹⁶⁵

A. Geleneksel Sanata Bakışı

Nasr, yeryüzüne dađılmıŐ milyonlarca müslümanın niçin günün beş vaktinde Kâbe’ye yöneldiğine, niçin bazı geleneklerin sanatsal yapılarının yuvarlak olduğuna ve niçin bazı geleneklerde dairenin belli bir gücü temsil ettiğine dair sorulara, Şu cevabı verir: “*Tüm bunlarda en dikkate değer olan Şey kutsal bir alan içinde tamamen bambaŐka bir mekân türünün doğrudan tecrübesidir.*”¹⁶⁶

Bu meknda; kutsal olanla, kozmik hakikatlerin Şekilleri ve tasavvurları birleŐir; bu meknda ibadetler ve ayinler, geleneksel ilimler ve geleneksel kozmolojiler bütünleŐir. Bu meknda geleneksel ilim, sanat, kutsal algısı bir araya gelir. Örneğin kutsal bir mekân olan caminin hem Allah’ın Evi kabul edilip, hem de aynı zamanda çeşitli geometrik veya bitkisel vs. süslemelerin bulunması, kutsal olanla kozmik tasavvurların buluŐtuđu ayrı bir mekân olmasını sağlar. İŞte bu mekân özelliği mabetlerden mezarlıklara, bahçelerden evlere vs. geleneksel insanın tüm yaşam alanlarına ve doğal çevreye kadar yansıtır. Bu bir bakıma Nasr’ın “*kutsal coğrafya*” ya da “*jeosofı*” dediği ilimlerle yakından ilgilidir.¹⁶⁷

¹⁶¹ Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, s. 102.

¹⁶² Nasr, *Söyleşiler*, s. 235.

¹⁶³ “Allah güzeldir, güzeli sever.” Bkz. *Tirmizi*, Edeb, 41; *Birr*, 61; *Ebu Dvud*, Libs, 26; *İbn Mce*, Du, 10; *Müslim*, İman, 93.

¹⁶⁴ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 244-245, 257-258.

¹⁶⁵ Schuon, *Yansımalar*, s. 17.

¹⁶⁶ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 218.

¹⁶⁷ Nasr, *age.*, s. 218.

Geleneksel mekân kavramı ve bu kavramın niteliğinin önemi anlaşılmadan, geleneksel mimarinin, sanatın, geleneksel ilimlerin, dinî tecrübenin yöneliminin vs. mânâ ve önemi anlaşılabilir.¹⁶⁸ Geleneksel anlayışta sanat; arketipsel dünyaya ait olanı biçimsel olana çevirmek, biçimsel olandaki ruhi gücün de, arketipsel âlemle irtibatını sağlamasına yardımcı olmaktadır.¹⁶⁹

Modernizmle geleneksel sanat alanlarında bir bozulma ve yozlaşma olmuştur; ancak bunlar tamamen yok olup gitmiş değildir.¹⁷⁰ Geleneksel ruh ve teknikle inşa edilmiş pek çok İslam şaheserine baktığımızda, günümüz modern Müslümanın eserleriyle çok büyük farklılıklar gözükmemekte; ve modern Müslüman sanatçının, geleneksel şaheserleri inşa edenlerin torunları olduğuna inanmak neredeyse imkansızlaşmaktadır.¹⁷¹

Her şeyden önce Nasr'ın, modern dünyadaki anlayışın aksine, sanatla zanaatı birbirinden ayrı telakki etmediğini belirtmemiz gerekir.¹⁷² Geleneksel toplumlarda sanat ve zanaat birbirinden ayrı terimler değildirler.¹⁷³ Hatta Coomaraswamy'ye göre, geleneksel toplumlarda sanatçı ayrı bir şahıs değildir. Bu toplumlarda herkes birer sanatçıdır.¹⁷⁴ Geleneksel medeniyetlerde dinî sanat, dinî olmayan sanat gibi bir ayrımın yapılması yanlış olur. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi geleneksel medeniyetlerde her şey dinle birebir ilişki içerisindedir. Sanattaki bu ayrım, ancak modern medeniyetlerde karşımıza çıkmaktadır.¹⁷⁵

1. Geleneksel sanat, Kutsal Sanat ve Dinsel Sanat İlişkisi

Nasr'ın algısıyla, geleneksel ile kutsal birbirinden ayrılmaz bir yapıda olsalar da tamamen birbirlerinin aynısı değildirler. Geleneksel, bulunduğu

¹⁶⁸ Nasr, *age.*, s. 217.

¹⁶⁹ Schuon, *Tasavvuf*, s. 52.

¹⁷⁰ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 165.

¹⁷¹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 245.

¹⁷² Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 154, bkz. 22 nu.lu dipnot, 261; *Makaleler II*, s. 26; Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, s. 79.

¹⁷³ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 302.

¹⁷⁴ Nasr, *age.*, s. 302; *İslam'ın Kalbi*, s. 140.

¹⁷⁵ Nasr, *Makaleler II*, s. 26.

toplumun manevi yönlerinin hem doğrudan hem de dolaylı bir şekilde prensiplerini yansıtmaktadır. Kutsal ise, o toplumun manevi yönünün sembolize edildiği dinî davranışları kapsayan bir özelliğe sahiptir. Geleneksel ve kutsalın aynı olmadığını göstermek için Nasr; “*Kutsalın karşıtı profan, gelenekselin zıddı ise geleneksel karşıtıdır.*”¹⁷⁶ ifâdesini kullanmaktadır.

Geleneksel sanat, içinde bulunduğu geleneğin gerçekleriyle ilgilenir. Bu sanat insanla, ele aldığı nesnelere sembollerle, vahye bağlı olan sembolizmle, kozmosla, varlık hiyerarşisiyle, yani ele aldığı konunun asıl tabiatlarıyla ilgilenir. Onları görmek istediği gibi değil, olduğu gibi görme eğilimindedir.¹⁷⁷ Geleneksel sanat hem kutsalla hem de bilgiyle ilgilenir. Kutsalın ortaya koyduğu geleneksel dünyanın biçimleri ve stilleriyle ilişkisi açısından kutsalla, kendisine sadece geleneğin sunabileceği doğanın işleyiş tarzı bilgisini sunması açısından da ilimle ilgilenir. “*Geleneksel sanat aslında bir bilimdir.*”¹⁷⁸ Hatta geleneksel sanat “*...ilim ve inayetin kaynağıdır.*”¹⁷⁹

Nasr, geleneksel sanatla kutsal ilim arasındaki bağı ve modern sanatın bu nitelikten yoksunluğunu şöyle dile getirir:

*“Geleneksel sanat işte böyle bir ilimle var olmuştur ve bu ilmi yayma ve iletme yeteneğine sahiptir. Bu sanat, entellektüel bir sezginin ve hem sanatçının hem onun dünyasının kolektif ruhunun üzerine çıkan hikmetli bir mesajın bir aracıdır. Bunun aksine, hümanist sanat, sadece kişisel ilhamları veya en iyi ihtimalle, sanatçının dâhil olduğu kolektif bir ruhtan bir şeyleri taşır ama, bizim ilgilendiğimiz hikmet veya entellektüel bir mesajı asla taşımaz. Bu sanat, geleneksel sanatı niteleyen kozmik kanunlar ve manevi varlıktan boşandıği için, ne ilmin, ne de inayetin kaynağı olabilir.”*¹⁸⁰

Kutsal bilgi kendisini geleneksel sanat aracılığıyla ortaya çıkarır ve ilk bakışta geleneksel sanatın ilkelerini anlayamayanlar bile geleneksel sanata kapılır. Geleneksel sanat, gerçeklikten ayrılamaz ve geleneğin derunî boyutuyla

¹⁷⁶ Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, s. 95.

¹⁷⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 267.

¹⁷⁸ Nasr, *age.*, s. 278; *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 140.

¹⁷⁹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 285.

¹⁸⁰ Nasr, *age.*, s. 271.

bağlantılıdır.¹⁸¹ Geleneksel sanat, kutsal bilimden ayrılamaz bir yapıdadır. Kutsal bilime ve kutsal bilgiye dayandığı gibi, onları aktarma görevini de yerine getirir. Çünkü gelenekler, sadece sözlerle, öğretilerle konuşmaz; aynı zamanda geleneksel sanatı da kullanır. Geleneksel sanat, konusunu seçerken herhangi bir dinî kaygı taşımaz ancak kutsal olmayan ile ilgilenmesine rağmen, prensiplerini geleneksel prensipler oluşturur.¹⁸²

İster doğadaki bir hayvanda, bir çiçekte veya insanda, isterse sanat eserlerinde; bir hat sanatında, bir resimde, bir mabette, biçimlerin güzelliği sayesinde Yüce Yaratıcı'yı görmek, kutsal bilginin elde edilebilmesini sağlar. İşte böyle bir fonksiyonda “*Geleneksel sanat bu kutsal bilginin bir kaynağıdır ve onun tüm yetkin ifadelerini kendinde taşır.*”¹⁸³

Geleneksel sanat tam olarak işlevsel bir sanattır. İcra edilip bir köşeye bırakılıp seyre dalmacak bir nitelikte değildir. Yani onda müzecilik yoktur, hayatın içinde olma vardır.¹⁸⁴ Geleneksel medeniyetlerde sanat asla hayattan ayrı telakki edilmemiş, “*hatta sanat hayat*” olarak anlaşılmıştır.¹⁸⁵ Bu sanat sonrası imâl edilen ürün, kullanışlılığa sahiptir. Bu sanatta güzellik ve kullanışlılık bir aradadır. Nasr, geleneksel sanata bu mânâda “ *faydacıdır,*” demektedir.¹⁸⁶ Aslında bu açıklamalardan sonra uygun düşen kelime faydacı değil, kendisinden faydalanılan olmaktadır. Geleneksel medeniyetlerde gündelik hayatta kullanılan tüm eşyalar, dinî olanla ilgileri olmamalarına karşın, bu eşyaları kullananlara dinî ilkeleri hatırlatmaktadır. Bu, geleneksel sanatın kalbini, kutsal sanatın işgal ettiğini gösterir.¹⁸⁷

Geleneksel sanatı ortaya koyan, geleneksel insan yani “*halife insan*”dır. Çünkü teomorfik tabiatı sebebiyle kendisi de bir sanat eseridir. Nefsi ve manevi temizliğe ulaşmış insan ruhu, kadın olsun erkek olsun, “*Kutsal Güzelliği*” yansıtan en güzel numunedir. Tanrı en büyük sanatkâr olduğundan, İslam’da Yaratanın “*el-*

¹⁸¹ Nasr, *age.*, s. 282.

¹⁸² Nasr, *age.*, s. 265.

¹⁸³ Nasr, *age.*, s. 289.

¹⁸⁴ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 148, 302.

¹⁸⁵ Nasr, *Makaleler I*, s. 148.

¹⁸⁶ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 267.

¹⁸⁷ Nasr, *Makaleler II*, s. 27.

Musavvir” (suretleri yaratan) diye bir isminin olması bundan dolayıdır.¹⁸⁸ Nasr; Ortaçağlarda zanaata başlatma merasimlerinde Tanrının En Büyük Mimar, Müzisyen, Ressam vs. olarak adlandırıldığından bahseder. Aynı zamanda insanın teomorfik tabiatı sebebiyle bir sanatkâr, ancak diğer yönüyle de bir sanat ürünü olduğu vurgusunun, Rumî tarafından çok iyi anlaşıldığını, onun “*Bizler senin çaldığın bir saz gibiyiz*” sözünün arkasındaki sebebin bu anlayıştan kaynaklandığını ifade eder.¹⁸⁹ “*Kozmik kanunlara uygun ve arketipler âleminin gerçeklerinin taklidi olarak sanat yaratmada insan kendisi ve Tanrı eliyle yapılmış bir sanat eseri olarak kendi teomorfik tabiatını keşfeder.*”¹⁹⁰

Halife insan, sanatı, Tanrı’yla yarışmak için değil, O’nu “*Kutsal bir Model*” olarak taklit etmek için icra eder ve doğanın işlevsel yönünü ortaya çıkararak kendisinin yetersizliğini vurgulamaya çalışır.¹⁹¹ Geleneksel sanatın, her şeyiyle mükemmel ve idealize edilmiş bir dünyayı temsilî olarak yansıtıldığını söylemek yanlış olur. Çünkü “Mükemmelen” ortaya koyabilen yalnız “Yüce Yaratıcıdır”. Ancak geleneksel sanat, matematiksel bir anlamda ideallığe sahiptir. Görünüşte değil, tabiatdaki hareketliliği yansıtma konusunda bir mükemmeliğe sahiptir.¹⁹² Sanat icra etmede insan; “*...Tanrı’yı bilerek düşünen canlı (homo sapiens) olarak asli tabiatını tamamlarsa, sanat yaratıcı canlı (homo faber) olarak da tabiatın başka bir yönünü tamamlar.*”¹⁹³ Geleneksel sanat, bütün varlığın asıl ve kutsal kaynağına yani düştüğü cennete geri dönmesini sağlar.¹⁹⁴ Geleneksel sanattaki bu özellikler sebebiyle, geleneksel sanatta; “sanat için sanat” fikri değil, “insan için sanat” fikri vardır. İnsan da Tanrı’nın halifesi olduğuna göre, bu da kendiliğinden “Tanrı için sanat” mânâsına gelmektedir.¹⁹⁵

¹⁸⁸ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 269.

¹⁸⁹ Nasr, *age.*, s. 269, 272-273, 289.

¹⁹⁰ Nasr, *age.*, s. 270.

¹⁹¹ Nasr, *age.*, s. 270.

¹⁹² A. K. Coomaraswamy, *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, çev. Nejat Özdemiroğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 14, 32.

¹⁹³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 270.

¹⁹⁴ Nasr, *age.*, s. 285.

¹⁹⁵ Nasr, *age.*, s. 267; *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 301; A. K. Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, s. 98.

Nasr açısından geleneksel sanat, “...batını mânâyı dışa yansıtan bir araçtır ve bu sanat anlayışları arasında konuşulup tartışılır.”¹⁹⁶ Geleneksel sanatta, şekil ve motifleri aşarak “düşünsel bir gerçeğe” ulaşmak, şekil ve motifler sayesinde Tanrı’yı ve kutsalı görmek demektir. Bunu başaramamak ise geleneksel sanat formunu ve realitesini reddetmeyi gerektirmez.¹⁹⁷

Geleneksel sanat, insana dinin gerçeklerini hatırlatır, insanın davranışlarına anlam katar ve insanın Öte’yi düşünmesini sağlar. Geleneksel sanat, biçim ve formları asla yok saymaz. Çünkü biçimleri yok saymak “biçimden münezzeh olan Asl’ı” anlamamak demektir. Bu konuda modern insanın karıştırdığı “somut ve soyut nedir” meselesi vardır. Modern insana göre fiziksel ve maddi olan her şey somut, düşünce ve ulûhiyet gibi kavramlar ise soyuttur. Oysa geleneksel metafizik açısından, “Tanrı mükemmel somut Gerçeklik”tir. Onunla karşılaştırılan her şey de soyuttur. Hiyerarşik düzenin daha aşağısında ise arketipler âlemi somut, onun altındaki âlem soyuttur. Fiziksel varoluş dünyasında da suret somut, madde ise soyuttur. İşte bu yüzden, geleneksel sanatta biçimleri yok saymak, biçimden münezzeh Tanrı’yı algılayamamak demektir.¹⁹⁸ Geleneksel sanatın biçimlerinin kaynağı, değişmez bir âlemdir. “İşte bu nedenle, kutsal bilgi ve irfanın kaybedilmesi ve böylece yalnızca analogik değil anagojik düşünme yeteneğinin de yitirilmesi, geleneksel sanat ve onun hiyeratik biçiminin tahrip edilmesiyle birlikte el ele yürür.”¹⁹⁹

Geleneksel sanatın nesilden nesile aktarılması, aslen dinî ve tasavvufî bir özellik gösteren loncalar vasıtasıyla yapılmıştır. Loncalar, sanatın sembolizminin, tekniğinin, kozmik kanunlarla uyumluluğunun ve belki de en önemli özelliği olan manevi eğitimin verildiği yerlerdir.²⁰⁰ Modernizm öncesi Batı geleneğinde de büyük şaheserler, kilise öğretilerine bağlı sanatçılar tarafından vücuda getirilmiştir. Bu eserler dinî kaynaklı kiliseler, müzik eserleri, resim vb. çok çeşitli

¹⁹⁶ Aslan, “Din ve Geleneksel Bakış Açısı”, s. 49.

