

Kirek
Eks

İSLAM VE MODERNİZM

FAZLUR RAHMAN TECRÜBESİ

22-23 Şubat '97, İstanbul



İSLAMÎ DÜNYA GÖRÜŞÜ: GENEL BİR ÇERÇEVE

Nakib al-Attas*

İslâm'ın nazarında, bir "dünya görüşü," nazratu'l-İslâm li'l-kevn şeklinde formüle edilen Arapça ifadede yansıdığı gibi, zihnin maddî dünyaya ve insanın tarihi, sosyal, siyasî ve kültürel katılımına ilişkin görüşünden ibaret değildir. İslâm'ın dünya görüşünün bir nazratu'l-İslâm li'l-kevn olduğunu söylemek yanlıştır. Çünkü, nazrat ile ifade edilenin aksine, ne İslâm'ın dünya görüşü akla uygun deney verilerinin ve gözle görülebilen şeylerin gözlemlenmesinden yola çıkarak formüle edilen felsefî düşünceye dayanır; ne de akla uygun deneyin ve yaratılmış şeylerin dünyası olan kevn ile sınırlıdır. Şayet bu tür ifadeler Çağdaş Müslüman düşüncesindeki Arapça'da kullanılıyorsa, bu olsa olsa, duyu ve akla uygun deney dünyası ile sınırlı olan modern, seküler Batılı bilimsel dünya anlayışının fazlasıyla etkisi altına girdiğimizi gösterir. İslâm kutsal ve dindışı dikotomisini kabul etmez; İslâm'ın dünya görüşü hem dünyayı, hem de âhireti kuşatır ve bu dünya görüşünde dünya yönü âhiret yönüyle köklü ve ayrılmaz biçimde ilişkilidir, diğer taraftan nihâî ve asıl önemli olan âhiret yönüdür. Dünya yönüne âhiret yönü için bir hazırlık gözüyle bakılır. İslâm'da herşey nihayette âhiret yönüne odaklanmıştır ve bu karşılık dünya yönünün ihmal edilmesi veya unutulması gibi bir tutumu tazammun etmez. Gerçeklik (reality), modern Arapça sözlüklerinde çoğu kez vakı' olarak tanımlanan ve kullanımı özellikle vakî biçimiyle şu anda muteber olmayan şey değildir. Gerçeklik hakikattir ve bu kavram sırf olgusal hadiselerle (olgulara), işaret eden vakı'a teriminin zihinlerde yer etmesi nedeniyle şu anda seyrek kullanılmaktadır. Olgu (vak'ıa), gerçekliğin bütününe kuşatan hakikatın pek çok yönünden tek bir yönüdür. Üstelik, bir olgu bâtil birşeyin gerçekleşmesi de olabilir; buna karşılık hakikat hep hak olan birşeyin gerçekleşmesidir. O halde İslâm'ın bakış açısına göre, "dünya görüşü" ile kastedilen gerçeklik ve haki-

(* Prof. Dr., Malezya, ISTAC (Uluslararası İslam Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü) Kurucu Başkanı.

katın rüyetidir (vision), ki zihin gözümüzün önünde tezahür ederek vücudun (varoluşun) herşeyiyle ne olduğunu ifşa eder; zira İslâm'ın tasarladığı bir bütün olarak vücud âlemidir. Bu itibarla İslâmî dünya görüşünden ru'yetü'lislâm li'l-vücut'u anlamalıyız.

Bir bütün olarak hayat perspektifi de dahil olmak üzere görülen (şehadet) ve görülmeyen (gayb) âlemlerin metafizik tahkiki olan İslâmî gerçeklik ve hakikat vizyonu, muhtelif kültürel nesnelere, değerlerin ve olguların sun'i bir bütünlük(1) halinde biraraya getirilmesiyle oluşturulan bir dünya görüşü değildir. İslâm'ın gerçeklik ve hakikat vizyonu, değişen şartlara göre değişen paradigmalara uygun biçimde değişme ve düzeltmelere açık olması mecburi olan felsefi spekülasyonun ve bilimsel keşfin tarihî ve gelişimsel süreci vasıtasıyla tedricen oluşan bir dünya görüşü de değildir. O, çağlar boyunca tekrarlanan diyalektik bir dönüşüm sürecinden geçen bir dünya görüşü de değildir; böyle bir diyalektik süreç tezden antiteze, sonra senteze doğru yaşanır ve sürecin herbirisindeki ögeler diğerinin içine girip özümser. Başlangıçta tanrı merkezli olan bir düşünce sistemine dayanan bir dünya görüşünün daha sonra adım adım tanrı-dünya merkezli hale gelmesi ve artık dünya merkezli olması ve belki de diyalektik bir süreç içinde yeni bir tez oluşturmak üzere yeniden yön değiştirmesi gibi. Böyle bir dünya görüşü, Batı'nın kültürel tarihinde, dinî ve entellektüel geleneğinde vuku bulmuş ve bulacak olduğu gibi, farklı dünya görüşü yorumlarını ve değer sistemlerini savunan birbirine muhalif düşünce sistemlerinin etkisi altında şekillenen ideolojik çağlar doğrultusunda değişir. İslâm'ın kültürel tarihinde, dinî ve entellektüel geleneğinde, deneycilik, akılcılık, gerçekçilik, adçılık, pragmatizm, pozitivizm, mantıkî pozitivizm, eleştiricilik gibi yüzyıllar arasında gidip gelen ve nihayet günümüze dek ulaşan yardımcı metodolojik yaklaşımların desteğini almış materyalizme veya idealizme dayalı bir düşünce sisteminin etkisiyle biçimlenmiş farklı çağlar yoktur. İslâmî düşüncenin temsilcileri -kelâmcılar, filozolar, metafizikçiler- tahkiklerinde herhangi tek bir yönteme ağırlık vermeden muhtelif yöntemleri kullanmışlardır. Tahliklerinde ve aynı zamanda kişiliklerinde deneyci ve akılcı, tümevarımcı ve tümdengelimci yöntemleri birleştirdiler ve öznel(2) ile nesnel arasında hiçbir ikiliği kabul etmediler ve bu sayede bilginin tevhid yöntemi dediğim yöntemine katkıda bulundular. İslâm tarihinde, "klasik", "ortaçağ", sonra "modern" ve şimdi de iddia edildiğine göre "post-modern" şeklinde nitelenebilecek tarihî dönemler olmamış; ortaçağ ve modern çağ arasında "rönesans" ve "aydınlanma" şeklinde tecrübe edilen kritik olaylar yaşanmamıştır. Dünya görüşünün ana öğelerindeki değişimleri içeren düşünce sistemlerindeki yön değişimlerini savunanlar, bütün kültür formlarınının böyle yön değişikliklerini yaşamaları gerektiğini aksi takdirde değişen şartlarla

etkileşim sürecinde tükendiklerini, üretkenliklerini yitirip donuklaştıklarını söyleyebilirler. Fakat bu sadece, düşünce ve değer sistemleri dönemlerinin biliminin yardımcılığında kültürel ve felsefî öğelerden çıkarılmış olan medeniyetlerin tecrübesi ve bilinci için geçerlidir. İslâm bir kültür formu olmadığı gibi, onun gerçeklik ve hakikat vizyonunu ve değer sistemini yansıtan düşünce sistemi sadece kültürel, felsefî ve bilimsel öğelerden çıkarılmamıştır; onun asıl kaynağı, dinin teyid ettiği, aklî ve sezgisel ilkelerin tasdik ettiği Vahiy'dir. İslâm kendisini hakikî anlamda vahyedilmiş, daha başlangıçta kemale erdirilmiş, işgal ettiği yerin ve gelişim sürecinde oynadığı rolün tarihî izahına veya değerlendirmesine ihtiyaç duymayan bir din olarak tanımlar. Dinin bütün esasları -ismi, iman ve amelleri, ibadet biçimleri, akide ve inanç sistemi- Vahiy tarafından tayin edilmiş ve sözleri ve örnek fiilleri ile Peygamber (sav) tarafından yorumlanmış ve gösterilmiştir; tarihsellik akıntısı içinde akması mecburî olan kültürel gelenekten kaynaklanmamıştır. İslâm dini daha vahyedildiği dönemde kendi kimliğinin bilincinde idi. Dünya tarihi sahnesine çıktığı sırada, İslâm zaten "olgun"du ve olgunlaşmak için "büyüme" sürecine muhtaç değildi. Vahyedilmiş, semavî din daha başlangıçtan itibaren kendisini bilen dindir; ve bu öz-bilgisi Vahyin kendisinden gelir, tarihten değil. İnsanlığın dinî geleneklerindeki sözde "gelişim" İslâm için düşünülemez, çünkü İslâm sözkonusu olduğunda gelişimsel süreç olarak düşünülecek şey olsa olsa tefsir ve teferruatın çıkarılması olabilir ve bu da farklı milletlerden mümin kuşakları değiştikçe zaruret haline gelir ve değişmeyen Kaynak'ı esas alır.(3) İslâm'ın bu dünya görüşü nihaî olana işaret eden bir sahihlik ve kesinlik özelliği taşır; ve aslî öğeleri değişmez biçimde tesis edilmiş olan topyekün bir perspektifle hayatı ve vücudu kuşatan bir gerçeklik ve hakikat görüşünü yansıtır. Sözkonusu öğelerin en belirgin olanları şunlardır: Allah'ın mahiyeti, Vahyin (yani, Kur'an'ın) mahiyeti, Onun yaratışının (yaratıklarının) mahiyeti; insanın mahiyeti ve insan nefsinin (soul) psikolojisi; bilginin, dinin, hürriyetin, değerlerin ve faziletlerin ve mutluluğun mahiyeti; ki bütün bunlar, açığa çıkardıkları anahtar terimler ve kavramlarla birlikte, değişim, gelişim ve ilerleme hakkındaki fikirlerimizi köklü biçimde etkilemektedir. Bu tebliğde İslâm'ın dünya görüşünün aslî öğelerinden bazılarına ilişkin bir özet vermek istiyorum. Dünya görüşümüzün bu aslî öğeleri sayesinde tesis edilmişliğimizi sürdürüyoruz. Tarihin rahminden moderniteyi vücuda getirmiş olan değişen düşünce sistemlerine felsefî bir ideoloji olarak sekülerizasyonun babalık ettiğini gören modernite de işte bu değişmemecesine tesis edilmişliğe meydan okumaktadır. Fakat şurası bir gerçek ki, modernite veya postmodernitenin bir dünya görüşü olarak tarif edilebilecek hiçbir bütünlüklü vizyonu yoktur. Bir dünya görüşü ile bir yap-bozda çıkartılmış bir

resim arasında sun'î bir benzerlik bulsak bile, modernite yap-bozu bütünlüklü bir resim arzetmekten uzak olduğu gibi, böyle bir resmi oluşturan parçalar da birbirine uymamaktadır. Bu, şu anda bütün parçaları bozmakta olan postmodernite için de fazlasıyla geçerlidir. Kendisini ifade eden büyük ölçekli bir ontolojik sistem inkâr edilirken ve hakikat ile gerçeklik, hakikat ile değerler arasında bir ayrım varken hiçbir hakikî dünya görüşü odak haline gelemmez. Bu aslî ögeler bütünlleştirici ilkeler olarak hareket eder ve tüm anlam sistemlerimizi, hayat standartlarımızı ve değerlerimizi dünya görüşü oluşturan bütünlüklü bir sistem halinde bir düzene sokar; ve bu aslî ögelerin dile getirdiği hakikî gerçekliğin üstün ilkesi Kur'an'da vahyedildiği şekliyle Allah'ın mahiyetine ilişkin bilgiyi odak alır.

İslâm'da beyan edildiği şekliyle Allah'ın mahiyeti Vahiy'den alınmıştır. Vahiy ile büyük şairlerin ve sanatçıların iddia ettiği ani vizyonlarını veya kutsal kitapların yazarlarının havari ilhamını veyahut bilgelerin ve ferasetli insanların aydınlanmacı sezgilerini kastetmiyoruz. Vahiy ile Allah'ın kelâmını (konuşmasını) kastediyoruz; kendi Zâtı, yarattıkları, aralarındaki ilişki ve seçilmiş Nebi ve Resulüne ilettiği necat yoluna ilişkin bu kelâm sesli veya harfli değildir, bununla birlikte Onun kelimelerle beyan ettiği, sonra da Peygamber tarafından mahiyetçe yeni bir dil formu içinde onları da kapsar.