¹⁹⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 268.

¹⁹⁸ Nasr, *age.*, s. 275.

¹⁹⁹ Nasr, *age.*, s. 277.

²⁰⁰ Nasr, *age.*, s. 271; *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 182; *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 46, 47-48.

dalları kapsamaktaydı.²⁰¹ Loncalar; teknik ve esoterik bilginin biriktiği yerler ve gizli organizasyondurlar:

*“Gizli organizasyonları ve sözlü nakilleri, el sanatları ve yapma ve inşa etme teknikleriyle birleşmiş kutsal bir düzenin bilgisinin korunmasını mümkün kılmıştır. En yüksek mertebeden sanatı kozmolojik bilimlerle birleştiren, ve birden fazla mimar ve el sanatçısı nesil tarafından yapılmış olmasına rağmen mükemmel bir birlik gösteren katedrallerin yaratılması sadece bu yolla açıklanabilir.”*²⁰²

Aynı konunun devamında Nasr’ın, loncaları farmasonluktan²⁰³ ayrı tuttuğunu belirtmek gerekir.

Geleneksel sanat öğretiminde, fazilet esaslı usta-çırak ve şeyh-mürit ilişkisi vardır.²⁰⁴ Geleneksel *“sanat ve zanaatların öğretilmesinde bile öğrencinin eğitiminin hem ahlaki hem de teknik nitelikli olduğu görülebilir.”*²⁰⁵

Nasr’a göre, bütün geleneksel sanatların kaynağı melekî bir basiret sebebiyledir. Çünkü kutsal sanatın ilk numûneleri melekler tarafından icra edilmiştir. Bu, ister görsel isterse işitsel sanatlar açısından olsun böyledir. İşte sanatçı en uygun sanatı seçmek için bu melekî basireti kazanmalıdır ve bu da ancak tefekkür ve iç temizliğiyle olabilir.²⁰⁶

Kutsal sanat ise, geleneksel sanatın tam kalbinde bulunur ve dinî bir fonksiyonu icra eder. Yani konusunu dinî olan unsurlardan, ibadetlerden ve ayinlerden vs. seçer.²⁰⁷ Kutsal sanat geleneksel sanatın kalbini meydana getirir.

²⁰¹ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 197.

²⁰² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 271-272, bkz.10 nu.lu dipnot.

²⁰³ Farmasonluk (masonluk): Kudüs’teki kutsal mabedi inşa eden duvar işçileri tarafından bir meslek örgütü olarak kurulduğu iddia edilir. Üç ana gruptan oluşur: Çıraklar, kalfalar ve üstatlar. Bkz. Kirman, *age.*, s. 146.

²⁰⁴ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 279; İbn Haldun, *Mukaddime*, II, s. 939, 940.

²⁰⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 328.

²⁰⁶ Nasr, *age.*, s. 276.

²⁰⁷ Nasr, *age.*, s. 265; *Makaleler II*, s. 26.; *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 55.

Kutsal sanat ilke ve kurallarını doğrudan yansıtırken, geleneksel sanat bunu kutsal sanat üzerinden dolaylı bir biçimde yansıtır.²⁰⁸

*“Geleneksel sanat bir rahmet kanalıdır; onun kalbinde yer alan kutsal sanat ise bir anlamda vahyin buyurduğu toplumsal ve hukuki ilkeleri tamamlar. Bu sanat, bizi tüm güzelliğin kaynağı olan ve nihai anlamda tek güzel olan Bir’e götüren güzelliği yansıtır.”*²⁰⁹

Hangi dinî gelenekte olursa olsun, o dinin kutsal sanatı, yine o dinin özüyle ilişkilidir.²¹⁰ Bir kutsal sanatın var olabilmesi için ilk olarak ona kaynaklık edecek bir vahyin veya kutsal metnin olması gerekmektedir. Çünkü kutsal sanat maddi ile manevi dünya arasında bir köprü görevi görmektedir. Kutsal bir metni veya vahyi olmayan bir kutsal sanatın doğmasından bahsedilemez. Nasr bu durumu, bir Hindu, Budist veya İslamî kutsal sanatından bahsedilebileceğini, ancak bir Hindistan kutsal sanatından bahsedilemeyeceğini söyleyerek örneklendirir. Çünkü kutsal sanat belli bir dinin ruhundan ortaya çıkar.²¹¹ Kutsal sanat; vahiy kaynaklı, konusu dinî olan, şekil, teknik ve dili de kutsal kabul edilen bir sanattır. Kutsal sanatın bu özelliği sebebiyle, Hıristiyanlar ikonografiyi meleklerin getirdiği bir sanat olarak, Hindular da kendi kutsal müziklerini Tanrı Şiva'nın getirdiğine inandıkları bir kutsallık içinde görürler.²¹² Bundan dolayı geleneksel açıdan Kutsal sanat, insana kendi kutsal fitratını ve Mutlak olan Allah'ı bulmasını sağlayacak gücü bulmasına yardım etmektedir.²¹³

Kutsal sanatın asıl görevi; bir ve sonsuz olan Asıl Öz'ü *tesadüfler dünyasına dönüştürmek, tesadüfler dünyasını da Asıl Öz'e geri döndürmektir.*²¹⁴ Bir anlamda aşkın olan âlemin fani âleme yansıması, fâni âlemin de aşkın olan aslını görmesini sağlamaktır. Kutsal sanat sembollerini, şekillerini vb. özelliklerinin kaynağını bu dünyadan değil, Ebedî Olan'dan alır ve kutsal sanat bu

²⁰⁸ Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, s. 24, bkz. 2 nu.lu dipnot.

²⁰⁹ Nasr, *Makaleler II*, s. 31.

²¹⁰ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 139.

²¹¹ Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, s. 98.

²¹² Nasr, *Makaleler II*, s. 26-27; Burckhardt, *Aklın Aynası*, s. 123.

²¹³ Schuon, *Yansımalar*, s. 42.

²¹⁴ Schuon, *age*, s. 43.

dünyanın kapılarını Ötelere veya Öteleri bu dünyaya açan birer vasıtaadır. Bunu da değişik sanat formlarıyla yapar.²¹⁵

Farklı gelenekler, sanatsal alanda aynı malzemededen farklı biçim ve içeriksel sanat eserleri meydana getirir. Bunun nedeni, geleneklerin bağlı oldukları kutsalla ilişkilerindeki, biçimsel ve içeriksel yönden kaynaklanmaktadır. Örneğin, Uzak Doğu, Hindu, Çin, Hıristiyan ve İslam geleneklerinin hepsi mabetler inşa etmelerine rağmen, hiçbirinde birinin mabedi diğerininkine benzememektedir.²¹⁶ İslam sanatının İslam vahyiyle böyle bir ilişkiyi gerçekleştirdiğini de çok rahatça söyleyebiliriz. Ancak modernist Müslümanların, İslam sanatının bu yönünü vahyiyle olan ilişkide değil de, tamamen sosyo-ekonomik bir alanda aramaya kalkması ve bu alandan cevap araması, geleneksel İslam sanatının vahyiyle olan biçimsel ve içeriksel yönünün göz ardı edilmesine ve açık bir indirgemeciliğe saplanılmasına sebep olmaktadır.²¹⁷ Bir bakıma Kutsal sanat; Vahyin biçime, görüntüye ve sese vb. bürünmüş hâlidir.²¹⁸ Modern dünyada maneviyat ve kutsallığın rafa kaldırılmasıyla; bir anlamda İslam sanatının kaynağı olan bu güç ortadan kalkmış, geleneksel İslam sanatı da gücünü kaybetmiştir.²¹⁹

Tüm kutsal sanatlarda olduğu gibi, İslami sanat da, şekillerle ilgilenmiştir. Bu durumun asıl amacı, tüm kutsal sanatların gerçekte bu şekilleri Bâtını boyuta açılan birer kapı olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Aynı durum geleneksel müzik, şiir vb. için de geçerlidir.²²⁰

Nasr, geleneksel İslam sanatının, çokluk halinde olan formlar ve renklerin birliğini yansıtmaya ve böylece tevhid ilkesini ortaya koymaya çalıştığını söylemektedir.²²¹ Nasr, tilavet ve hat sanatının, metinleri ve anlamı kutsal olan Kur'an ile ilgili olduğu için, kutsal olduğunu ifade eder. Nasr'a göre, kutsalla

²¹⁵ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 56; Burckhardt, *Aklın Aynası*, s. 124.

²¹⁶ Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 36.

²¹⁷ Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, s. 12, 13.

²¹⁸ Schuon, *İslam'ı Anlamak*, s. 169.

²¹⁹ Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, s. 18.

²²⁰ Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, s. 281-282.

²²¹ Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, s. 47.

ilişkili olan her şey yine kutsal bir mahiyete bürünür.²²² Geleneksel İslam sanatları arasında “Kur’an tilaveti”, İslam’ın kutsal sanatıdır ve İslam sanatının merkezini oluşturur.²²³

Nasr’a göre; “İslam sanatının kökeni, kozmosun ana hakikatleri de olan Kur’an’ın Bâtını hakikatlerinde ve Muhammedi bereketten akan Peygamberi özün manevi hakikatinde aranmalıdır.”²²⁴ Nasr, kutsal İslam sanatını, modern dünyanın saldırılarına karşı bir sığınak, bedenle ruhu canlandıran bir hayat kaynağı ve Mutlak Hakikat’e ulaşmak için bir destek olarak görmektedir.²²⁵ Kutsal İslam sanatı, kutsalın yeryüzündeki yansımalarından biridir. “...İslam vahyinin ruh ve biçiminin billurlaşmasıdır.”²²⁶

Kutsal sanat, bir geleneğin yaşam ortamını hazırlar. Bu ortam, o geleneğin içinde daha sonra doğacak olan her düşüncenin, felsefenin, uygulamanın vs.’nin çekirdeğini oluşturur. Bütün bunların ilk nedeni ise kutsal sanattır. Nasr, bunu şöyle açıklar:

“Sanat aracılığıyla ele alınan bir gelenek, içinde gerçeklerin her tarafa yansıtıldığı ve geleneğin realitesine uygun bir evren içinde insanların soluk aldıkları ve yaşadıkları bir ortam teşkil eder. İşte bu nedenle, tarihte kaydı olan her durumda, gelenek teoloji ve felsefesini biçimlendirmeden önce, kutsal sanatını yaratmış ve formalize etmiştir.”²²⁷

Hıristiyan sanatının başlangıcı olan yer altı mezar sanatının, Hıristiyan geleneğinin önemli isimlerinden biri olan St. Augustine’den önce geldiğini, cami ve mescid sanatının, kelâm ve felsefe ekollerini çok hızlı geliştiren Eş’ari, Kindi ve diğer Müslüman filozoflardan daha önce geldiğini gösteren örnekler, bu konuda Nasr’ı destekler niteliktedir.²²⁸ Ancak, kutsal sanatın, diğer alanlardan ve temsilcilerden önce var olması, daha sonraki dönemlerde yığılan ve birikim haline

²²² Nasr, *İslam’ın Kalbi*, s. 27-28.

²²³ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 149; *İslam’ın Kalbi*, s. 140.

²²⁴ Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, s. 15.

²²⁵ Nasr, *age.*, s. 256.

²²⁶ Nasr, *age.*, s. 247.

²²⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 267.

²²⁸ Nasr, *age.*, s. 267-268.

gelen, yeni bir ortamın olmayacağı manasına gelmez. Bu noktaya dikkat etmemiz gerekir. Nitekim İslam felsefe birikiminin böyle bir süreç takip ettiği herkesin mâlumudur.

Yukarıdaki bu süreçte, geleneksel sanatın, fikirler ve düşüncelerden önce gelmesi, insanın maddi ve şekilsel olan şeylere, soyut olanlara oranla daha meyilli olmasındandır. Geleneksel sanatın diğer alanlardan daha önce zuhur etmesinin sebebi de budur.²²⁹

Nasr'a göre kutsal sanat, “...Ebedî Olan'ın beşeri düzeydeki “mevcudiyeti”ne işaret eder.” ve

“Madras yakınındaki Himpi Tapınağı'nın önünde veya Isfahan Camii'nin içinde veya Chartres Katedrali'nin kapıları önünde duran bir kişi sadece Hindistan'da, İran'da veya Fransa'da bulunmamakta, aynı zamanda kâinatın “merkezi”nde de bulunmaktadır. Bu kişi, söz konusu kutsal sanat formlarıyla zamanın ötesinde olan ve tabii Ebedî Olan'dan başka bir şey olmayan Merkez'e dâhil olmuştur.”²³⁰

Kutsal sanat, evrensel bir özellik taşımaktadır. İtikadı ve ırkı ne olursa olsun, anlayabilen ve gören herkese hitap etmektedir.²³¹ Kutsal sanatın varlık sebebinin bir diğer özelliği de, kutsal sanatın hem ârifin hem de sıradan insanın akıllarına seslenmesi ve onların ihtiyaç duydukları oranda ihtiyaçlarını karşılamasıdır.²³²

Nasr, kutsal sanatın hem makrokozmos hem de mikrokozmostan müteşekkil bütün bir kozmosun kutsal bilimine ve metakozmik gerçekliğine dayandığını söylemektedir.²³³ Ancak Kutsal sanat sadece geleneksel bir kültürde değer ve anlam kazanır. Nasr'a göre kutsal sanatın başka bir kültürde hayat bulması imkânsızdır. Başka kültürde kutsal sanatın ve maneviyatın bazı yönleri

²²⁹ Nasr, *age.*, s. 268.

²³⁰ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 55; *İnsan ve Tabiat*, s. 54.

²³¹ Lings, “Gelenek Işığında Günümüzün Dünyası”, s. 237.

²³² Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, s. 60.

²³³ Nasr, *Söyleşiler*, s. 225.

yansıtılabilir ancak bu sadece belli bir sınırdan kalabilmektedir ve tam bir kutsal sanat vasfı taşımamaktadır.²³⁴

Nasr'a göre geleneksel ve kutsal sanatın dinî öneminin anlaşılması, dinî hayatın sürekliliğinin korunması açısından önemlidir. Çünkü bu sanat, insana Tanrıyı hatırlatan ve insanı Semavi âleme götüren bir özelliğe sahiptir.²³⁵ Nasr, kutsal sanatla geleneksel sanat arasındaki ince farkı şu şekilde ayırt eder:

“Tüm kutsal sanatlar geleneksel sanattır, fakat geleneksel sanatların hepsi kutsal sanat değildir. Kutsal sanat, geleneksel sanatın kalbinde yatar ve doğrudan vahiyle ve geleneğin özünü oluşturan tecellilerle ilgilenir. Kutsal sanat ayinlerini, belirli bir inancı paylaşan küçük grupların uygulamalarını ve sözü geçen geleneğin içinde manevi kazanç elde etme yollarının pratik ve işlem yönlerini ilgilendirir.”²³⁶

Nasr, geleneği tanımlarken onu dinle irtibatlandırdığından ve dini, geleneğin “*tam kalbinde olan bir şey*” olarak tanımladığından, geleneksel sanatla, dinsel sanatın görünüşte hemen karıştırılabileceği endişesini taşımaktadır. Dinsel sanat; yukarıda kutsal sanatta belirttiğimiz gibi, stili, teknikleri, kullandığı semboller vs. açısından değil, tema veya fonksiyonunun dinsel olması sebebiyle bir farklılık arz eder:

“Geleneksel sanat ise, konusundan dolayı değil de, biçimlerin kozmik kurallarına, sembolizmin kurallarına, içinde yaratıldığı belirli bir ruhsal evrenin formel istidadına uygunluğu, hiyeratik biçimi, kullanılan malzemenin tabiata uygunluğu ve yöneldiği özel gerçeklik alanı bakımından hakikata uygunluğundan dolayı gelenekseldir.”²³⁷

Bu yüzden Nasr, Hz. İsa'ya atfedilen bir resmi veya ikonayı dinsel sanat sayarken; Ortaçağ'dan kalma bir kılıcı, bir kitap kapağını, geleneksel olsa bile dinsel olanla dolaylı ilişkisi olduğundan geleneksel sanat olarak kabul eder.²³⁸

²³⁴ Nasr, *age.*, s. 226-227.