Vahiy ile Allah'ın Kendisine, yarattıklarına, aralarındaki ilişkiye ve necat yoluna ilişkin kelâmını (konuşmasını) kastediyoruz. Bu kelâm Onun seçtiği Peygamber'e ve Nebi'ye (sav) sesle veya harfle değil, kelimelerle beyan ettiği herşeyi içine alacak şekilde iletilmiş, sonra da Peygamber tarafından mahiyetçe yeni bir dil formunda ama yine de anlaşılabilir biçimde, Peygamber'in kendi özneliği ve idraki karışmaksızın insanlığa tebliğ edilmiştir. Bu Vahiy nihaîdir ve kendisinden önceki vahiylerin ilk biçimleriyle hakikatını tasdik ettiği gibi, hakikatı kültürel icatlardan ve etnik buluşlardan temizlemek suretiyle bu vahiylerin özünü de içermektedir.

Kur'an'ın yeni bir Arapça formunda Allah'ın kelâmı olduğunu tasdik ettiğimizden itibaren, Onun mahiyetinin tarifi, o dil formuna uygun biçimde bizzat Onun tarafından Kendi sözleriyle yapılan tarif olacaktır. Buradan çıkan sonuç şudur: Kur'an'ın Arapçası, onun Sünnet'teki tefsiri ve ona çağlar boyunca gösterilen sahih ve muteber ittiba, bu dilin gerçeklik ve hakikatı en yüksek derecede tarif ettiğini ispat eder.(4) Bu anlamda ve modernist ve postmodernist düşüncede hükmeden durumun tersine, İslâm'ın dillerin semantiğine (anlamına) gereğinden fazla karışmak gibi bir kaygısı olmadığını savunuyoruz. Buna karşılık, dil felsefecileri hakikî gerçekliğe yaklaşma veya mukabil gelme konusunda dillerin semantiğini problematik haline ge-

tirmişlerdir. Vahiy'den alınan Allah'ın mahiyetine ilişkin anlayış, insanın Ona ve yarattıklarına ilişkin deney ve bilincinin bir sonucu olarak, akıl ve sezgi temellerine, bazı durumlarda da deneysel sezgiye dayanmaktadır.

İslâm'ın Allah'ın mahiyetine ilişkin anlayışı ne dünyadaki çeşitli dinî geleneklerin, ne Yunan ve Helenistik felsefî geleneğinin, ne Batılı felsefî veya bilimsel geleneğin, ne de Batılı ve Doğulu mistik geleneklerin Allah tasavvurlarıyla aynıdır. Bu geleneklerin farklı farklı Allah tasavvurlarıyla İslâm'ın Allah'ın mahiyetine ilişkin anlayışı arasında belki zahirî benzerlikler bulunabilir; ama bu benzerlikler o tasavvurlarda da Tek Evrensel Allah olduğunun delili olarak yorumlanamaz; zira bu tasavvurların her birisi farklı bir kavramsal sisteme hizmet eder ve aittir, ki bu da o kavrayışı diğerlerinden farklı bir bütün ya da üst sistem haline getirir. Aynı şekilde, "birlik"ten kasıt "teklik" veya "aynılık" ise "dinlerin aşkın birliği" diye birşey de yoktur; eğer "birlik"ten "teklik" ve "aynılık" kastedilmiyorsa o zaman aşkınlık düzeyinde dahi dinlerin çoğulculuğu ya da birbirine benzemezliği var demektir. Eğer o düzeyde çoğulculuk veya birbirine benzemezlik bulunduğu; "birlik"ten de "bir bütünü teşkil eden parçaların birbiriyle bağlı oluşu" ve dinler noktasında birliğin de dinlerin çokluğunun veya birbirine benzemezliğinin içbağlılığı olduğu kabul edilirse, o zaman bundan, insanlığın beşeriliğin ve maddî kâinatın sınırlarına maruz kaldığı alelâde varlık düzeyinde, herhangi bir dinin kendi başına eksik olduğu, amacını gerçekleştirmek için yetersiz kaldığı ve amacını - yani, rakip, benzer ve ortak koşmadan Tek Evrensel Allah'a teslim olmayı- ancak aşkınlık düzeyinde gerçekleştirebileceği sonucu çıkar. Oysa dinin amacını, tam da bu düzeyde, yani insanlığın beşeriliğin ve maddî kâinatın sınırlamalarına maruz kaldığı varlık düzeyinde gerçekleştirmesi kastedilmektedir, aşkınlık teriminin ifade ettiği gibi, insanlığın o sınırlamalara maruz kalmadığı zaman değil. "Aşkın" teriminin on kategoriden hiçbirisine dahil olmayan ontolojik bir durumu ifade ettiği kabul edildiği takdirde, Allah -dinlerin "birliği diye birşeyin sözkonusu olabileceği anlamda- dinin Allah'ı (yani, ilâh) değildir (demektir). Allah bu düzeyde ilâh olarak değil rabb olarak tanınmaktadır ve Onu rabb olarak tanımak hakikatin lâyıkınca tasdikindeki teklik ve aynılığı tazammun etmez, çünkü İblis de Allah'ı rabb olarak tanımış ama Onu yine de lâyıkınca tasdik etmemişti. Sahiden de, bütün Ademoğulları Onu o seviyede rabb olarak tanımıştır. Fakat, Onun ilâh olarak bilindiği ve Ona hiçbir ortak, rakip vs. koşmamayı, Onun onayladığı ve Onun gönderdiği Peygamberlerin gösterdiği tarz ve biçimde Ona teslim olmayı içine alan düzeydeki tasdik de ardından gelmedikçe, insanlığın Onu tanıyışı hakikî tanıyış olmaz. Şayet "aşkın"ın, insanlık içindeki kitlelerin tecrübe ve bilincini "geçen" veya "aşan" bir tecrübe ve bilinç düzeyindeki psikolojik bir durumu ifade ettiği