²³⁵ Nasr, *Makaleler II*, s. 23, 26.

²³⁶ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 265-266, bkz. 1 nu.lu dipnot.

²³⁷ Nasr, *age.*, s. 266.

²³⁸ Nasr, *age.*, s. 266.

İslam açısından bakacak olursak dinî sanat; İslamî dünya görüşüyle ve sanatıyla bir ilgisi olmamasına rağmen konularını İslamî alandan ve İslam sanatından seçen sanata denir.²³⁹ Nasr, modern dönemde icra edilen bir sanatın, örneğin resim sanatının; konusunu İslami motiflerden seçse de, İslam sanatı olmadığını, bunun ancak Müslüman bir ressam tarafından yapılmış Batı tarzı bir sanat olduğunu ifade eder.²⁴⁰

Nasr, kutsal olmayan bir dinsel sanatın mümkün olup olmadığı sorusuna, mümkün olduğu cevabını verir. Kutsal olmayan dinsel sanatta; kullanılan biçim ve teknikler geleneksel olmayıp, sadece temasını dinî alandan seçmektedir. Nasr, bu duruma örnek olarak Rönesans boyunca tatbik edilen resim ve mimari sanatını örnek göstermektedir. Bu sanatın gerçek kutsal sanattan ayırt edilmesi gerektiğini vurgular.²⁴¹

2. Mimari ve Şehir

Çalışmamızın buraya kadar olan kısmında, Nasr'ın geleneğin bütüncül yönüne daima vurgu yaptığını açık bir şekilde gördük. Nasr, geleneksel mimari ve şehir olgularını da açıklarken; mimari, şehir ve insan bütünlüğü üzerindeki noktalara dikkat çekmekte, daha çok kendi geleneği olan Geleneksel İslam sanatı, mimarisi ve şehirciliğinden deliller gösterme yolunu tercih etmektedir.

Nasr, Müslüman ve Bizanslı mimarların yüzyıllarca ayakta kalan kubbeleri nasıl yaptığını, Yunan anfityatrolarında veya katedrallerde kusursuz akustiğin nasıl sağlandığını, Piramitlerin çeşitli açılarının gök cisimlerinin astronomik sistemlerine nasıl karşılık geldiğinin ve İsfahan'da bir minare sallanınca diğer minarenin nasıl titremeye başladığının açıklamasını, basit bir bilginin yapamayacağının farkında olunması gerektiğini söylemektedir. Aynı durumun bugün benzeri yapılamayan çeşitli metal ve boya vs. üretimleri için de söz konusu olduğunu vurgular. Sonuçta Nasr'a göre, bütün bu sanat ve mimari şaheserlerin arkasında yatan bilgi ve bilim, "*scientia sacra*"dır.²⁴² Geleneğin bütüncüllüğü, geleneksel sanatla bilimin uyumunda da olduğu gibi kendini açık bir şekilde

²³⁹ Nasr, *Makaleler II*, s. 31.

²⁴⁰ Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 141.

²⁴¹ Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, s. 95.

²⁴² Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 279.

gösterir. Nasr, ortaçağ sanatının en güzel eserleri olan katedrallerin, geleneksel Hıristiyan sanatıyla biliminin uyum örnekleri olduğunu ifade eder. Ona göre bu eserlerdeki oran ve orantılar, âdeta taştta müziksel bir ritm meydana getirmiştir.²⁴³

Tüm gelenekler açısından yeryüzü üzerindeki bütün kutsal mekânların, kutsal âlemden ve arketipsel gerçeklik düzeyinden bir şeyleri yansıttığına inanılmaktadır.²⁴⁴ Geleneksel İslam mimarisinde de sadece mekânın niceliksel olarak düzenlenmesi değil, kutsal olan geleneksel bilimle birlikte, mekânın niteliksel bir şekilde kutsallaştırılması vardır. Bu anlamda geleneksel İslam mimarisinin en büyük esin kaynağı ve hareket noktası, Kâbe'dir.²⁴⁵ Geleneksel İslam sanatına, mimarisine ve şehrine fiziksel çevresinin şeklini veren yalnızca kutsal kitap Kur'an değildir, bu çevrenin oluşmasında çok önemli rol oynayan hadisler de mevcuttur.²⁴⁶

Nasr, kelimeyi şehadette Allah'ın varlığını olumlamak için, kelimeyi şehadetin ilk kısmına bir olumsuzlamayla başladığı gibi, geleneksel İslam sanatında da, olumlamak adına bir olumsuzlama olan, boşlukla başladığı fikrindedir. Geleneksel mimari eserlerin, mekânların, pazarların vb. yerlerin ilk giriş kısımlarındaki boş alanlar, Nasr'a göre manevi bir niteliğin sembolü konumundadır.²⁴⁷ Hıristiyanlık'ta ruh her zaman doluluk ile algılandığı için, Hıristiyanlık'ta ve Hıristiyan sanatında boşluğa, İslam'da olduğu gibi bir önem atfedilmemiştir. Bu da sanatta ve diğer alanlarda modern insanın boşluğu bir olumsuz kavram olarak düşünmesine sebep olmuştur. Bu durum, İslam'da kelime-i şehadetin ilk olarak olumsuzlamayla başlaması sebebiyle tamamen farklılık gösterir; boşluk hem İslam hem de diğer Doğu Gelenekleri için önemli bir kavramdır.²⁴⁸

Geleneksel İslam sanatında boşluk, “...hem Allah'ın aşkınlığının ve hem de tüm şeylerde O'nun mevcudiyetinin (presence) sembolüdür.”²⁴⁹ Geleneksel

²⁴³ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 55.

²⁴⁴ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 47.

²⁴⁵ Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, s. 55.

²⁴⁶ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 39.

²⁴⁷ Nasr, *İslam ve Modern İnsanın Çıkması*, s. 241.

²⁴⁸ Nasr, *Batı Felsefeleri ve İslam*, s. 38-39.

²⁴⁹ Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, s. 234.

İslam şehirlerinde, dar sokak ve geçitlerden sonra, boş ve geniş bir alana ulaşılması ya da dar sokakların geniş ve boş bir cami avlusuna açılması, geleneksel sanatta boşluğun Allah'ın varlığı ile irtibatlandırılmasından kaynaklanmaktadır.²⁵⁰ Nasr, İslam Mimarisinin Allah'ı yüceltmek için kurulduğuna inanmaktadır.²⁵¹

Geleneksel bir eve ya da camiye girilirken karşımıza çıkan mekânsal boşluk sebebiyle ayakkabıların çıkarılması ve halıya çıplak ayakla basılması, Nasr'a göre, İslamî öğretilerin en önemli noktalarından biri olan Gayb'a dikkatleri çeker ve namaz esnasında yere yapılan dokunuşlar da, yeryüzünün kutsallaştırılması sembolünü ifade eder.²⁵²

Geleneksel İslam şehirleri, cami merkezli olan ve bu merkezden neşet etmiş mimari yapıların oluşturduğu bir kompleks halindedirler. Şehrin âdeta tek bir çatı altında imiş gibi bir görünüm sergilemesi, İslam maneviyatının tevhid unsurunun mimaride hayat bulmuş hâli olarak sembolize edilebilir.²⁵³ İslam sanatının bütün boyutları tevhid ilkesine dayandığından, şehir mimarisi; merkezinde caminin bulunduğu, etrafında da medreseler, dükkanlar, pazar yeri vs.nin olduğu birbirine bağlı kompleks yapının, mekân ve fonksiyon birliği özelliğini taşımaktadır.²⁵⁴ Nasr, geleneksel İslam şehirlerini ve yerleşim mekânlarını ve onların mekânsal ve şekilsel biçimlerini, caminin organik bir bağla bağlanmış birer unsuru ve uzantısı olarak görmektedir.²⁵⁵ Dünyanın çok farklı yerlerindeki camilerin tek bir renk olan ve İslam'ın rengi olarak kabul edilen yeşili benimsemesi de, bir bakıma geleneksel İslam mimarisinin nezdinde kutsalın birliğine de atıfta bulunmaktadır.²⁵⁶ Bu konuda Nasr, geleneksel müslüman evlerinde kullanılan halıların bile Sema'yı yansıttığını, günün (namaz kılma da

²⁵⁰ Nasr, *age.*, s. 239.

²⁵¹ Nasr, *age.*, s. 61.

²⁵² Nasr, *age.*, s. 58.

²⁵³ Nasr, *age.*, s.68-69.

²⁵⁴ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 246-247, 255, 256; *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 157.

²⁵⁵ Nasr, *İslam Sanatı ve Manevîyatı*, s. 50.

²⁵⁶ Nasr, *age.*, s. 65.

dâhil) pek çok vaktini halı üzerinde geçiren Müslümanın böylece kendi evi içinde dahî, caminin ve dolayısıyla kutsal olanın havasını teneffüs ettiğini düşünür.²⁵⁷

Geleneksel Müslüman evinin bir odasının gün içinde yemek yemek için kullanılması, ibadet için kullanılması, oturma, misafir odası ve yatak odası olarak kullanılmasını Nasr; birlik içinde çokluğun, çokluğun kökeninde birliğin olduğu düşüncesiyle, yine mimarının tevhid ilkesiyle ilişkilendirir.²⁵⁸ Geleneksel İslam mimarisinde, birlik çokluğa, bütün de parçalara hâkim olma özelliğini taşır.²⁵⁹ Geleneksel İslam mimarisinde bütün parçalardan önce gelir. Modern mimaride ise, önce parçalar tasarlanır ve sonra bütünlük göz önünde bulundurulur. Geleneksel Müslüman evlerinde bir odanın, aynı gün içinde hem yemek odası, hem yatak odası hem de ibadet mekânı olarak kullanılmasını Nasr, birlik ve bütünlüğün, parçalar üzerindeki hâkimiyeti ve işlevselliği olarak yorumlar.²⁶⁰

Ayrıca ufak tefek istisnâlar hariç, geleneksel İslam şehrini temaşa ettiğinizde sanki tüm şehrin bir tek çatı altında imiş gibi gözükmesi de, birliğin parçalara olan hâkimiyeti hatırlatması bakımından, tevhid ilkesini çağırıştırır.²⁶¹

Geleneksel İslam şehrinde güzellik daha çok dışa değil evin içine yansır. Dışarıdan evler hemen hemen birbirinin aynısı gibidir. Böylece zengin ile fakir ev arasındaki farklılık göze batmamış olur. Asıl huzurun ve verilen nimetlerin yansıdığı yer, evin iç mekânıdır.²⁶²

Modern mimarideki, bir yapının iç dekorasyonunu bir mimar, dışını başka bir mimar ve bahçesini bir başka mimar düzenlerken, geleneksel İslam mimarisinde bütün bunları tek bir mimarın gerçekleştirmesi, Nasr'a göre; geleneksel Mimarının tevhid ilkesini tatbikindeki güzel bir örneğini gösterir.²⁶³ Aynı durum, binada kullanılacak kiremit, tuğla vb. malzemelerin üretilmesi içinde geçerlidir.²⁶⁴

²⁵⁷ Nasr, *age.*, s. 51, 52.

²⁵⁸ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 257.

²⁵⁹ Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, s. 80.

²⁶⁰ Nasr, *age.*, s. 81-82.

²⁶¹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 257.

²⁶² Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 158.

²⁶³ Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, s. 80-81; *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 256.

²⁶⁴ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 261.

Geleneksel açıdan insan bedeni bir makine olarak algılanmamaktadır. İnsan mikrokozmos bir gerçeklik olarak görülmektedir. Nasr, geleneksel insan bedeni ile geleneksel şehir arasında bu özelliklere dayalı bir ilişki olduğunu iddia eder. İnsan; duyguları, kutsalı ve doğayla olan kutsal kaynaklı vb. ilişkisi olan bir varlık olduğundan, geleneksel şehir de tüm bunları içinde yansıtır. Modern dünyanın şehirleri, içinde insanların birer makine gibi işledikleri, insanın kendi benliği ve doğayla bir çatışma ve bunalım yaşadıkları alanlardır. Nasr, modern şehirlerdeki bozuk uyumun, modern insanın hislerden ve maneviyattan yoksun birer makine olarak görülmesinden kaynaklandığı fikrini savunur.²⁶⁵

Modern dünyada yapay bir çevreden müteşekkil şehir hayatındaki modern insan, içinde bir şeylerin noksanlığının farkında olmakla birlikte bunun ne olduğu konusunda bir fikre sahip değildir. Şehir hayatında tabiatın saf dışı bırakılması sadece modern insanın değil, geleneksel dindar insanın da, kutsalın tezâhürlerini görmesini güçleştirmektedir.²⁶⁶

Geleneksel İslam şehirlerinin, modern şehirlerin modellerini taklit çabası, İslami şehir algısını ve mimarisini kausun, çirkinliğin, “...*şahsiyetsiz bir üsluplar yığını...*”nın bulunduğu bir hâle çevirmiştir.²⁶⁷ “*İnsanın kendisi için yarattığı dış çevre, onun iç dünyasının yansımasından başka bir şey değildir.*”²⁶⁸

Bu bunalımın altında yatan sebep ise Nasr’a göre; sekülerleşmenin hem bâtinî hem de zâhiri boyutlara kadar nüfuz etmesi ve kutsal olarak algılanan ilim kavramının yitirilmesinden kaynaklanmaktadır.²⁶⁹ Bunların yitirilmesi, mimarideki biçimsel sembolizmin kaybolmasına ve maddenin sadece dünyevi boyutunun işlenmesine sebep olmuş, arka plandaki manevi boyuta geçilememiştir. İşin ilginç yanı ise, geleneksel toplum hayatının bu yeni mimari tarza oldukça fazla talep göstermesidir.²⁷⁰ Alman, İngiliz, Fransız, Amerikan vs. stilinde mimari ve şehir çeşitliliğini, geleneksel şehirlerde görmekteyiz. Modernizm sonucu

²⁶⁵ Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 263.

²⁶⁶ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 11.

²⁶⁷ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 241-242.

²⁶⁸ Nasr, *age.*, s. 242.

²⁶⁹ Nasr, *age.*, s. 242-243, 253.

²⁷⁰ Nasr, *age.*, s. 243.

felsefe eğitiminde nasıl ki, farklı geleneksel İslami coğrafyalarda farklı batılı eğilimler çıktıysa, aynı durum şehir mimarisi için de geçerlidir.²⁷¹

Geleneksel İslam mimarisi, modern mimari gibi doğaya karşı başkaldıran ve tahripkâr bir yaklaşım sergilemez. Geleneksel İslam mimarisi, doğanın kutsallığını göz önünde bulundurarak, onunla uyum içindedir. Yapay olanı değil, doğanın kendi kaynaklarını kullanır. Bu özelliğiyle geleneksel şehirler terk edildiğinde bile, şehrin kalıntıları yavaş yavaş doğanın kucagında kaybolarak, bir çöp haline gelmek yerine, tekrar doğanın bir parçası haline dönüşürler.²⁷²

Geleneksel İslam mimarisinde, güzellik ve işlevsellik bir arada ve birbirinden ayrılmaz bir biçimde bulunur. Aynı zamanda mimaride olduğu gibi diğer tüm sanat dallarında da, kullanılan materyallere olmadıkları bir anlamı yüklemek yerine, materyalin gerçekte olduğu ne ise o şekilde görülmesi ilkesi, geleneksel İslam mimarisinin ve sanatlarının gerçekçilik ilkesine verdiği önemi göstermektedir.²⁷³ Nasr'a göre, geleneksel Müslüman mimar diğer bütün geleneksel sanatçılar gibi, kullandığı malzemenin hem sezgisel hem de ampirik bilgisine sahiptir. Kullandığı tuğlayı tuğla, taşı taş olarak yani ne ise o şekilde görerek, onlara başka bir anlam yüklemeyiz. Onun en büyük imkânı, geleneksel İslami eserler vermesini sağlayan İslam maneviyatının anlamı ve bu maneviyatın farkında olmasıdır.²⁷⁴ Geleneksel mimari sanatında, geleneğin genelinde olduğu gibi, her bir malzeme ne ise o şekilde görülür. Yani onun nesnelliği (ya da fitratı diyebiliriz) zorlanmaz. İşte Nasr, bunu "geleneğin realizmi" olarak açıklar.²⁷⁵

Geleneksel İslam sanatı, dünyanın geçiciliğini göz önünde bulundurmuş, mimaride kullandığı malzemeyi doğayla uyum içinde olan malzemelerden seçmiş, kullandığı enerji de tabiattaki ısı, ışık, rüzgâr vs. olmuştur.²⁷⁶

*"Geleneksel Müslüman şehri, hem Allah'ın bizzat kendisi,
hem de Allah'ın eseri olan bâkir tabiat karşısında geçici ve fani bir*

²⁷¹ Nasr, *age.*, s. 241.

²⁷² Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, s. 67, 85; *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 260; *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 157.

²⁷³ Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, s. 83.

²⁷⁴ Nasr, *age.*, s. 66-67.

²⁷⁵ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 258-259.

²⁷⁶ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 157; *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 127.

*şey olarak görmekteydi. Dahası o, şehri tabiatla çatışma içinde olmaktan çok, uyum içinde olan tabii çevrenin bir uzantısı olarak görüyordu.*²⁷⁷

Nasr'a göre, geleneksel İslam mimarisi ve şehir planlamacılığı, hiçbir zaman tabiata meydan okur bir tarzda olmamıştır.²⁷⁸ Sekülerizmin etkilediği modern Müslüman ise, hiç ölmeyecekmiş gibi evler, binalar vs. inşa etmiş, doğayla olan uyumun bozulduğu ve doğayı tahrip eden enerjiler ve araçlar kullanmıştır.²⁷⁹ *“Sekülerleşmiş müslümanı da içeren modern insanın bu arzusu, içinde Allah'ın unutulduğu bir çevre meydana getirmektedir.”*²⁸⁰

Modern dünyanın yaşam algısı, insanları yaşam kalitesine ve niteliğine bakmaksızın şehirleşmeyi ve şehirli olmayı âdetâ altın tabakta sunmuştur. Özellikle sanayileşmeyle büyük ivme kazanan bu durum, pek çok ruhsal, fiziksel, sosyal, ekonomik ve çevresel vb. hastalık ve bunalımlara yol açtıktan sonra, modern insanın başını ellerinin arasına alıp yeniden düşünmesine neden olmuştur.²⁸¹

Şehirler çok yönlü yaşam alanlarıdır. Nasr'a göre bir şehir, hem bilimin, sanatın, zerâfetin vb. geliştiği, hem de ahlâksızlığın, aşırı lüksün yaşandığı bir yer olabilmektedir. Bir şehrin, bilim adamı ve bilge yetiştirebileceğini de, aynı şekilde şüpheci, ateist üretebileceğini de vurgular.²⁸² Nasr, kutsaldan ve geleneksel sanattan mahrum olan şehirlerde, ateist ve agnostik kişilerin çıkmasının gayet doğal olduğunu söyler. Ona göre geleneksel şehir, kutsalı hatırlatan, tabiatla uyum içinde olan ve güzelliğin ruhla birleştiği bir yaşam alanıdır.²⁸³ Geleneksel mimarinin âhengi yakalama isteği, bir anlamda tabiatın geleneksel şehir içinde yansımaları manasına gelir.²⁸⁴

²⁷⁷ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 245, 260.

²⁷⁸ Nasr, *İslam ve Bilim*, s. 228.

²⁷⁹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 245-246.

²⁸⁰ Nasr, *age.*, s. 246.

²⁸¹ Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, s. 110.

²⁸² Nasr, *İslam'ın Kalbi*, s. 110.

²⁸³ Nasr, *age.*, s. 138.

²⁸⁴ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 260.

Nasr'a göre geleneksel İslam sanat ve mimarisinin ilkeleri, günümüzde pek çok İslam şehrinin karşılaştığı şehir problemlerini çözmede yardımcı olacaktır; hatta geleneksel İslam sanat ve mimarisi, bu problemlerden muzdarip pek çok Batılının ilgisini çekmektedir.²⁸⁵

Nasr'a göre, geleneksel İslam perspektifi açısından bir *İslam sanat ve estetik felsefesi* öğretiminin gerekliliği hissedilmektedir. Çünkü Batı'da eğitim görmüş Müslüman sanat ve mimari öğrencileri, aldıkları eğitimle geleneksel İslam şehri ve sanatını yozlaştırmaktadır. Geleneksel İslam sanatı, “...tesadüfi olarak İslami değildir; aksine...İslami vahyin ruh ve şeklinin doğrudan özümsemesidir.” Vahyin ruhi kısmı, “...İslami hareket tarzını...”, şeklî kısmı ise, “...İslami hayat tarzının temelini...” oluşturur.²⁸⁶

Nasr, sekülerleşmiş Müslümanların Batı karşısındaki aşağılık kompleksleri yüzünden, İslam kültür ve geleneğiyle yakından alâkası olmayan devasa yapıların yapılmasını eleştirir. Özellikle Dubai'deki malum otele (Burj al-Arab) eleştirilerini yönelterek “...çöl ortasında camla kaplı yüksek bir bina inşa etmek gibi iktisadi açıdan mantıklı olmayan...” binalar yaparak prestij sağlamanın peşinde olduklarını söyler.²⁸⁷ Bu yapıyı iktisadi açıdan mantıksız olarak kabul etmesinde, daha önce bahsettiğimiz, İslam sanatının “faydacılık ilkesi”yle bağdaşmamasından kaynaklandığı kanaati de aklımıza gelmektedir. Bunun yanı sıra Nasr, modern mimari tarzda inşa edilip, sonra içine birkaç geleneksel tarzda kemer vs. üslubun yerleştirildiği yapıları da, geleneksel olarak görmez ve tepki gösterir.²⁸⁸

*“İslam mimarisi geometrik form ve modellerin saflığını önemle belirtme eğilimindedir. Müslüman zihni geometrik form ve modellerde yalnızca nicelikleri değil, arketipsel ve kavranabilir dünyanın bir yansımasını da görür.”*²⁸⁹

Modern mimari prensiplere göre yapılmış bir caminin yanına bir minare dikmek, o eseri kutsal ve geleneksel bir yapıya döndürmez. Önemli olan, ışık

²⁸⁵ Nasr, *age.*, s. 263.

²⁸⁶ Nasr, *age.*, s. 230, 254.

²⁸⁷ Nasr, *age.*, s. 248-249.

²⁸⁸ Nasr, *age.*, s. 249.

²⁸⁹ Nasr, *age.*, s. 259.

kullanımının mikrokozmosla insan ilişkisinin, İlahî prensiplerin yansıtıldığı, kutsal sanat ilkelerinin yansıtılmasıdır.²⁹⁰ Nasr, içinde geleneksel İslam mimarisinin de bulunduğu tüm geleneksel mimarinin, aslında geleneksel kozmolojiye bağlı olduğunu, ancak modernleşmiş kafaların bunu kolayca anlayamayacağını ifade eder.²⁹¹ İslam mimarisindeki özellikle cami vb. mekânların geleneksel şekillerle tezyin edilmesi, “kâinata benzer kılma” ya da “evrenle ve kozmik âhenkle uyumlu kılma” çabasından kaynaklanmaktadır.²⁹²

Nasr, geleneksel sanatkârın muhayyilesi ile modern olanın arasındaki farkı şu şekilde izah eder:

*“Geleneksel Müslüman sanatçının muhayyilesi, bu âlemin İslamileşmiş kozmik sektörüyle ve gayet tabii daha çok doğrudan doğruya İslami vahyin, yani Kur’an’ın merkezi tecellisiyle beslenmiştir: modern Müslüman ise bu ilahi gıdadan mahrumdur; öyle ki bazı modernleşmiş Müslümanların bir yaratıcılık düzeylerinin bulunduğu yerde bile, yaratıcılığın meyvesinin, İslam sanat ve mimarisi ile güçlülük ilişkisi kurulabilir. Elbette istisnalar vardır; biz tek tük olaylardan değil, ekseriyetten söz ediyoruz.”*²⁹³

Nasr açısından modernizmin bu tahripkâr ve geleneksel olanı yıkıcı etkisinin karşısında; İslam ülkelerinde geleneksel mimarinin ve ilkelerinin öğretildiği ciddi mimarlık okul ya da fakültelerinin olmayışı, önemli bir problemdir.²⁹⁴ Nasr’a göre modern dünyaya kadar, geleneksel İslam sanat ve estetiğinin sözlü gelenek²⁹⁵ ve terbiye yoluyla nakledilmesinden dolayı, bu sanatı formüle edip yazıya dökme ihtiyacı duyulmamıştı; ancak modern sanat ve estetik anlayışı karşısında artık bunun formüle edilmesi ihtiyacı zarûri olmuştur.²⁹⁶

²⁹⁰ Nasr, *Söyleşiler*, s. 127.

²⁹¹ Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, s. 71-72, bkz. 8 nu.lu dipnot.

²⁹² Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 259-260.

²⁹³ Nasr, *age.*, s. 244.

²⁹⁴ Nasr, *age.*, s. 244.

²⁹⁵ Nasr’a göre sözlü gelenek, yazılı eserleri tamamlayan, âlimlerin yetenekli ve kabiliyetli öğrencileri seçmesi sağlayan “...İslam fikir hayatının en değerli hazinesidir.” Âlimler hayattayken, bu sözlü gelenek şeklinden yararlanılmalıdır. Nasr; *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 234.

²⁹⁶ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 231, 234-235.

3. Diğer Sanat Dalları

Geleneksel sanat dallarının etkileme güçleri ve dereceleri, kendi içinde farklılık gösterebilir. Özellikle ses ve hareketle (müzik ve dans gibi) ilgilenen sanatların gücü daha fazladır. Çünkü böyle sanatlar,

“...hem ayrımcı (separative) şuurun örtüsünü açmanın manevi anlamdaki sarhoşluğuna yol açabilen, hem normal şuurun kaybolmasına neden olabilen, hem de ihmalkârlık ve unutkanlığa doğru daha da yaklaştıran bir şarap gibidirler. İşte bu nedenle İslam’da şarap bu dünyada yasaklanıp Cennet için ayrılmışken, müzik ve dans geleneğin esoterik boyutunda veya sufizmde (tasavvuf) sınırlanmıştır...”²⁹⁷

Güçlü ve manevî etkisi kuvvetli olan geleneksel müzik, onu almaya hazır ve müsait olmayan kimseler için tehlikeler oluşturabilir. Kendi semavî kaynağına ve kozmik prensiplere muhalif bir müzik “şeytani bir araç” konumundadır ve bu durum şimdiki modern dünyanın müzik dediği şey için geçerlidir.²⁹⁸ Bir anlamda Nasr’a göre modern dünyanın müziği insana asıl kaynağını unutturan ve gürültü kirliliği yapan, isyankâr bir hâl almaktadır.

Geleneksel sanatta; işitsel güzellikler öze, görsel güzellikler ise forma tekâbül etmektedir. Müzik de, içselleştirilmiş biçimsel güzellik, biçimsel güzellikler de dışsallaştırılmış müzik olarak algılanmaktadır.²⁹⁹ Geleneksel müzik, içsel (bâtını) düzeydeki müziğin nefsi duyguları ele geçirmemesi için bazı şartlar ve durumlarda icra edilmiş, dışsal (zâhiri) düzeyde ise duyguları yönlendirip, ruhu bir dönüştürme sürecine sokan bir araç olarak fonksiyon görmüştür. Geleneksel müzik, dinleyicinin bedenden önce ruhunu etkileyen bir niteliğe sahip olmuştur.³⁰⁰ Beden ve ruh eğitiminde müziğin etkisiyle ilgili olarak Platon ünlü eserinde şöyle demektedir:

“Müziği boşlayıp sadece jimnastikle uğraşanların veya jimnastiği boşlayıp sadece müzikle uğraşanların nasıl bir ruh haline

²⁹⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 285-286.

²⁹⁸ Nasr, *age.*, s. 287.

²⁹⁹ Schuon, *Yansımalar*, s. 75.

³⁰⁰ Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, s. 202.

sahip olduklarını gözlemedin mi hiç? ...Birinciler vahşi, ikinciler gevşek ve fazlasıyla ince, ...oluyorlar.”³⁰¹

Sonuçta Platon beden ve müzik eğitiminin her ikisinin amacının da, ruhu eğitmek ve geliştirmek olduğunu ve Tanrının bunları insana bu amaçla verdiğini belirtir.³⁰² Dikkat edilecek olursa Platon, bir anlamda, Nasr’ın gelenekselin bütünlüğüne yaptığı vurgunun bir benzerini dile getirmektedir.

Geleneksel müzik sanatı diğer sanat dallarından farklılık göstermektedir. Mimari, hat vb. sanatlar doğrudan görünüre ve dışa hitap etmekte, müzik ise doğrudan iç duygu ve ruha hitap etmektedir. Etkisi daha kuvvetlidir. İşte bu yüzden Nasr’a göre bu sanat; geleneksel İslam boyunca bir anlamda kontrol altında tutularak icra edilmiştir.³⁰³ Nasr açısından musiki, “*iç anlamı yakalamanın bir başka yolu...*”dur.³⁰⁴

Nasr, müzik sanatının İslam dışı olmadığını, bilakis; İslam’ın mesajının merkezindeki şeyleri ifade eden en güçlü araç olduğunu belirtir.³⁰⁵ Bu konuyla da ilgili bir hatırasını anlatır ki, Nasr’ın ifadelerini ispatlar niteliktedir:

*“Aşağı-yukarı otuz yıl önce, dünyaca ünlü violenselci Yehudi Menuhin Tahran’a gelmişti; onun ilk kez klasik İran müziğini dinlemesini sağladık. Konseri dinledikten sonra, ‘Bu müzik ruh ile Tanrı arasında bir merdiven’ dedi.”*³⁰⁶

Nasr, dansı da müzik gibi birliğin gerçekleşmesini sağlayan doğrudan bir vasıta olarak görür: “*Kutsal dans insanı, zaman ve mekânın bitişme noktasında, o ebedi şimdide İlahî Huzur’un odağı olan o değişmez merkezde, Kutsalla bütünleştirir.*”³⁰⁷ Kutsal dansla müzik, zikir yaparken bir araya geldiğinde insanı aslına götüren, bütün zaman ve mekânları aşmasına yardımcı olan bir nevî sūfî

³⁰¹ Platon, *Devlet*, s. 263, 410c/d.

³⁰² Platon, *Devlet*, s. 262, 265.

³⁰³ Nasr, *Söyleşiler*, s. 130.

³⁰⁴ Aslan, “Din ve Geleneksel Bakış Açısı”, s. 49.

³⁰⁵ Nasr, *İslam’ın Kalbi*, s. 142-143.

³⁰⁶ Nasr, *age.*, s. 142.