kabul ediliyorsa, o zaman aşkınlık düzeyinde tecrübe edilen ve bilincine varılan “birlik” dinlerin birliği değil, insanlık içinde sadece nisbeten az sayıda kişinin ulaşabileceği dinî tecrübe ve bilincin birliği olur. Oysa dinin amacını insanlığın umumu için gerçekleştirmesi istenir; ve o düzeyde dinlerin birliği olsun diye bir bütün insanlık asla aşkınlık düzeyinde bulunmaz. O halde, o düzeydeki birliğin, bütünü oluşturan parçalar olarak dinlerin içbağlılığı veya benzemezliği olduğu reddedilip, alelâde varlık düzeyinde her bir dinin bir bütünüün parçası değil kendi başına bir bütün olduğu kabul edilirse, o zaman “teklik” veya “aynılık” şeklinde anlaşılan birlik, gerçekte dinlerin değil aşkınlık (yani, batınî) düzeyinde dinlerin Allah’ın birliğidir, ki bu da alelâde (yani, zahirî) varlık düzeyinde dinlerin çokluğuna ve farklılığına rağmen her dinin kendi sınırlı tarzında yeterli ve geçerli olduğu, her birinin sahih olduğu ve sınırlı da olsa eşit hakikati tebliğ ettiklerini tazammun eder. Dinlerin çokluğu ve farklılığı içinde, eşit geçerliliğe sahip hakikatin çokluğu anlayışı, herhalde, kâinata hükmeden ve her birisi kendi kozmolojik sisteminde eşit geçerliliğe sahip bulunan kanunların çokluğu ve çeşitliliğinden doğan modern felsefe ve bilimi açıklamalarına ve genel sonuçlarına dayanmaktadır. Kâinattaki sistemlere ilişkin modern bilimsel keşifleri insan toplumuna, kültürel geleneklere ve değerlere ilişkin ifadelerle aynı kefeye koymak, modernitenin karakteristik özelliklerinden birisidir. Dinlerin aşkın birliğini savunanların görüşü, insanlığın bütün, ya da büyük, dinlerinin semavî dinler olduğu varsayımına dayanmaktadır. Onlar, batınîliğin evrenselliğinin ve aşkınlığının, kendilerinin İslâm’ın metafiziğinde derinleştikten sonra “keşfettikleri” teoriyi geçerli kıldığını varsaymaktadır. Varlığın aşkın birliğinin metafiziği anlayışlarında, dinlerin aşkın birliğinin de tazammun edildiğini varsaymaktadırlar. Bütün varsayımlarında son derece büyük bir hata vardır ve hakikatin dışındaki güdüler söz konusu olduğundan “dinlerin aşkın birliği” yanıltıcıdır. Dinlerin aşkın birliğine inanma iddiaları muhayyilelerinin onlara tümevarımsal olarak telkin ettiği ve fiilî tecrübeden değil entellektüel spekülasyondan doğan birşeydir. Bu reddedildiği ve onların iddiaları başkalarının tecrübesinden çıkartıldığı takdirde, yine deriz ki, tecrübe edilen “birlik” dinlerin birliği değil, bireysel dinî tecrübenin farklı farklı mertebelerinin birliğidir ve bu birlik onu tecrübe eden bireylerin dinlerinin, alelâde varlık düzeyinde semavî dinler olarak eşit biçimde geçerli hakikatlere sahip oldukları varsayımına mutlaka götürmez. Üstelik, daha önce işaret edildiği gibi, bu tecrübenin Allah’ı semavî dinin ilâhı olarak değil rabb olarak tanınmaktadır. Ve Onu rabb olarak tanımak, mutlaka, Onu hakikî teslimiyet içinde tasdik etmek bu tanıyıştan ileri gelir demek değildir; çünkü isyanın, kibrin ve sapkınlığın kaynağı tam da bu aşkınlık düzeyidir. Tek bir semavî (vahyedilmiş) din vardır. Bu,

vahyin mesajını (sadece kendi kavmine değil bir bütün olarak insanlığa gönderilen son Peygamber'in getireceği nihaî ve kâmil biçimiyle Evrensel Dini kabul etmeleri için insan kavimlerini hazırlamayı hedefleyen) İlahî planın hikmet ve adaleti doğrultusunda kendi kavimlerine vaaz etmek üzere gönderilen önceki bütün Peygamberlerin diniydi. Vahyin aslî mesajı ise hep aynı oldu: ortak, rakip ve eş koşmaksızın Tek Hak ve Gerçek Allah'ı (ilâh) tanımak, tasdik etmek ve sadece Ona ibadet etmek; hem önceki Peygamberlerin tebliğ ettiği hakikatı hem de kendisinden önceki bütün Peygamberlerin de tasdik ettiği şekliyle son Peygamber'in getirdiği nihaî hakikatı tasdik etmek. Aslî saflığı günümüze dek korunmuş olan semavî dinin en kâmil şekle ulaşmasına vesile olan son Peygamber'in kavmi hariç, önceki Peygamberlerin gönderildiği kavimlerin çoğu açık açık hidayeti terkedip kendi elleriyle icat ettikleri kültürel ve etnik uydurmaları tercih ettiler ve semavî dinleri taklid ederek bunların din olduğunu iddia ettiler. Oysa tek bir semavî hak din vardır, ismi de İslâm olarak belirlenmiştir; ve Allah bu dini takip edenleri insanlığın en iyileri olarak övmektedir. "Din" adını verdikleri türlü türlü inanç ve uygulamalarını takibe karar veren kavimlerden bazılarına gelince, onların Hakikat'ın farkına varmaları, alelâde varlık düzeyinde bile İslâm'da zaten apaçık biçimde görünen şeyleri, hidayet ve ihlas sayesinde, yeniden keşfetmeleridir. Allah'ın Birliğini mutlak anlamda tanıyan ve tasdik eden; ve bunu, aşkınlık düzeyine ulaşmaya mecbur kalmadan, bu tanıyış ve tasdiki "din" diye tarif edilen inanç ve uygulamanın geleneksel biçimleriyle ve semavî dini taklit olarak yorumlanan kültürel icatlarla ve etnik uydurmalarla karıştırmadan gerçekleştiren sadece İslâm'dır. Bu nedenle, İslâm Vahyin anlaşılmasında hiçbir hataya mahal bırakmaz ve bu anlamda İslâm sırf bir şekilden ibaret değildir, o dînin bizahtî kendisidir. İslâm açısından, dinde Hakikat'ın batınî anlayışıyla zahirî anlayışı birbirinden ayıran yatay bir sınır çizgisinden bahsetmek mümkün değildir. Belki zahirî olandan batınî olana dikey bir devamlılık çizgisinden söz edilebilir; bu, bizim örneğimizde, umumun ulaşabileceği Gerçek'e ya da aşkın Hakikat'a doğru ruhanî miracın (yükselişin) -tutarsızlıklardan azade- üç mertebesi olan islâm, iman, ihsan'ın Sırat-i Mustakimi olarak tanımladığımız bir dikey devamlılık çizgisidir. Dinlerin ilk günkü vahyi yansıttığına inandıkları kutsal kitaplarının anlaşılmasında ve yorumlanmasında dinlerin düştükleri hataları farklı farklı etnisite ve sembolizm formlarının özelliklerine ve niteliklerine başvurarak örtmeye çalışmak ve sonra da hatayı hakikat olarak gösteren zorlamalı ve aldatıcı bir hermönetik ile bu sembolizme mazeret getirmek boşunadır. Din sadece Allah'ın Birliğinin (tevhid) tasdikinden değil, aynı zamanda, kendisinden önceki Peygamberlerin tasdik ve doğrulama tarz ve biçimini kuvvetlendiren, mükemmelleştiren ve takviye