³⁰⁷ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 287.

dansıdır, denebilir.³⁰⁸ Geleneksel açıdan Sûfî dansı; Allah'ın isimlerinin ve imanın sembolü olan Şehadet'in sırrının, kalp ve Birlik ile bütünleşmesini ifade etmektedir. Yani sûfî dansı, "...araz haline gelmiş cevheri..." ifade etmektedir.³⁰⁹ "Nihai olarak, insan, bizzat Allah'ın müziğidir..."³¹⁰

Nasr'a göre geleneksel mimari, geleneksel müzikle büyük bir ilişki içindedir. Buna olan inancını Goethe'nin "*mimari, donmuş müziktir*" sözlerini delil göstererek anlatmaya çalışır.³¹¹ Nasr, Goethe'nin geleneksel mimariyle ilgili donmuş müziktir benzetmesini örnek göstererek, geleneğin matematiksel öğelerin kullanımı ve sanatların birbirleriyle olan kopmaz bütünlüğünü ortaya koymaya çalışır.³¹² Nasr, modern dünyanın İslam bilimi için, "pozitif bilimlere ağırlık verilmemiştir" doğrultusundaki eleştirilerini haksız bulur. Özellikle matematik biliminin İslam'ın tarihi sürecindeki önemini, bilimsel bir üstünlük ve savunmacı bir tavırla değil, geleneksel İslam toplumunun yaşam alanlarındaki sanatsal uygulamalarının çokluğunu göstererek açıklar. Çünkü bu bilim, mimariden müziğe, şiirden çömlek yapımına, geometriden halı desenlerine kadar, geleneksel İslam sanatı ve toplum yaşamıyla kopmaz bir bütünlük sergilemektedir.³¹³

Nasr, Kur'an tilavetini, İslam'ın bütün sesli sanatlarının kökeni, Levh- i Mahfuz üzerine yazılı Allah kelamını da, hatt sanatının ve diğer tüm görsel sanatların kökeni olarak görür. Ona göre, hatt sanatı İslam vahyinden doğmakla kalmaz, aynı zamanda tüm Müslümanların İlahi Mesaja vermiş olduğu cevapları da yansıtır.³¹⁴ Nasr, hatt sanatını; insanın İlahi Kelam'la haşır neşir olarak manevi gerçeklikleri görmesini ve ezelf ve ebedî olandan bazı tatları yaşamasını sağlayan bir köprü olarak görür. Çünkü bir anlamda hatt sanatı, mimariden şiire kadar pek çok alanda uygulanmış ve merkezi sanat görevi görmüştür.³¹⁵

³⁰⁸ Nasr, *age.*, s. 287.

³⁰⁹ Schuon, *Tasavvuf*, s. 52.

³¹⁰ Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, s. 203.

³¹¹ Nasr, *Ebedi Hikmetin Peşinde*, s. 32.

³¹² Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 89.

³¹³ Nasr, *İslam ve Bilim*, ss. 75, 77, 86, 88.

³¹⁴ Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, s. 29-30.

³¹⁵ Nasr, *age.*, s. 31, 45, 107.

Nasr, İslam hatt sanatında kullanılan biçimlerin, yaratılışın karakteristik özellikleri olan sabitlik ve değişimi sembolize ettiğini düşünmektedir.³¹⁶ Nasr'a göre Müslümanlar, yüzyıllar boyunca hatt sanatıyla ruhu disipline etme amacı da gütmüşlerdir. Ayrıca Nasr, sağ taraftan başlayan yazının, insanın sol tarafında bulunan kalbe, yani çemberden merkeze doğru bir yönelmeyi de sembolize ettiğine inanır.³¹⁷

Geleneksel sanatta teknik ve güzellikten daha önemli bir ilke vardır ki, o da; icra edilen sanatın insan ruhunda bırakmış olduğu etkinin derecesidir. Konu insan ruhu ile ilgili olduğundan, geleneksel İslam sanatında; Kur'an tilaveti, hat sanatı ve mimariden sonra en önemli olan sanat, "giyim sanatı" olmuştur.³¹⁸ "*Erkek giysisi daima yiğitliği ve babalığı; kadın giysisi de dişiliği ve zarafeti yansıtmıştır.*"³¹⁹ Bu meyanda da Nasr, sarık kullanmayla ilgili hadisleri göz önünde bulundurarak; sarık kullanmanın insanın kafasının üstünde her an Allah'ın halifesi sorumluluğunu hatırlattığını, sembolize ettiği yorumunda bulunur. Hatta Nasr, sarık, aba, şalvar vb. geleneksel giysileri giyenlerin, halife insan sorumluluklarını hatırlamaları sebebiyle; asla agnostik ve ateist olamayacaklarını öne sürer.³²⁰ Modernizmle, diğer bütün geleneksel alanlarda olduğu gibi, giyim alanında da bir yozlaşma olmuştur.³²¹ Nasr'ın, geleneksel giyim sanatıyla ilgili açıklamalarından sonra, "pekiyi kendisi niçin geleneksel değil de, modern giyimi tercih etmektedir?" sorusu akıllara gelmektedir. Bu konuyla ilgili, Nasr'a yöneltilmiş bir soruyla veya onun verdiği bir cevap ve açıklamayla karşılaşmadık. Yazılarını bile daktilo veya bilgisayarla değil de, mürekkepli bir kalemle yazmayı tercih eden bir kişi için, bu soru zihinlerdeki yerini meşgul etmeye devam edecek gibi gözükmektedir.

Geleneksel İslam tarihinde, sanattan politikaya kadar olan geniş bir alanda, sûfilik'in küçümsenemez bir etkisi vardır.³²² Geleneksel sanatın sûfilikle iç içe

³¹⁶ Nasr, *age.*, s. 38.

³¹⁷ Nasr, *age.*, s. 44-45.

³¹⁸ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 158-159; *İslam'ın Kalbi*, s. 140.

³¹⁹ Nasr, *age.*, s. 159.

³²⁰ Nasr, *age.*, s. 159; Schuon, *İslam'ı Anlamak*, s. 50.

³²¹ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 160.

³²² Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, s. 13, 22.

olmasının belki de en büyük nedeni; s fizmın Hakikati açıklamak için dokumacılıktan mimariye, müzikten mantığa, Őirden geleneksel teosofiye kadar bütün meşru yolları kullanmasıdır.³²³ Geleneksel bir medeniyette yaşayan bir insanın, yaşamın bütün alanlarıyla az veya çok bir bağlantısının olduğunu söylemiŐtik. Hatta geleneksel medeniyette sanatçının, gündelik hayattaki insandan farklı bir kişi olmadığını da belirtmiŐtik. Farabi gibi bir filozofun bestelerinin Doğu'da bazı S fi tarikatların arasında yayılıp, hâlâ bu bestelerin manevi konser ve sem  olarak varlığını sürdürmesi, geleneksel medeniyetteki bir filozofun hakikatin yansımalarını aynı zamanda sanatla aramasına da güzel bir örnek teşkil eder.³²⁴

İslam dünyasında Batı sanatını taklit o derece aŐırılaŐmıŐtır ki, modern insan gibi manevi ve ruhi bir ızdırıp çekmemesine rağmen sanki böyle bir ilenin sahibiyymiŐ gibi birtakım Őiirler ortaya çıkmıştır. Nasr'a göre bu durum Şunu göstermektedir;  km Ő olan Batı sanatının çöküntüleri bile taklit konusu olmaktadır.³²⁵ Modern dünyada geleneksel İslam sanatlarının pek çok formu yozlaŐtırılmıŐsa da, Nasr'a göre tasavvufi Şiir geleneği kendini koruyabilmiş ve hâlâ canlılığını sürdürmektedir.³²⁶

B. Modern Sanata Bakışı

Nasr modern dünyanın, sanat üzerinde maneviyatın fakirleŐmesine, çirkinliğin bir biçim ve norm olarak kabul görmesine, güzelliğin ise bir lüks anlayışına kurban edilmesine sebep olan bir etkisinin bulunduğunu ifade etmektedir.³²⁷ Modern dünyanın gerçekliği irkinlikle, çirkinliği de gerçeklikle özdeş tutmasının en açık  rneği sanat alanında rahatlıkla görülmektedir.³²⁸

Önceden bahsettiğimiz gibi, sanat insanı asıl öz'e, kutsala götüren bir vasıta iken, modern dünyada Prometeyen insan içinse, bu süreç tamamen tersine çevrilmiştir. Sanat, modern insanın kutsaldan ve manevi olandan kopuŐunda baş

³²³ Nasr, *İslam Sanatı ve Manevıyatı*, s. 208.

³²⁴ Nasr, *  Müslüman Bilge*, s. 27.

³²⁵ Nasr, *Batı Felsefeleri ve İslam*, s. 37.

³²⁶ Nasr, *Tasavvufi Makaleler*, s. 203.

³²⁷ Nasr, *İslam Sanatı ve Manevıyatı*, s. 186.

³²⁸ Eaton, *agm.*, s. 40.

rolü oynamıştır.³²⁹ Prometeyen insan, sanatı Tanrı'yla yarışmak için icra eder ve bu yüzden doğayı dış görünüşüyle olduğu gibi yansıtmaya çalışır.³³⁰ “...Tanrı'ya isyana dayanan bir sanat yaratmada, insan kendini kutsal orjininden daha da uzaklaştırır.”³³¹

Geleneksel sanatlarda bir anonimlik özelliği bulunmaktadır. Özellikle Guénon, Ortaçağ'da yapılan eserlerin anonim olduğunu, yani o eseri yapanın kim olduğunun ön plana çıkarılmadığını ve yüceltilmediğini vurgulamaktadır. Modern dünyada ise, sanat eseri âdeta onu yapanın isminin yüceltildiği ve eserin ikinci plana atıldığı bir fonksiyonu icra etmektedir. Gerçi modern dünyanın niceliksel açıdan ürettiği pek çok şey de anonimdir. Ancak Guénon, bu anonimliği insan-altı bir anonimlik, geleneksel olanı ise, insan-üstü bir anonimlik olarak nitelendirir.³³² Ancak gelenekselcilerin “anonimlik” kavramı hakkındaki açıklamaları yeterince incelenmeden, gelenekselcilerin bireyciliğe karşı çıkarken, her türlü orjinallığe de karşı çıktıkları iddiaları dile getirilmiştir.³³³ Bu durumun arkasındaki neden, üstte belirttiğimiz gibi, insanın Tanrı'yla yarışma isteğidir.

Modern anlayış, sanatla bilimin alanlarını birbirinden tamamen ayırmıştır. Modern dünyanın, bilimde duygulara yer vermemek gibi özelliğinin yanında, sanatta da sadece duygulara yer vererek, onun bilimle olan ilişkisini kabul etmemek gibi bir özelliği de vardır.³³⁴ Modern dünyada geleneksel sanattaki somut ve soyut algısının tersine çevrilmesi, geleneksel sanatın bilgiye araç olmasını engellemiştir. Bu da pek çok kişinin geleneksel sanatın, “beşeri olmayan ve kutsal orijinler”le ilgilendiği yönünü takdir etmesini engellemiştir.³³⁵ Modern Batı sanatı bireyciliğe ve bireyin dürtülerine dayanırken, geleneksel sanat bireyin üstünde bir alana dayanır ve manevi dünyayla irtibat kurmasını sağlar.³³⁶

³²⁹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 270.

³³⁰ Nasr, *age.*, s. 270.

³³¹ Nasr, *age.*, s. 270.

³³² Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, s. 87-88.

³³³ Yılmaz, *Ezelî Hikmet ve Dinler*, s. 61.

³³⁴ Burckhardt, *Akılın Aynası*, s. 18.

³³⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 276.

³³⁶ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 303; *Makaleler II*, s. 28.

Rönesans öncesi Batı sanatı geleneksel bir karakter taşıdığından, o dönemlerde Batı sanatı dinî ve ilahî bir özellik taşımıştır.³³⁷ Rönesans’la birlikte Batı sanatı dünyevi bir nitelik kazanmış, dinî konularda işlenmiş ancak bu, Rönesans öncesindeki kutsal ve geleneksel sanat özelliğiyle aynı karakterde olmamıştır.³³⁸ A. K. Coomaraswamy, bu konuya açıklık getirmek için Avrupa sanatını, biri “Hıristiyan ve skolastik”, diğeri ise “Rönesans sonrası ve şahsî”, olmak üzere iki çeşitte ele almaktadır.³³⁹ Modern Avrupa’da geleneksel sanat, mimari yapılarıdaki Gothic, Romanesque ve Nordic stilleriyle belli mekânlarda varlığını devam ettirmiştir.³⁴⁰

Nasr, Rönesans’la birlikte sanatın Tanrı merkezli değil, insan merkezli bir hâl aldığından ve bu durum nedeniyle modern Batı sanatının geleneksel özelliklerinden uzaklaştığından bahseder. Bu dönemden sonra meydana getirilen kilise resimleri vb. sanatların, geleneksel sanat ilkelerini uygulamayıp sadece temalarını dinî olandan seçtikleri için, bu sanatın kutsal değil, sadece dinî sanat olduğunu iddia eder. Rönesans öncesi bir ruh haliyle yapılan Chartres ve Rheims gibi katedrallerin kutsal sanat örneği olduklarını, Rönesans sonrası bir düşünceyle yapılan kiliselerin, yeni Vatikan binasının vb. eserlerin ise sadece dinî bir sanat olduğunu ifade eder.³⁴¹ Guénon açısından ise Rönesans, sanat için kelime manasını içerdiği bir “yeniden doğuş” olmak yerine, sanat ve düşünce için âdeta ölüm olmuştur.³⁴²

Nasr, Hıristiyan geleneğine karşı isyan eden felsefî ve bilimsel akımlar yüzünden, geleneksel Hıristiyan sanatının, Hıristiyanları kilise dışına itecek olan Barok, Rokoko, Prometeyen ve hümanist sanata dönüşmesinin tesâdüfî olmadığını ifade eder. Aynı bozulmanın Yunan ve modern Doğu’da da gerçekleştiğini söyleyerek, Modern Doğu’da entellektüel gerilemeyle sanatsal gerilemenin

³³⁷ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 297.

³³⁸ Nasr, *age.*, s. 298; *Makaleler II*, s. 28.

³³⁹ A. K. Coomaraswamy, *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, s. 7.

³⁴⁰ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 300.

³⁴¹ Nasr, *Makaleler II*, s. 28-29.

³⁴² Guénon, *Doğu Düşüncesi*, s. 34.

birlikte olduğu tespitini yapar. Bunun aksine, geleneksel sanatın bulunduğu yerlerde ise entellektüel ve hikemî hayatın var olmaya devam ettiğini belirtir.³⁴³

Yeni sanayi ürünlerinin ortaya çıkmasıyla Batı, sanatla zanaatı birbirinden ayırmıştır.³⁴⁴ Geleneksel dünyada, toplumda herkes sanat icra eden bir sanatkâr olarak görüldüğünden, sanat toplumun her kesimine ve her yerine yayılmış bir yapıdadır. Modern dünya ise, bir bütünlüğe ve birleştiriciliğe sahip olmadığından sanatı da, belli kişilere ve belli mekânlara hapsedmiştir.³⁴⁵ Modern Batıda geleneksel ve kutsal sanatın varlığı tamamen kaybolmuş değildir, ancak etkisini ve nüfuzunu oldukça kaybetmiş durumdadır. Günümüz modern dünyasında bu sanata dair eserler nadir de olsa, zaman zaman icra edilmektedir.³⁴⁶

Nasr, Batı sanatlarının tamamen sekülerleşmesi ve maddileşmesine rağmen, Rönesans sonrası klasik müziğinde hâlâ manevi ve teolojik unsurlardan bir şeyler bulunduğunu düşünmektedir.³⁴⁷ Modern Batı müzik sanatı başlangıçta, geleneksel İslam müziği gibi din kaynaklı ve dinî nitelikteyken, hızlı bir şekilde sekülerleşerek, birçok çeşit almıştır.³⁴⁸ Nasr, klasik Batı müziğini, dinî nitelikte olan geleneksel müziğin içinde sayar ve klasik Batı müziğini, Batı dünyasının “...en zengin ve en önemli sanat formlarından biri...” olarak, kabul eder. Ayrıca Nasr, bu müziğin kilise müziğinin formlarından biri olarak ortaya çıktığını, bu müziği icra eden J. S. Bach’ın on sekizinci yüzyılın en büyük bestekârlarından olduğunu, Dante’nin edebiyatta işlemiş olduğu dinî ve manevi tema gibi, onun da müzikte böyle bir şeyi gerçekleştirdiğini ifade eder.³⁴⁹

Nasr, opera sanatının, Batı geleneksel müziğinin sekülerleşmiş formlarından biri olduğunu iddia eder.³⁵⁰ Pop müziğin ise, modern düşüncenin ve modern duyguların birer ifade şekli olduğunu kabul eder. Bu müzik, içinde

³⁴³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 270.

³⁴⁴ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 301, 302.

³⁴⁵ Guénon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, s. 80.

³⁴⁶ Nasr, *Makaleler II*, s. 29.

³⁴⁷ Nasr, *Ebedi Hikmetin Peşinde*, s. 31.

³⁴⁸ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 303-304.

³⁴⁹ Nasr, *age.*, s. 304.

³⁵⁰ Nasr, *age.*, s. 304.

bulunduğu toplumun sosyal ve psikolojik durumunu aksettirmiş hem de onların mezkûr durumları üzerinde çeşitli etkilerde bulunmuştur.³⁵¹

Rönesans humanizminin sebep olduğu antroposentrik anlayış etkisini resim ve giyim sanatında da gösterir. Nasr'a göre, insanın arketipsel yapısını ve kutsalla olan ilişkisini yansıtan ikonalar bile, bu değişimden etkilenmişlerdir. Modern resim sanatı, insanın daha çok şekilsel ve dünyevi yönüne vurgu yaparak, onun kutsalla olan bütünlük temalarını arka plana atmışlardır. Nasr'a göre giyim sanatında da, insan bedeninin vakar ve kutsal yönünü vurgulayan giyim tarzı, insanın şehvet, lüks, kibir vb. profan yönlerini yansıtan bir tarza dönüştürülmüştür.³⁵² Bu durumun en önemli ve genel sebebi; modern bilimin tabiatı profan hale getirirken, birer gerçeklik ve kutsallık arketipine sahip olan sembolleri de profan hale getirmesi ve sembolleri sadece birer fenomen olarak kabul etmesidir.³⁵³

Nasr'a göre modern şehir de, aşırı parçalanmadan ve doğal çevreyle uyumu kaybetmiş olmasından dolayı büyük bir sıkıntı içindedir. Ayrıca ekonomik endişeler sonucu aşırı derecede çirkinleşmiş bir durumdadır. Bu tür şehirlerde, güzellik ve işlevsellik arasındaki âhenk bozulmuş ve güzellik sadece aşırı bir lüks olarak algılanmaya başlamıştır. Ona göre bu sorunların çözümü, geleneksel İslam mimarisi ve sanatında yatmaktadır.³⁵⁴

“Modern Batı şehirleri aşırı parçalanmadan muzdariptirler; doğal çevredeki dengesizlikten, ekonomik ve ekolojik bakımdan geçersiz oluşundan, özellikle enerji kaynaklarının kullanımından, güzelliğin bir lüks gibi görülmesi ve faydadan ayrılması sonucu ekonomik zorunluluk adı altında bir çirkinliğin yayılmasından ıstırap çekmektedir.”³⁵⁵

Nasr, tabiatın kutsallığını unutmuş modern insanın yaptığı yapay ve çirkin kentlerin her türlü ruhi, zihinsel hastalığa sebep olduğunu ve Allah'ın varlığından

³⁵¹ Nasr, *age.*, s. 305-306.

³⁵² Nasr, *Tabiat Düzeni ve Din*, s. 192.

³⁵³ Nasr, *İnsan ve Tabiat*, s. 15.

³⁵⁴ Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, s. 89.

³⁵⁵ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 263-264.

şüphe eden şüpheli filozofların böyle kentlerin birer ürünü olduğunu iddia eder. Ona göre, doğanın kutsallığını fark eden ve onun bilincinde olan insanlardan böyle şüpheli zihniyetler ortaya çıkmaz.³⁵⁶ Modern dünyanın ürettiği megakentlerde, artık her şeyin çöküşe doğru bir süreci takip ettiği görülmektedir. Bu geleneksel açıdan bir anlamda, modern dünya rüyasının sonu ve onun ürettiği medeniyetin küçük bir kesiti gibidir:

*“Dev kent bir kalp değil, bir beyindir, yuvadan çok mezar.
Yaşama arzusu söner dev kentte. Kadınlar çocuk yapmaz olur. Kültür
çağının ehramı temelinden sarsılır. Önce zirve yani dev kent çöker,
sonra taşra, nihayet köy. Samimi bir imanın yerini “bilimsel” bir
dinsizlik yahut ölü bir metafizik alır. Yaşlılara saygı yerine soğuk bir
maddecilik, ...gerçek değerler yerine para ve mücerret değerler; halk
yerine yığın, annelik yerine seks. Emperyalizm, beynelmilecilik,
kuvvet ihtirası, sınıf kavgası, işte medeniyetin meyveleri.”³⁵⁷*

Nasr, günümüz modern dünyasında kutsal bir mimarinin gerçekleşmeyeceğini söylemektedir. Bunun sebebini de, kutsal sanatla iç içe olan kutsal kozmolojinin yitirilmesine bağlamaktadır. Bunun en açık ispatının günümüz dünyasında inşa edilen kiliselerin hiçbirinin, Ortaçağ’daki katedrallerde olduğu gibi kutsal sanatı ve havayı yansıtamamaları olduğunu söylemektedir.³⁵⁸

Rönesans’tan itibaren Batı’da, akıl ile kalbî akıl ve mantık ile şiir arasındaki bağlantının koparılması, bunları tek bir Hakikat’e ulaştıran geleneksel öğretinin neredeyse tamamen kaybolmasına yol açmıştır.³⁵⁹ Modern bilim, kendi gerçekliğinin ötesindeki her türlü gerçekliği yok saymaktadır. O yüzden şiirsel alanda da, bir kavramın ya da öğretinin şiirsel bir tarzda izah edilmesine katlanamamakta ve onu bilimsel kabul etmemektedir.³⁶⁰ Oysa ki, geleneksel Doğu toplumlarında şiir ve şiirsel tarzdaki öğretiler çok büyük bir öneme sahiptir. Hatta Doğu toplumlarının karakteristiklerinden biridir diyebiliriz. XIX. yüzyıl her ne

³⁵⁶ Nasr, *İslam’da Düşünce ve Hayat*, s. 282.

³⁵⁷ Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yayınları, İstanbul 1998, s. 111.

³⁵⁸ Nasr, *Söyleşiler*, s. 126, 200.

³⁵⁹ Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, s. 119.

³⁶⁰ Burckhardt, *Akılın Aynası*, s. 19.

kadar kutsalın yok sayıldığı ve geleneklerin göz ardı edildiği bir dönem olsa da Batı’da sayıları az da olsa kutsalı ve manevi olanı arayan entellektüeller de yok değildir. Bunlardan biri de Goethe’dir.³⁶¹ Nasr, Goethe’nin Doğulu geleneklerle özellikle de İslam’la temas halinde olduğunu, Kur’an’a, İslam şiirine özellikle de Hâfız’ın eserlerine vâkıf olduğunu, hatta kahramanı İslam Peygamberi olan bir trajedi yazdığını belirtmektedir. Goethe, İslam’a duyduğu şairane duyguları şu şekilde ifade etmektedir:

*“İslam dininin, mitolojisi ile, gelenekleri ile, benim yaşıma uygun şairce bir havası var: Tanrı’nın, akıl erdirilmez iradesine karşı koymadan boyun eğiş, dünyadaki düzenin bir halka gibi ya da sarmal biçimde, dönüp dolaşıp yine çıktığı yere gelen devingen yürüyüşüne gülümseyerek bakabilme; yeryüzü ve yer altı arasında, ayrıcalık yapmadan duyulan tutku ve eğilim, tüm gerçeklerin arık bir biçimde kendilerini simgeleyerek dağılıvermeleri...”*³⁶²

Goethe’nin ifadelerinin içinde, gelenekselin dinî nitelikli havasını, zaman algısını ve geleneğin dünyalar arasında bir ayırımı gitmeme düşüncelerinin, benzerlerini bulmak belki de, Nasr’ın Goethe’ye verdiği önemi anlamamızı kolaylaştırmaktadır.

*“Fakat ne Goethe, Blake, ve Emerson gibi büyük şairler ve ne de Eliphaz Lèvi ve Papus’un içinde bulunduğu ondokuzuncu yüzyıl Fransa’sında hâkim durumda olan okkultizm Batı topraklarına geleneği geri getirebilirdi; ve ne de, geleneğin özünde bulunan scientia sacra’yı diriltebilirdi.”*³⁶³

Nasr, bu diriltmeyi başarabilecek kişilerin; Avrupa dillerinde yazan, Avrupa’da yaşayan geleneksel görüşü teneffüs etmiş olan entellektüellerin yazı ve sözleriyle olabileceğini iddia etmektedir.³⁶⁴ Bu kişilerin merkezinde de Guénon

³⁶¹ Goethe, Hâfız (Şemsettin Muhammet (Şirazi))’dan aldığı ilhamla, “Doğu-Batı Divânı”nı yazdı. Hatta ondan “ikiz kardeşim” diye bahsetmekteydi. “Ondan aldığım esinle yazdıklarım, belki bir gün...tatlı ezgilere (melodilere) dönüşecektir” demektedir. Bkz. Goethe, *Mektuplar*, çev. Melâhat Togar, Ad Yayınları, İstanbul 1997, s. 159, 160.

³⁶² Goethe, *Mektuplar*, s. 175-176.

³⁶³ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 111-112.

³⁶⁴ Nasr, *age.*, s. 112.

vardır.³⁶⁵ Nasr, Guénon’u modernizmin putlarını kıran “bir put kırıcıya” benzettir.³⁶⁶

Nasr, modern dünya insanının sanata ne kadar duyarlı olursa olsun, geleneksel sanat ilkelerini uygulamasının ve takip etmesinin söz konusu olamayacağını ileri sürmektedir. Çünkü dine karşı olan modern insan, kutsal sanatın mahiyetini, kutsal ve metafiziksel anlamını anlayamayacağı için, evinde herhangi bir geleneğe ait olan bir esere, sıradan bir (resim vb.) esermiş gibi bakacağını söylemektedir.³⁶⁷ Modern insan dinin gerçekliğini inkâr etmenin peşindedir, ancak bazı gerçekler bunu engellemektedir. Bunlardan biri de, her ne kadar modern insan dinin gerçekliğini inkâra teşebbüs etse de, yabancı bir geleneğe ait kutsal ve dinî sanatla karşılaşması, aklına dinin varlığı konusunda “acaba?” sorusunu getirmektedir.³⁶⁸

V. SİYASET

Geleneksel Siyasete Bakışı

Gelenek, tüm toplum hayatına kendi ilkelerini birer ölçü olarak koyduğu gibi, siyasi hayatta da gücünü hissettirir. Siyasi otorite geleneğin maneviyatı ile yakından ilişkilidir.³⁶⁹ Bireysel ve toplumsal olarak geleneksel toplulukların idaresi, “bir tek ve aynı kanun ile yöneltmek” mantığına dayanır.³⁷⁰ Nasr, geleneksel görüşün siyaset algısının temelini ve şeklinin nasıl olduğunu şöyle vurgular:

“Geleneksel görüş, siyaset alanında her zaman İslami normlara dayalı bir realizmi savunmaktadır. Sünni dünyada hilafeti, onun yokluğunda da toplumun ihtiyaçları ve şeriat’in gerekleri

³⁶⁵ Nasr, *age.*, s. 112.

³⁶⁶ Nasr, *age.*, s. 114.

³⁶⁷ Nasr, *Makaleler I*, s. 13.

³⁶⁸ Nasr, *age.*, s. 12.

³⁶⁹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 95.

³⁷⁰ A. K. Coomaraswamy, *Hinduizm ve Budizm*, s. 58.

doğrultusunda gelişmiş saltanat gibi diğer siyasi kurumları benimsemektedir.”³⁷¹

Nasr’ın bu açıklamalarından anlıyoruz ki, sanıldığı gibi aksine gelenek siyasi alanda tek tip bir rejim modeli benimsememektedir. Yani herkesin sandığı gibi, gelenek halifelik rejiminde ısrar etmemektedir. Bunu, yukarıda Nasr’ın “toplumun ihtiyaçları” ifadesinden anlıyoruz. Önemli olan, herhangi bir despotluğa ve diktatörlüğe yer vermeden sürdürülen bir siyasi yönetim şeklidir.³⁷² Ancak Nasr, Şiiler’in geleneksel siyaset algısındaki değişikliği, bu konudan ayrı tutarak şöyle ifade eder: “Şiiler için ise, geleneksel bakış açısı, yokluğunda hiçbir devlet şeklinin mükemmel olamayacağı On ikinci İmam’ın nihai otoriteye sahip olduğu iddiasını sürdürmektedir.”³⁷³

Nasr, sosyal ve siyasi alanlardaki asıl dirilmeyi sağlayacak olanların, (sûfî veliler ve bilgelerin içinde bulunduğu) “*geleneğin sembolleri*” olan müceddidlerin olduğunu belirtmekte; bu gurubun içinde reformistlerin olamayacağını da vurgulamaktadır.³⁷⁴

Geleneksel toplumlar genellikle, bir hükümdar ya da bir halife çevresinde toplanmışlardır. Çünkü hükümdar ya da halifenin halkıyla ilişkisi, Tanrının mahlûkatla olan ilişkisi gibi algılanmıştır. Bu yüzden bu yöneticilerde aranan en büyük vasıf, adalet olmuştur.³⁷⁵ Bazı gelenekselcilerin siyaset görüşlerinin monarşi fikrine dayandığı, düşüncesi mevcuttur. Ancak genel olarak, gelenekselcilerin siyaset görüşlerinin meşruti monarşi olduğu, yorumları da bulunmaktadır.³⁷⁶ Bu konuyla ilgili olarak Northbourne;

“...geleneksel bir medeniyette hiyerarşik düzen akıllılar tarafından yükseliş istikametine sokulur; eğer şu ya da bu sebeple hiyerarşik yapı etkisizleşirse, halkın onun etkili güç kullanıp

³⁷¹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, s. 19.

³⁷² Nasr, *age.*, s. 19.

³⁷³ Nasr, *age.*, s. 19-20.

³⁷⁴ Nasr, *age.*, s. 20.

³⁷⁵ R. Coomaraswamy, “Geleneksel Ekonomi ve Kurtuluş İlahiyatı”, s. 157.

³⁷⁶ Kutluer vd., “Seyyid Hüseyin Nasr’da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk”, s. 51.

*kullanmayacağına izin veren veya vermeyen herhangi bir deha, egemenliği eline alma istek ve kabiliyetine sahiptir” demektedir.*³⁷⁷

Geleneksel perspektiften Nasr, İslam geleneğinin yönetim tarzını, şu şekilde adlandırmanın daha doğru olacağını düşünmektedir: “*İslam teknik anlamda bir teokrasi değil bir nomokrasidir, (yasalara dayalı yönetim tarzı), yani İlahi Yasa ile yönetilen bir toplumdur.*”³⁷⁸

Modern dünyada yasalar, içinde bulunulan durum ve şartlara uydurulurken, geleneksel İslam dünyasında; durum ve şartlar İlahi Yasa’ya uydurulur.³⁷⁹

³⁷⁷ Northbourne, *Modern Dünyada Din*, s. 40-41.

³⁷⁸ Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, s. 135.

³⁷⁹ Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, s. 283.

SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Seyyid Hüseyin Nasr'a göre *gelenek*, örf, âdet, kültürel mirasın aktarılması şeklindeki anlamından çok uzaktır. Bu anlamdaki gelenek ve gelenekçilikte, düşünme, fikirlerin incelenmesi ve konunun aşkın bir varlıkla ve mekânla ilişkilendirilmesi yoktur. Bu mânâdaki gelenek Nasr'a göre, kör bir inanca ve slogana bağlanarak, olayları düşünsel anlamda yorumlamayan kaba bir taklitçiliği içermektedir.