eden son Peygamberin gösterdiği şekliyle bu tasdiki doğruladığımız tarz ve biçimden de oluşur. Bu doğrulama tarz ve biçimi Allah'a teslim olmanın tarz ve biçimidir. Dolayısıyla, Allah'ın Birliğinin hakikî tasdikinin ölçütünü, o Allah'a teslimiyet biçimi oluşturur. Bu dinin İslâm ismini almasının tek nedeni, getirdiği teslimiyet biçiminin Allah'ın Birliğini tasdiki doğruluyor oluşudur. O halde, İslâm sadece "teslimiyet" anlamına gelen bir fiilimsi isim değildir; o aynı zamanda hem hakikî teslimiyeti tasvir eden belli bir dinin ismi, hem de dinin tanımıdır: Allah'a teslimiyet. Şimdi, dinin getirdiği teslimiyet tarz ve biçimi kesinlikle o dindeki Allah tasavvuru tarafından etkilenir. Dolayısıyla, dindeki Allah tasavvuru hakikî teslimiyetin biçiminin doğru biçimde ifadesi için aslı bir öneme sahiptir; ve bu tasavvur Allah'ın hakikî mahiyetinin tarifinde yeterli olmalıdır. Söz konusu tasavvur ne etnik ve kültürel gelenekten, ne kutsal kitabın etnik ve kültürel gelenekle aşılmasından, ne de bilimin keşiflerini arkasına almış felsefî düşünceden değil, sadece Vahiy'den çıkarılabilir.

İslâm'da Allah'ın mahiyeti tasavvuru, Kur'an'a göre Peygamberlere vahyedilmiş olanın mükemmel noktasıdır. O tek Allah'tır, hayat sahibi (Hayy), başkasına muhtaç olmayan (Kayyum), ezeli ve ebedi (Baki)dir. Vücut Onun Zât'ındandır. O Zât'ında tektir; Zât'ında ne hayalen, ne fiilen bölünme mümkün değildir. O, ne sıfatların bulunduğu bir noktadır; ne parçalara ayrılabilen, bölünebilen bir şeydir; ne de ayrı ayrı unsurlardan teşekkül etmiş bir şeydir. Onun tekliği mutlaktır ve mutlaklık tabii kâinatın mutlaklığı cinsinden değildir, çünkü O mutlak iken aynı zamanda öyle bir ferdiyettir ki, bu ferdiyet onun mutlaklığının veya tekliğinin kudsiyetini bozamaz. O aşkındır ve bu aşkınlık Onun aynı anda her yerde hazır ve nazır oluşuyla tezat teşkil etmez; dolayısıyla o içkindir de, ama bu içkinlik panteizmin paradigmalarında anlaşıldığı şekliyle bir içkinlik-değildir. O hakikî ve ezeli sıfatlara sahiptir; Onun Kendisini tavsif ettiği bu sıfatlar Onun Zâtından gayrı değildirler, bununla birlikte Zât'ının ve birbirlerinin aynı da değildirler; ama bu sıfatların gerçeklikleri ve ayrı oluşları Onun Zâtından bağımsız ezeli varlıklar oldukları anlamına değil, belki Onun Zât'ıyla akıl yürütülemeyecek bir birlik içinde birlik oluşturdukları anlamına gelir. O halde, Onun birliği Zât'ının, sıfatlarının ve fiillerinin birliğidir; çünkü O hayat, kudret, ilim, irade, işitme, görme ve konuşma sıfatları ile Hayy'dir, Kadîr'dir, Mürid'dir, Semî'dir, Basîr'dir ve Mütetekellîm'dir; ve bunların aksi Onun için düşünülemez.

O, Aristocu İlk Hareket Ettirici'ye benzemez, çünkü O daimî yaratılış faaliyeti içinde iradesine sınır olmayan bir Faîl olarak, değişime ve dönüşüme veya oluşa maruz kalmadan faaliyettir. O, Platoncu ve Aristocu madde

ve suret ikiliğinin yaratıcı faaliyeti için düşünülemediği kadar yücedir. Onun yaratışı ve yarattıkları Plotinusçu sudur metafiziği cinsinden tarif edilemez. Onun yaratışı, Onun ilminde önceden mevcut olan örnek gerçekliklerin, kudret ve iradesiyle, haricî vücuda getirilmesidir ve ezeli bir süreçte tekrarlanan tek bir fiildir, buna karşılık sürecin içinde yer alan yaratıklar ezeli olmayıp O dilediği sürece vücudun ayrı zaman dilimlerinde yeni ama benzer suretlerde tezahür ederler.

Yunanlı ya da Helenistik felsefe ya da felsefe veya bilim değil, Allah'ın Kendisini, yaratıcı faaliyetlerini ve yarattıklarını tarifinde kullandığı Vahiy aracılığıyla ki, İslâm, bütün aksamıyla birlikte âlemi, yeniden yeniye yaratışın daimî sürecinde vuku bulan hadiseler cinsinden tefsir eder. Bu yorum gerçekliklerin ve onların birbirini tamamlayan zıtlıklardan oluşan çifte mahiyetlerini, kalıcılık ve değişim şeklindeki vücudî durumlarını, daimî bir yokoluş ve benzerleriyle yenilenme sürecine dahil oluşlarını, geçmişte mutlak başlangıçlarını ve gelecekteki mutlak sonlarını tasdiki gerektirir. Zaman ve mekânın sınırları vardır ve her ikisi de kâinatı vücuda getiren yaratma fiilinin sonucudur. Değişim olgusal nesnelere (şehadet âleminde) değil, bu nesnelere gelecekteki bütün hallerini içeren ontolojik düzeyinde vuku bulmaktadır. O halde, değişim, nesnelere gerçekliğinde içkin olan potansiyellerin yaratma fiili ile ard arda gerçekleşmesidir; yani bilkuvveden bilfiil geçmez. Bu fiilleşme, nesnelere yaratma emrine uygun olarak içlerindeki açığa çıkarırken, onların kimliklerini zaman içinde korur. Bir tarafta değişim, diğer tarafta ise kalıcılığı içeren, nesnelere ikili durumu, haricî vücut ile adem (yokluk) arasındaki Varlığın dahilî durumunda üçüncü bir ontolojik kategoriye öngörür. Bu, Allah'ın ilminde daimî bir biçimde müesses mahiyetler (varlıklar) olarak mevcut olan ideal gerçeklikler âlemidir ve bu ideal gerçeklikler, Allah'tan farklı yönleri itibarıyla kabul edilen ilâhî isimler ve sıfatların suretleri (formları) ve vecihleridir.

İslâm, bilginin mümkün olduğunu tasdik eder; nesnelere gerçekliklerinin ve nihaî mahiyetlerinin bu bilgisi, dahilî ve haricî hislerimiz ve melekelerimizle, akıl ve sezgimizle, sahih otoriteler tarafından aktarılan bilimsel veya dinî mahiyetteki doğru haberlerle, kesin biçimde (yakîn ile) tesis edilebilir.

İslâm hiçbir zaman, insanı bütün nesnelere ölçüsü yapan ahlâkî veya epistemolojik bir görececiliği kabul etmiş veya ondan etkilenmiş; ya da hepsi de modernizmin ve postmodernizmin doğuşuna katkıda bulunmuş olan sekülerleştirme sürecinin çeşitli yönlerini şu ya da bu şekilde tarif eden kuşkuçuluk, bilinemezlik veya öznelciliğin doğuşuna zemin hazırlamış değildir.

Bilgi, hem anlamın ruha ulaşması ve hem de ruhun anlama ulaşmasıdır. Bu tanımında, ruhun tabula rasa (boş levha) gibi sırf pasif bir alıcı olmadığını, almak istediği şeyi almak ve böylece anlama ulaşmak için bilinçli bir gayret sarfetmeye hazır olma anlamında aktif bir alıcı da olduğunu tasdik ediyoruz. Bir nesnenin bir sistemdeki kendine mahsus yeri idrak için açık seçik hale getirildiğinde anlama ulaşılır. “Kendine mahsus yer” anlayışı, hep birlikte bir sistemi tarif eden nesnelere arasında hüküm süren “ilişki”nin varlığını tazammun etmektedir ve zaten bu ilişki veya ilişkiler ağıdır ki, nesnelere sistem içindeki kendine mahsus yerlerini bilişimizi tayin etmektedir. Burada “yer”in vücudun sadece mekân ve zaman boyutunda değil, aynı zamanda hayal edilebilen, akledilebilen ve aşkın mertebelerinde de vuku bulduğu kastedilmektedir. Bilginin nesnelere insan bilişi açısından sınırsız olduğundan, hayal etme ve kavrama gibi haricî ve dahilî hislerimiz, melekelerimiz de hep sınırlı güce ve potansiyele sahip olduğundan, her birisi tayin edildiği şeye ilişkin malumatı aktarmak ve muhafaza etmek için yaratıldığından, akıl, her bilgi nesnesi için -aşıldığı veya yaklaşılmadığında o nesnenin ve potansiyellerine ilişkin bilinmesi gereken hakikatın yanlışa dönüştüğü- bir hakikat sınırının olmasını gerektirmektedir. Her bilgi nesnesindeki bu hakikat sınırının bilgisine, eğer nesne idrak için aşikâr birşey ise sıradan duyularla, nesne idrak için muğlak ise pratik veya teorik hikmet ile ulaşılabilir. Bilgi nesnelere bu açık ve aşikâr anlamlarının, sözkonusu nesnelere ilişkin sistemdeki yerleriyle yakından ilgisi vardır; ve onların “kendilerine mahsus” yerleri, anlamlarının sınırları bilindiğinde/tanıldığında, idrakimiz için apaçık hale gelir. İşte bu hakikatın konumudur: nesnelere anlamlarının, bilinmesi gereken sınırları vardır ve nesnelere kendilerine mahsus yerleri onların anlamlarının sınırlarıyla köklü biçimde ilişkilidir. Hakiki bilgi, bu nedenle, her nesnedeki hakikatın sınırını tanıyan bilgidir.

Önümüzde duran asıl zor mesele, bilginin bozulması problemi. Bu problem, modern Batı kültürü ve medeniyetinin felsefesinin, biliminin ve ideolojisinin etkilerinin yanısıra kendi keşmekeşimizden de kaynaklanmaktadır. Entellektüel keşmekeş, Vahiy’den çıkarılan dünya görüşünü yansıtan anahtar terimlerin anlamlarındaki değişimler ve sınırlamaların sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu entellektüel keşmekeşin serpintileri, dinî bilgi, inanç ve değerlerin bozulmasının bir belirtisi olan ahlâkî ve kültürel karmaşada tezahür etmektedir. Bu anahtar terimlerin anlamlarındaki değişim ve sınırlamalar, hakikat krizine ve kimlik krizine yakalanan kalpleri ve zihinleri istilâ eden felsefî bir program olarak sekülerizasyonun yayılmasından ileri gelmektedir. Bu krizler, hikmetli ve ünlü seleflerimizin dinin ihya ettiği temeller üzerine sağlam biçimde kurduğu tarihî köklerden, kopma değilse bile, sapmaya neden olan sekülerleşmiş eğitim sisteminin bir sonu-

cu olarak gerçekleşmiştir. Bilinmelidir ki, karşımızdaki problem türü, dünya görüşümüzün bütün aslî öğelerini kapsayacak kadar köklü bir mahiyettedir ve sırf hukukî ve siyasî araçlarla çözülemez. Hukuk ve düzen ancak bâtıldan ayrı olarak hakikatın ve vehimden ayrı olarak gerçeğin tanınışı, fiiller tarafından tasdik edildiğinde yerli yerine oturabilir. Bu ise doğru bilgiyle ve bu doğru bilgiyi yaymanın doğru yöntemleriyle başarılabilir.

Öyleyse, legalizmin labirentlerinde çıkış yolunu bulmaya çalışarak enerjimizi tüketmeyelim, onun yerine, dinin ve dinin ifade ettiği dünya görüşünün iyice anlaşılması ve idrak edilmesiyle yakından ilişkili olan asıl problemle mücadele etmeye çalışalım; çünkü bu, insanı, bilgisini, hayattaki amacını ve nihaî mukadderatını doğrudan ilgilendirmektedir.