Nasr açısından gelenek, dinî nitelikte olan ve onun tüm yönlerini kapsayan, hatta bizzat dinin tam kendisine karşılık gelendir. Yeri geldiği zaman sünnet, yeri geldiği zaman tasavvuftaki silsileye tekabül etmektedir. Gelenek, kökleri ilahî tabiattaki vahiyde bulunan, dalları ve gövdesi asırlar süresince yetişmiş bir ağaçtır. Bu ağacın özünde din, dinin özünde de ağacın yaşamasını sağlayan vahiy kaynaklı bereket bulunmaktadır. Teknik anlamıyla ise gelenek, ilâhî bir kaynağın ilkelerinin, farklı toplumlarda, farklı vasıtalarla (nebîler, resuller, avatarlar, sanat, sembolizm, hukuk vs. gibi) anlatıldığı ve içinde tüm kozmik sektörün bulunduğu bir anlamı ifade etmektedir.

Gelenek, geçmişte, şimdide ve gelecekte daima var olmuş ve var olacaktır. Gelenek ölümsüzdür. Modernizm ise, geçiciliği ve süreksizliği temsil etmektedir. Gelenek ve modernizmin türevleri daima birbirlerinin karşısında ve birbirlerinin düşmanıdırlar. Modern ve modernizm, aşkın ve kutsaldan kopuşuyla bir anlamda geleneğin zıttı olduğunu göstermektedir. Nasr modernizm sonucu ortaya çıkan modern dünyanın üç şeyi gerçekleştirmeye çalıştığı görüşündedir: 1. Tüm geleneklerin yok edildiği bir düzen. 2. Teknolojinin kullanılarak, geleneğin kutsal kabul ettiği tabiatın talan edilmesi. 3. Genel anlamıyla dini ve dinî olan her şeyi yok etmek. Geleneğin ve gelenekselcilerin modernizme olan muhaliflikleri, modernizmin kurulmuş olduğu *temeller* sebebiyledir.

Gelenekle aynı anlama gelen din, aynı zamanda geleneğin kaynağı konumundadır. Geleneklere ait kutsal sanat, geleneğin dinî doktrinleri (akideleri)

ve bir geleneğe ait manevî kişiliklerin bulunuşu, bir dinin “*üç büyük dinî gerçekliği*”ni meydana getirir. Gelenekselle kutsal olan birbirinden ayrılamaz bir özelliğe sahiptir. Geleneksel olanı yeniden keşfetmenin yolu “*din*”dir. Bütün dinler aynı kaynaktandırlar, ancak hepsi de aynı şeyi söylemezler. O yüzden dinlerin birliğinden değil, “dinlerin aşkın birliği”nden söz edilmektedir. Nasr’a göre, modernizm ortaya çıkmasaydı, geleneğin anladığı mânâdaki dinlerin birliği ve biçimlerin çokluğu anlayışı devam edecekti. Bu anlayışı sekteye uğratan modernizm olmuştur.

Bir bütünlük olarak da hakikat ancak, philosophia perennis’in kalbi olan scientia sacra (kutsal bilim) ile yani metafizik ile bilinebilir. Scientia sacra, gelenek dairesinin merkezi konumundadır. Gerçek bilgi ezelf hikmet ve gelenek içinde kalmaktan geçer ve philosophia perennis’in İslam özelindeki adı, *sûfizm*dir.

Nasr, “*Geleneksel Rönesans*” deyimini kullanmakta ve bir anlamda gelenekselin kendi kavramlarını oluşturma çabası içerisine girmektedir. Avrupa Rönesans’ını ilahî olandan kopuş ve aşağıya doğru bir düşüş olarak görürken, “Geleneksel Rönesans”ı ilahî olana bağlanış ve yukarı doğru bir çıkış olarak görmektedir.

Sonuçta Nasr, geleneksel merkezli bir sınıflandırma yapar: 1. Geleneksel, 2. Gelenek karşıtı ve 3. Karşı gelenek. Her ne kadar Müslümanlar kendilerini farklı kavramlarla tanımlasalar da Nasr için, farkında olmasalar bile Müslümanların pek çoğu gelenekselcidirler. Geleneği anlamak için, geleneği yaşamak ve onun içinde kalmak gerekir. Çünkü geleneksel okulun dışında, gerçek bir gelenek kavramı yoktur.

Nasr, modern dünyanın tehditlerine nasıl karşılık verilebileceği konusunda da öneriler ve çözüm yolları sunmaktadır. Modern dünyaya verilecek cevabın merkezinde, dinî, manevî ve fikrî yönler bulunmalıdır. Gerçek “Gelenek” ile örf, âdet anlamındaki gelenek arasındaki fark iyice anlaşılmalıdır. Kutsal olanı keşfetmede büyük kolaylık sağlayan geleneksel sanata gereken değerin verilmesi gerekmektedir. Son olarak da, insanı nefsi duyguların peşinden gitmeye teşvik eden modern hayat tarzı bırakılıp, insanı ilahî ve kutsal olana yönlendiren geleneksel hayat tarzı tercih edilmelidir.

Sembolizm, kutsal dilin yerine getirdiği fonksiyonu icra etmektedir. Sembolizm, tüm geleneklerin kullandığı ve onların tümünün resmî olan dilidir. Geleneksel açıdan sembolizmle gerçeklik özdeşdir. İnsan, tüm benliğini ve çevresini semboller vasıtasıyla anlamlandırabilir. Çünkü kâinattaki her şey bir semboldür. Semboller, insanı sonsuza götüren yolu içsel bir şekilde temsil etmektedir. Semboller, yüksek bir düzeydeki hakikatin, aşağı düzeydeki varlık âlemine yansımalarıdır. İnsan, sembollerle hayatı anlamlandırmanın yanında, sembollerini görebildiği oranda Allah'ı görebilmiş demektir.

Geleneksel açıdan insan, Allah ile tabiat arasında bir köprüdür. Her insan, tamlığı içinde Allah'ın bir kopyasıdır. İnsan, yaratılışı itibarıyla doğuştan bir mükemmelliğe sahiptir. Geleneksel insan, kutsaldan kesinlikle ayrı düşünülemeyen insandır. Geleneksel insan, “*halife insan*” ya da “*homo islamicus*” ile özdeşdir. Geleneksel insanın en önemli özelliği, İlahî ve Merkezî olan “Mutlak Varlık” karşısında kendisine bir çeki düzen verebilmesidir. Bu sebeple geleneksel insan, Tanrı-merkezli (*theocentric*) bir düşünceye sahiptir. Yani modern insan gibi insan-biçimci (*antropomorfist*) değil, Tanrı merkezli bir insandır. Onun için mutlak özgürlük, sadece Allah'a aittir. O, O'nun kanunlarına ne derece uyuyorsa o derece özgür olduğunu düşünür. O, Allah'a sadece akılla değil, aynı zamanda iradeyle de bağlanmaktadır. Geleneksel perspektiften insanın, “kutsal”, “mutlak” ve “aşkın” olan hakkındaki bilgisi ne kadar ise, değeri de o oranda artmaktadır.

Geleneksel insanın tam zıttı modern insanın doğuşu ise, modernizmle olmuştur. Modernizm de, Rönesans'la başladığı için modern insan bir anlamda, “Rönesans İnsanı”dır. Modern insan, kutsal, manevî ve dinî herşeye karşı olduğundan “Ulûhiyet”i öldüren Promete (Prometeheus) ile özdeşleştirilmektedir. Modern insan, Rönesans insanı ve Prometeyen insan özdeş kavramlardır. Modern insan için gerçeklik sadece görünen bu fizikî âlemde meydana gelmektedir. Modern insan herşeye olduğu gibi, kendi bedenine de niceliksel açıdan bakar. Onun için, nicelik nitelikten daha önemlidir. Tanrıları öldürerek, Tanrı rolü oynamak istemektedir. Günümüz dünyasının karşılaştığı maddi ve manevî sorunlar karşısında modern insan, kendini kurtaramamışken başkalarını kurtarabileceği sanısına kapılmıştır. Geleneksel insandan bahsetmek ilahî

olandan, modern insandan bahsetmek ise profan olandan bahsetmek demektir. Nasr'a göre, modern insanın ve gelenekselliğini unutmuş insanın dengesizliğini çözecek yegâne güç "*sûfilik*"tir. Nasr'a göre, modern insan anlayışı öldürülüp, onun yerine geleneksel insan anlayışı ikame edilmedikçe çevre krizi ve doğal afetler son bulmayacaktır. Bunun çözümü de, yine "*sûfilik*"tir.

Geleneksel bilimler, bir şeyin sadece maddi ve şimdiki halini değil, maddi olmayan ve nihai durumunu da göz önünde bulundurmaktadır. Sadece niceliksel ve nesnel yönü değil, aynı zamanda niteliksel ve öznel yönü de görmektedir. Geleneksel bilimleri temelinde, "birlik" ve "hiyerarşi" unsurları bulunmaktadır. Geleneksel bilimler, bir anlamda kutsal bilimler demektir. Kutsal bilgi, ancak onu almaya hazır olana öğretilir. Usta-çırak, şeyh-mürit eksenli şifahî gelenek ve bilgi, geleneksel bilgiyi modern bilgiden ayıran en önemli özelliktir. Modern bilimler, geleneksel bilimlerin yozlaşmış şeklidir. Geleneksel bilimler, geleneğin batınî ve kutsal boyutuyla alakalıdır. Bu yüzden "bilimsel devrim"ın geleneksel toplumlarda meydana çıkmaması şaşırılacak değil, gayet doğal bir şeydir. Nasr için, modern bilim, kutsal görüşünü ve tüm bilimlerin otoritesi metafiziği kaybetmiş olması sebebiyle, noksan bir bilimdir. Modern bilim, Tanrı'nın yerini doldurmaya çalışmakta ve antropomorfik bir karakterdedir. Bu sebeple modern bilim, Tanrı hakkında hiçbirşey bilmemektedir. Sürekli değişken olanın peşinde olduğundan, modern bilim "*ilkesiz*"dir. Modern bilim sebep olduğu her şey yüzünden, paradigma değişimine gitmelidir. Kutsallıklarını kaybetmeleri açısından, modern insanla modern bilim, birbirine benzemektedir. Geleneksel bilim için kutsal, modern bilim içinse dünyevî bilim, denilebilir.

Geleneksel bir medeniyetin ya da toplumun, sosyal kurumları da, gelenekten ve dinî nitelikli unsurlardan ayrı telakki edilememektedir. Modernizm sebebiyle, geleneksel medeniyetlerin sosyal kurumları yozlaşma tehlikesiyle yüz yüze gelmiştir. Ancak bu kurumlar arasında aile, belki de modernizm gibi tahrip edici ve yıkıcı saldırılara dayanabilen ve kimliğini yitirmeyen nâdir kurumlardan biridir. Ailenin temel unsurları olan kadın ve erkek, geleneksel açıdan bir eşitlik ekseninde değil, birbirlerinin tamamlayıcıları olma ekseninde ele alınmaktadır. Mevcut şartlar altında, geleneksel aile tipolojisine karşılık gelen geniş aile, toplumun bütününün minyatürü konumundadır. Geleneksel ailede erkek, Allah'ın

yeryüzündeki otoritesi gibi bir sembolü, kadın ise, kutsallığı ve dokunulmamışlığın sembolünü yerine getirmektedir.

Geleneksel toplumda, bilgi, bilim ve eğitim kutsaldan ayrı düşünülmemiştir. Geleneksel eğitimin en büyük karakteristiği, şifâhi geleneğe sahip olmasıdır. Nasr için eğitim konusunda asıl yapılması gereken, Allah'ın çevrelediği pozitif bilimler meydana getirebilmektir. Ona göre, günümüz eğitiminin en büyük problemi, modernizm sonucu eğitimde dualist (geleneksel-modernist) bir yapının meydana gelmiş olmasıdır. Bu nedenle modern eğitimin amacı, sadece bilginin nakli, aklın ruhî ve ahlâkî ilkelerden yoksun bırakılarak tatbik edilmesi olmuştur. Geleneksel toplumlardakiler de dâhil, günümüz üniversiteleri Batı'dan gelen her şeyi sorgusuz sualsiz hemen kabullenmekte ve kendi geleneksel miraslarını küçük görmektedirler. Bu nedenle Nasr, "bir eğitim sistemi, mal ithâl edilir gibi ithal edilemez" demektedir.

Geleneksel anlayışta sanat, arketipsel âleme ait olanı biçimsel olana çevirmek, biçimsel olandaki ruhî gücün de arketipsel âlemle ilişkisini sağlamaktır. Geleneksel sanat, içinde bulunduğu geleneğin gerçekleriyle ilgilidir. Geleneksel sanat, aslında bir bütündür. Kutsal bilgi, kendisini geleneksel sanat aracılığıyla ortaya çıkarır. Geleneksel sanat, bizzat hayatın içindedir, bu yüzden onda müzecilik anlayışı yoktur. İşlevsel ve faydalı olma, onun en büyük özelliklerindedir. Bütün varlığın, asıl ve kutsal kaynağına yani arketipsel âleme geri dönmesini sağlamaktadır. Kutsal sanat, vahyin biçime, görüntüye ve sese bürünmüş hâlidir. Tüm kutsal sanatlar, geleneksel sanattır. Ancak tüm geleneksel sanatlar, kutsal sanat değildir. Nasr'a göre, bütün sanat ve mimari şaheserlerin ardında yatan bilgi ve bilim, "scientia sacra"dır.

Sonuç olarak, Nasr'ın gelenek kavramı ve onun tüm alanlara tatbiki, dinî, kutsal ve manevî bir nitelik taşımaktadır. Onun, bütün alanlardaki geleneksel anlayışının temelinde dinin bulunması, tüm geleneklerin ve tüm dinlerin tek bir kaynaktan doğmuştur düşüncesi ve "gelenek ağacı" sembolüyle uyum göstermesi, Nasr'ın düşüncelerine tutarlılık niteliğini kazandırmış gibidir. Her ne kadar Nasr, modernizmi eleştirip, modernizmin herşeye kendi penceresinden bakarak kendini tek ölçü kabul etmesini yanlış bulsa da, aynı anlayışı ve metodu geleneksel için

kendisi sergiliyor gözükmektedir. Gelenek dışında hakikatin olamayacağı ifadeleri de bunu kanıtlar niteliktedir. Madem ki gelenek, varlığın var olmasıyla vardır. Asırlar boyu var olan, zaten kendi kavramlarına çoktan sahip olmuş demektir. O halde Nasr'ın geleneğin kendi kavramlarını üretmeye çalışma çabası neyi ifade etmektedir? Bu soru, Nasr'ın geleneksel bir dünya inşa ederken fikrî temellendirmelerini, modernizmin konumuna göre şekillendirdiği düşüncesini akıllara getirmektedir.

Nasr, modern dünyanın doğurduğu pek çok problemin çözümünü “geleneksel hayat tarzında” bulur. Modernizmin ve onun türevlerinin, insanların hayatlarının en ücra köşelerine kadar girdiği bir dünyada, bunu değiştirmek çok ama çok zor gözükmektedir. Nitekim Nasr, geleneksel kıyafetlerin her an Allah'ı hatırlattığını ifade etse de, bu konuda kendisinin de modern kıyafetleri kullanıyor olması, hem kendisiyle bir çelişkide olmasını hem de bu değişimin zorluğunu kanıtlaması açısından önemlidir. Ayrıca Nasr, problemlerin çözümünü gerçekleştirebilecek tek unsur olarak sûfizmi ya da sûfiliği görmektedir. Biyolojik, psikolojik ve fiziksel açıdan milyonlarca farklı karaktere sahip insanın varlığı göz önünde bulundurulduğunda, herkesin bu unsur altında toplanması imkânsız hâle gelmektedir.