Edinilen bilgi kişide “edeb”i harekete geçiren manevî gayeyi içermiyorsa, bilginin edinilmesi sürecine “eğitim” denmez. Edeb, hikmetin meyvesi olan bilgiye dayalı nefis terbiyesinden doğan salih ameldir (doğru hareket). İfade kolaylığı olsun diye, edebi kısaca salih amel olarak tercüme edeceğim. Anlam ile bilgi arasında zatî bir bağlantı vardır. Ben, “anlam”ı “birşeyin sistemdeki diğer şeylerle ilişkisi açık ve seçik hale geldiğinde vuku bulan, o şeyin sistemdeki yerinin tanınması” olarak tanımlıyorum. “Yer” sistemdeki doğru ya da kendisine mahsus yeri ve “sistem” de burada gelenek tarafından formüle edildiği ve din tarafından ortaya konduğu şekliyle Kur’anî kavramsal sistemi ifade etmektedir. Daha önce tanımladığımız gibi, bilgi, anlamın ruha ulaşması ve ruhun da anlama ulaşmasıdır; ve işte bu şeylerin yaratılış düzenindeki kendilerine mahsus yerlerinin tanınmasıdır ve bu tanıyış bizi varlık ve vücut düzeninde Allah’ın kendisine mahsus yerini tanımaya götürür. Fakat bilgi, mahsus yerlerin gerçekliğin ve tanınan hakikatın tasdiki —yani, benlikte teyidi ve doğrulanması— ile fiilileştirilmeden eğitim haline gelmez. Bu tasdik, tanıyışa uygun hareketi (ameli) gerekli kılar. Edeb, ya da amel-i salih, bu tasdikten oluşur. O halde, eğitim, edebın benlikte özümsemesidir. Edebin kollektif bir varlık olarak toplumu oluşturan ferdî benliklerde fiilleşmesi, adalet halini yansıtır ve adalet de aslında, alıcısı bir şeyin ya da bir varlığın doğru ve kendisine mahsus yerini keşfetmesine imkân veren nübüvvet lambası tarafından yakılan hikmet ışığının bir yansımasıdır. Kendisine mahsus yerinde olma haline ben adalet adını veriyorum; edeb de yerinde olma halini fiilileştirmemize vesile olan bilişsel eylemdir (amel). Dolayısıyla, burada tanımladığım anlamıyla edeb, aynı zamanda hikmetin bir yansımasıdır; ve topluma baktığı yönüyle ise, edeb toplumdaki adil düzendir. Kısa ve öz biçimde tanımlandığında, edeb hikmetin yansıttığı şekliyle adaletin dış dünyadaki görünüşüdür.

Edeb ile neyi kastettiğimi açıklamak ve edeb tanımımı anlaşılır kılmak için, meselâ benliği ele alalım. İnsan benliği ya da nefsinin iki yönü vardır: birisi övgüye lâyük eylemlere meyilli olan, tabiatı gereği âkıl ve Allah'a verdiği söze sadık yöndür; diğeri ise şerli amellere meyilli, tabiatı icabı hayvanî, Allah'a verdiği söze aldırış etmeyen yöndür. İlkine akıl sahibi nefs (en-nefsu'n-nâtuka), ikincisine ise hayvanî nefs (en-nefsu'l-hayvaniyye) diyoruz. Akıl sahibi nefs hayvanî nefse hakim olduğunda ve onu denetimi altına aldığı anda, kişi gerek hayvanî nefsi gerekse akıl sahibi nefsi kendilerine mahsus yerlerine yerleştirir. Böylece, kendi nefsiyle ilişkisinde, kişi nefsini ona mahsus yerine yerleştirir. Bu, kişinin kendi nefesine ilişkin edebdir. Sonra ailesiyle ve ailenin muhtelif üyeleriyle ilişkisinde, kişinin anne babasına ve yaşlılara karşı tutum ve davranışları samimane tevazu, sevgi, hürmet, şefkat ve hayırseverlik fiillerini sergiler; bu da kişinin o kişilerle ilişkisindeki mahsus yerini bildiğini ve onları da kendilerine mahsus yere yerleştirdiğini gösterir. Bu aileye ilişkin edebdir. Aynı şekilde, öğretmenlere, arkadaşlara, cemaate, önderlere genişletildiğinde bu tür tutum ve davranışlar kişinin sayılan kişilerle ilişkisindeki kendine mahsus yerini bildiğini ortaya koyar; bu bilme de onların hepsine yönelik edebi fiilileştirecek hareketleri (amelleri) gerektirir. Yine, kişi kelimeleri kendilerine mahsus yerlerine koyduğunda ve böylece hakikî anlamlarının anlaşılır hale gelmesini sağladığında, bu şekildeki cümleler ve dizeler, yani nesir ve şiir, edebiyat haline gelir; bu da dile ilişkin edebdir. Dahası, kişi ağaçları, taşları, dağları, nehirleri, vadileri, gölleri, hayvanları ve onların yaşadıkları yerleri kendilerine mahsus yerlerine koyduğunda, bu da tabiata ve çevreye ilişkin edebdir. Aynı şey, kişinin evi için de geçerlidir; mobilyaları düzenlerken ve eşyaları kendilerine mahsus yerlerine yerleştirip ahengi temin ettiğinde, bütün bu faaliyetler eve ve ev eşyalarına ilişkin edebdir. Ayrıca, renkleri, şekilleri ve sesleri kendilerine mahsus yerlerine koyarak hoş etkiler meydana getirmekten söz edebiliriz, ki bu da sanat ve müziğe ilişkin edebdir. Bilgiyi ve bazıları hayatımız üzerinde diğerlerinden çok daha önemli etkileri olan birçok dallarını ve disiplinlerini düşündüğümüzde de, bunları çeşitli mertebeler ve önceliklere göre sıralayarak ve çeşitli bilimleri öncelikleri itibarıyla derecelendirerek her birisini kendisine mahsus yerine yerleştirdiğimizde, bu da bilgiye ilişkin edebdir. Açıkça anlaşılmalıdır ki, benim edebim anlamına ilişkin yorumum, onun (edebim) bilgiyi tazammun ettiğini ortaya koymaktadır; bu, hikmetten çıkarılan bilgidir, bilgi talebinin gayesini açığa vurmaktadır, aynı zamanda da ahlâkî ve manevî değerlerden doğan nefsin dahilî ve haricî faaliyetidir; bu bilginin pınarı felsefe ya da bilim değil, dinden akıp yayılan samevî hakikattir.