Nasr, modern dünyanın kabullendiği, bilime, düşünceye ve hayata öznelliğin, değer yargısının katılmaması düşüncesini kabul etmeyerek, bir anlamda geleneksel medeniyetlerin bilgi, düşünce ve hayat felsefesinin temel özelliğini tespit etmiştir. Bu tespit de, yüzyıllardır modern Batı kaynaklı paradigmalara boyun eğen ve kendi hazinelerinin üzerinde uyuyan Doğu medeniyetlerinin kendine gelmesini ve farklı bir dünyayı temsil ettiğinin farkına varmasını sağlayacak hareket noktasıdır.

KAYNAKÇA

- Akdoğan, Ali**, *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dini Hayat*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002.
- Armağan, Mustafa**, *Gelenek*, Ağaç Yayınları, İstanbul 1992.
- Aslan, Adnan**, *Dinler ve Hakikat*, TDV Yayınları, İstanbul 2006.
- _____, “Bir Değerlendirme Yazısı Üzerine Mülâhazalar”, *İslâmiyat*, C. IV., S. 2, s. 165-168.
- _____, “Din ve Geleneksel Bakış Açısı Seyyid Hüseyin Nasr ile Bir Mülakat”, *Bilimname*, S. VI., 2004/3, s. 41-50.
- _____, “Dinler ve Mutlak Hakikat Kavramı: John Hick ve Seyyid Hüseyin Nasr’la Bir Mülâkat”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, S. 2, 1997, s. 175-188.
- Atayman, Veysel**, “Önsöz”, Tommaso Campenalla, *Güneş Ülkesi*, çev. Veysel Atayman, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul 2004.
- Bulaç, Ali**, *İslam ve Fundamentalizm*, İz Yayınları, İstanbul 1997.
- Burckhardt, Titus**, *Aklın Aynası*, çev. Volkan Ersoy, İnsan Yayınları, İstanbul 1994.

_____, “Önsöz”, Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İz Yayıncılık, İstanbul 1996.

Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.

Chardin, Teilhard De, *İnsanın Tabiatındaki Yeri*, çev. Hüsrev Hatemi, İşaret Yayınları, İstanbul 1990.

Coomaraswamy, Ananda K., *Hinduizm ve Budizm*, çev. İsmail Taşpınar, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2000.

_____, *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*, çev. Nejat Özdemiroğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Coomaraswamy, Rama, “Modern ve Geleneksel İnsan Arasındaki Çatışmaların Temel Doğası ya da Bilim ve İnanç Arasında Var Olduğu Söylenen İhtilaf” (çev. Süleyman Erol Gündüz), *Kutsalın Peşinde*, (ed. Seyyid Hüseyin Nasr – Katherine O’Brien), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 113-145.

_____, “Geleneksel Ekonomi ve Kurtuluş İlahiyatı”, (çev. Süleyman Erol Gündüz), *Kutsalın Peşinde*, (ed. Seyyid Hüseyin Nasr – Katherine O’Brien), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 147-182.

Çelik, İmran, *Seyyid Hüseyin Nasr’ın İslam Mezhepleri, Fikir ve Siyaset Ekolleri Üzerine Düşünceler*, (basılmamış yüksek lisans tezi), Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale 2008.

Danner, Victor, “Din ve Gelenek” (çev. Süleyman Erol Gündüz), *Kutsalın Peşinde*, (ed. Seyyid Hüseyin Nasr – Katherine O’Brien), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 25-36.

Demirhan, Ahmet, *Modernlik*, Ağaç Yayınları, İstanbul 1992.

Eaton, Gai, “Gelenek ve İnsan Toplumu” (çev. Süleyman Erol Gündüz), *Kutsalın Peşinde*, (ed. Seyyid Hüseyin Nasr – Katherine O’Brien), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 37-56.

- Erhat**, Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.
- Giddens**, Anthony, *Sosyoloji*, Haz. Cemal Güzel, Ayraç Yayınevi, Ankara 2005.
- Goethe**, *Mektuplar*, çev. Melâhat Togar, Ad Yayıncılık, İstanbul 1997.
- Guénon**, René, *Doğu Düşüncesi*, çev. L. Fevzi Topaçoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- _____, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık, Hece Yayınları, Ankara 2005.
- _____, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, çev. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Güçlü**, Abdalbâki – Uzun, Erkan – Uzun, Serkan – Yolsal, Ümit Hüsrev, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002.
- Hançerlioğlu**, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.
- İbn Haldun**, *Mukaddime*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1991.
- Karadeniz**, “Sıtkı, Gelenek Üzerine Bir Okuma Denemesi”, *Milel ve Nihal*, C. VI., S. 2, (Mayıs-Ağustos 2007), s. 29-47.
- Karakoç**, Sezai, *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1976.
- Kirman**, Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2004.
- Kutluer**, İlhan – Kılıç, Mahmut Erol – Aslan, Adnan, *Seyyid Hüseyin Nasr’da Gelenek, Tasavvuf ve Dini Çoğulculuk*, Notlar 1, Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, İstanbul 2004.
- Küçükparmak**, Aykut, “*Seyyid Hüseyin Nasr’a Göre Gelenek*”, (basılmamış yüksek lisans tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2008.

- Lings**, Martin, “Gelenek Işığında Günümüzün Dünyası” (çev. Süleyman Erol Gündüz), *Kutsalın Peşinde*, (ed. Seyyid Hüseyin Nasr – Katherine O’Brien), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 233-245.
- _____, “René Guénon”, René Guénon, *Doğu Düşüncesi*, çev. Fevzi Topaçoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Marshall**, Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay – Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.
- Mclean**, G. F., “Yaşayan Düşünce Olarak Gelenek: Hans Georg Gadamer”, (çev. Hafsa Fidan), *Bilimname*, S. VI., 2004/3, s. 23-40.
- Meriç**, Cemil, *Bu Ülke*, İletişim Yayınları, İstanbul 2002.
- _____, *Mağaradakiler*, İletişim Yayınları, İstanbul 1997.
- _____, *Umrandan Uygarlığa*, İletişim Yayınları, İstanbul 1998.
- Monstra**, Giovanni, “Seyyed Hossein Nasr: Religion, Nature and Science”, *The Philosophy Seyyed Hossein Nasr*, (ed. Lewis Edwin Hahn – Randall E. Auxier – Lucian W. Stone), The Library of Living Philosophers, 1999, Volume XXVIII, p. (493-509).
- Nasr**, Seyyid Hüseyin, *Batı Felsefeleri ve İslam*, çev. Selahaddin Ayaz, Bir Yayıncılık, İstanbul 1985.
- _____, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İz Yayınları, İstanbul 2001.
- _____, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- _____, *Ebedi Hikmetin Peşinde*, çev. Harun Tan, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.(otobiyografi)
- _____, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, çev. Şahabeddin Yalçın, İz Yayınları, İstanbul 1996.
- _____, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı, Ağaç Yayınları, İstanbul 1991.

- _____, “İslam Bilim ve Batı Bilimi Ortak Miras, Ayırışan Kaderler” (çev. Süleyman Erol Gündüz), *Kutsalın Peşinde*, (ed. Seyyid Hüseyin Nasr – Katherine O’Brien), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 201-218.
- _____, *İslam’da Düşünce ve Hayat*, çev. Fatih Tatlılıoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 1988.
- _____, *İslam İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İz Yayınları, İstanbul 1985.
- _____, *İslam’ın Kalbi*, çev. Ahmet Demirhan, Gelenek Yayınları, İstanbul 2002.
- _____, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İstanbul 1985.
- _____, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul 1992.
- _____, *İslam ve Bilim*, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 2006.
- _____, *İslam ve Modern İnsanın Çıkmazı*, çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 1984.
- _____, *Makaleler I*, çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.
- _____, *Makaleler II*, çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- _____, *Modern Dünyada Geleneksel İslam*, çev. Savaş Şafak Barkçın – Hüsamettin Arslan, İnsan Yayınları, İstanbul 1989.
- _____, *Molla Sadra ve İlahi Hikmet*, çev. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul 1990.
- _____, “Önsöz”, Frithjof Schuon, *İslam ve Ezeli Hikmet*, çev. Şahabeddin Yalçın, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.
- _____, *Söyleşiler*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.

- _____, *Tabiat Düzeni ve Din*, çev. Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.
- _____, *Tasavvufi Makaleler*, çev. Sadık Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.
- _____, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Northbourne**, Lord, *Modern Dünyada Din*, çev. Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.
- Ortaylı**, İlber, *Osmanlı Toplumunda Aile*, Pan Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Ozankaya**, Özer, *Toplum Bilim Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1980.
- Perry**, Whitall N., “Ruhun Burçlar Kuşağı” (çev.. Süleyman Erol Gündüz), *Kutsalın Peşinde*, (ed. Seyyid Hüseyin Nasr – Katherine O’Brien), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 73-111.
- Platon**, *Devlet*, çev. Cenk Saraçoğlu – Veysel Atayman, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul 2005.
- Saltzman**, Judy D., “The Concept of Spiritual Knowledge in the Philosophy of Seyyed Hossein Nasr”, *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, (ed. Lewis Edwin Hahn – Randall E. Auxier – Lucian W. Stone), The Library of Living Philosophers, 1999, Volume XXVIII, p. 589-609.
- Saraçoğlu**, Cenk, “Önsöz”, Francis Bacon, *Yeni Atlantis*, çev. Cenk Saraçoğlu, Bordo Siyah Yayınları, İstanbul 2006.
- Schuon**, Frithjof, “ Bir Mesaj” (çev. Süleyman Erol Gündüz), *Kutsalın Peşinde*, (ed. Seyyid Hüseyin Nasr – Katherine O’Brien), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 17-23.
- _____, *İslam’ı Anlamak*, çev. Mahmut Kanık, İz yayıncılık, İstanbul 2008.

- _____, *İslam ve Ezeli Hikmet*, çev. Şahabeddin Yalçın, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.
- _____, *Tasavvuf*, çev. Veysel Sezigen, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- _____, *Varlık, Bilgi ve Din*, çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- _____, *Yansımalar*, çev. Nurullah Koltaş, Hece Yayınları, Ankara 2006.
- Şeriati**, Ali, *Medeniyet ve Modernizm*, çev. Ahmet Yüksek, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1995.
- Stoddart**, William, “ Anlamsızın Ardındaki Anlam”(çev. Süleyman Erol Gündüz), *Kutsalın Peşinde*, (ed. Seyyid Hüseyin Nasr – Katherine O’Brien), İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 9-15.
- Subaşı**, Necdet, *Sınırları Yoklamak*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2007.
- Tabakoğlu**, Ahmet, *İslam ve Ekonomik Hayat*, DİB. Yayınları, Ankara 2003.
- Tatar**, Burhanettin, “Nostalji ve Ütopya Arasında Gelenek Sorunu”, *Bilimname*, S. VI., 2004/3, s. 5-22.
- Voll**, J. O., “Batının Modernite İle Özdeşleştirilmesinin Yanlılığı”, (çev. Mustafa Arslan), *Bilimname*, S. III., 2003/3, s. 87-99.
- _____, *İslam Süreklilik ve Değişim*, çev. Cemil Aydın – Cengiz Şişman – Mehmet Demirhan, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1995.
- Yılmaz**, Hüseyin, *Ezelî Hikmet ve Dinler*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

ÖZET

“Seyyid Hüseyin Nasr’a Göre Gelenek ve Modernlik” adlı bu çalışma, Giriş ve Sonuç dışında üç temel bölümden meydana gelmektedir.

Tezin giriş kısmında; araştırmanın amacından, karşılaşılan problemlerden, nasıl bir metod takip edildiğinden ve Nasr’ın hayatı, eserleri ve mensubu olduğu geleneksel okuldan bahsedilmiştir.

Birinci bölümde, Nasr’ın gelenek ve modernlik algısını, geleneği oluşturan ve her gelenekte var olan geleneğin temel unsurlarını ve geleneğin kendisiyle olumlu veya olumsuz bir şekilde ilişki kurulan bazı akımları inceledik. Bu bölüm bir anlamda Nasr’ın “gelenek ağacı” sembolünün köklerini oluşturan unsurlar gibi şekillendirilmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde, Nasr’ın geleneksel açıdan insana, kâinata ve bilime bakışı incelenmiştir. Geleneksel insanın, geleneksel bilim algısıyla, ilâhi kaynaklı kabul ettiği tabiatı ve varlıkları anlamlandırmasını gözler önüne sermeye çalıştık. Bölümlerin sonlarında da, Nasr’ın, ortaya çıkan problemlere getirdiği çözüm önerilerini sunduk. Burada “gelenek ağacı”nın gövde kısmını oluşturan unsurlar ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde, Nasr’ın geleneksel bakış açısıyla, toplumun bazı kurumlarını ve onların nasıl bir fonksiyon icra ettiklerini ortaya koymaya çalıştık. Modern dünyanın sonucunda ortaya çıkan kurumlarla geleneksel dünyanın kurumları arasında ne tür benzerlikler ve farklılıklar olduğunu tespit ettik. Bu bölümde, bir anlamda “gelenek ağacı”nın dalları, yaprakları ve meyvelerini oluşturan, toplumsal ve kurumsal yansımalar ele alındı.

Sonuç olarak, Nasr’ın geleneği ve gelenekseli tamamen kutsal, dinî ve İlâhi nitelikli kabul ettiğini gördük. Modernizme ve onun türevlerine yer vermek bir yana, tavizler verilerek modernizmle yapılacak bir diyaloga bile yanaşmamaktadır. Modernin reformu ve ıslahı yerine, tamamen onun yıkıldığı ve gelenekselin temelleri üzerinde yeniden inşa edildiği bir insanlık ve varlık âlemi bulunması gerektiği inancına sahip olduğunu gördük.

ABSTRACT

This study which is named “The tradition and modernity according to Seyyed Hossein Nasr” consists of three basic chapters except Introduction and Conclusion.

In the Introduction, it is mentioned of the aim of the study, encountered problems, a method which is followed and Nasr’s life, his works and his affiliation with the traditional school.

In the first chapter, we examined the perception of Nasr’s “tradition” and “modernity”, basic elements of tradition constituting it and some trends which related positively or negatively with it. This chapter, in a sense, is tried to be formed like the elements constituting the roots of the symbol of Nasr’s “tradition tree”.

In the second chapter, Nasr’s traditional perspective to human-being, universe and science was investigated. We tried to reveal traditional man’s making sense of the nature and beings which he/she received as rooted from the Divine, through the traditional perspective. And in the ends of the chapters, we submitted Nasr’s solutions to problems. Here, the elements constituting the trunk of the “tradition tree” are considered.

In the third chapter, we tried to bring up Nasr’s traditional perspective on some institutions of society and how they functioned. We noticed the similarities and differences between the institutions which have emerged as a result of modern world and the institutions of the traditional world. In this chapter, the social and institutional reflections that produces, in a sense, the boughs, leaves and fruits of the “tradition tree” have been examined.

As a result, we saw that Nasr perceives the “tradition” and the “traditional” completely qualified as sacred, religious and Divine. He isn’t willing to agree neither to include modernism and its derivatives, nor to a dialog with modernism by giving some concessions. We found that he has a belief that there must be a world of humanity and being which the modern is completely destroyed instead of reformation and betterment of it and which reconstituted upon the basics of the traditional.

ÖZGEÇMİŞ

Erol SUNGUR, 02.05.1979 tarihinde Antalya/Merkez’de doğdu. İlkokulu Antalya Dr. Galip Kahraman İlkokulu’nda, orta ve lise tahsilini de Antalya İmam-Hatip Lisesi’nde tamamladı. 1997 yılında KTÜ. Rize İlahiyat Fakültesi’ni kazandı. 2002 yılında buradan mezun oldu. Askerlikten sonra, özel sektörde müdür yardımcılığı ve müdürlük görevlerinde bulundu. 2006 yılında KTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalında yüksek lisansa başladı. 2004 yılında, imam-hatip olarak Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde göreve başladı. Hâlen bu görevine devam etmektedir. Evli ve Mustafa Hilmi adında bir oğlu vardır. Arapça ve İngilizce bilmektedir.