İslâm'daki önemli anahtar kavramların -ki bunların hepsi de bilgi kavramında birleşmektedir- yukarıda verilen tanımları, onların anlamlarının birbiriy-

le sıkı sıkıya ilişkili olduğunu, özellikle de onların anlamlarının tamamının sistemdeki belli bir “düzen”e ve kişinin o sistemle ilişkisine işaret eden “kendine mahsus yer” anlayışında odaklandığını ortaya koymaktadır. Bu düzen, varlık ve vücudun -gerek haricî vücudun, gerekse zihnî vücudun- yaratılmış düzeninde hüküm süren hiyerarşi biçimindedir. Burada kastettiğim hiyerarşi, insanî düzene uygulandığında, insanların vücuda getirdiği ve kast sistemi, dereceli din adamları örgütlenmesi veya sınıf esaslı bir sosyal tabakalaşma gibi sosyal bir yapıya dönüştürdüğü türden bir hiyerarşi olarak anlaşılmalıdır. Bu, sosyal yapı halinde örgütlenebilecek birşey değildir; belki, zihinde organize edilecek ve tutum ve davranışlarda fiilileştirilecek birşeydir. Zihnin organizasyonu güç, servet ve soy-sop gibi beşerî ölçütlerle değil, bilgi, akıl ve fazilet gibi Kur’anî ölçütlerle oluşturulur. Zihin, bilgi ve varlığa çeşitli düzeylerine ve mertebelerine göre düzen verildiğini bildiğinde ve tutum ve davranışlar zihnin bildiğini fiilen tasdik ettiğinde, tasdik bilmeyele oluşturduğu ve nefsin tasdik fiiline uygun olarak kendine mahsus yerini üstlenmesine vesile olan bu uyum, edebden başka birşey değildir. Ama zihin, meşru hiyerarşideki düzeni bozarak, bilginin ve varlığın mertebelerini ve düzeylerini yerlerinden çıkardığında, bunun nedeni bilginin bozulmasıdır. Böyle bir bozulma adaletin karmaşaya düşmesinde kendisini yansıtır ve böylece “kendine mahsus yerler” anlayışı zihinde ve ya hariçte geçerliliğini kaybeder ve edebin çözülmesi vuku bulur.

Bilginin bozulmasının sonucu olan edebin çözülüşü, sahte liderlerin hayatın bütün cephelerinde arz-ı endam ettiği bir durum meydana getirir; çünkü o sadece bilginin bozulmasını tazammun etmeyip hakikî liderlerin tanınması ve kabul edilmesi kabiliyeti ve yeteneğinin yitirilmesi anlamına da gelir. Bu durumu karakterize eden entellektüel anarşi nedeniyle, avam entellektüel kararların belirleyicisi haline gelir ve bilgi meselelerinde otorite mertebesine yükselir. Sahih tanımlar yapılmaz hale gelir; onların yerine, köklü kavramlar olarak elimizde beylik sözler ve ne anlama geldiği belli olmayan sloganlar kalır. Problemleri tanımlayamama, teşhis ve tecrit edeme ve dolayısıyla da doğru çözümler getirememe; sahte problemlerin icadı; problemlerin sırf siyasî, sosyo-ekonomik ve hukukî faktörlere indirgenmesi belirgin hale gelir. Böyle bir durum, sermayelerini görmezden gelen türlü türlü sapkınların ve aşırıların türemesi için münbit bir zemin sağlarsa, şaşırtıcı olmaz.

Dil ontolojiyi yansıtır. Bir dile yabancı anahtar kavramların sokulması sadece kelimelerin tercümesini değil, o dilin yansıttığı dünya görüşüyle uyuşmayan yabancı bir dünya görüşünün üstün sistemine ait sembolik formların da tercümesini içerir. Bu kavramların sokulmasından ve onların dolaşı-

mının savunulmasından sorumlu olanlar âlimler, akademisyenler, gazeteciler, eleştirmenler, siyasetçiler ve amatörler dinin esaslarının ve dinin gerçeklik ve hakikat vizyonunun bilgisine tam vakıf değillerdir. Entellektüel karmaşa ve anarşinin doğmasının ana nedenlerinden birisi, Vahiy kaynaklı İslâmî dünya görüşünü yansıtan anahtar terimlerin anlamlarında yukarıda sayılan kesimlerin meydana getirdiği değişmeler ve sınırlamalardır. Onların düşünüşünde etkili olan en önemli faktör, şüphesiz ki, dilimize ve söylem evrenimize seküler kavramının ve onun tazammunlarının sokulmuş olmasıdır. Ve bir bütün olarak Müslümanlar bu durumun henüz doğru bir perspektten algılamış değildir.

İlk dönem Latinleşmiş Batı Kilisesi bilgi (tahsili) üzerinde tekel kurmuş ve okuma yazma bilmeyen ve dolayısıyla sanatlarda ve bilimlerde, özellikle de hukukta ve tıpta bilgisiz olan, o zamanlar genelde “meslekten olmayanlar” (laity) diye isimlendirilen kişileri ifade için “seküler” (saeculum) terimini uydurdu. Böyle insanların zihnen dünyevî meselelerle meşgul olması nedeniyle, bu terim aynı zamanda “dünya işleriyle ilgili olma;” “manastıra ait olmama,” “kiliseye mensup olmama,” “kutsal olmama,” “zamana (dünyaya) ait” ve “dindışı” birşey olma şeklinde genel bir anlam da taşımaktadır. Bu nedenle, bu terimin Hıristiyan Araplar tarafından Hıristiyan Arapçasına “al-mânî” şeklinde tercüme edildiğini görüyoruz; bu terim “leyse min erbâb el-fenn ev el-hirfe; “sekülerlik” de “el-ih-timâm bi umur el-dünya” ya da el-ih-timâm bi el-âlemiyyât; “sekülerleştirme” ise “havval ilâ garad âlemî ey dünyevî” anlamına gelmektedir. Terimin bu tercümesi ve Batı Hıristiyan Kilisesi tarafından ve kendisini tercümesinin eden Hıristiyan Araplar tarafından anlaşıldığı şekliyle, çeşitli gramatik biçimlerinin, İslâm ve Müslüman ümmet ile hiçbir ilgisinin bulunmamasına rağmen çağdaş İslâmî Arapçada da geçerlik kazanmasına göz yumuldu. İslâm’da “kilise” ve “din adamları sınıfı”nın mütekabili bulunmadığından ve İslâm dindışı (profane) dünyanın tahkir edilmesine neden olan kutsal-dindışı ikiliğini kabul etmediğinden, İslâm’da seküler kavramının mütekabili yoktur. İslâm’da seküler kavramının en yakın mütekabili bulunacak olsa, bu Kur’anî “el-hayat el-dünyâ” kavramıyla ilişkili olan “dünya hayatı” olurdu. Danâ kökünden türetilen dünyâ kelimesi “yakına getirilmiş, yakınlaştırılmış” şey anlamına gelmektedir. Benim yorumuma göre, “yakınlaştırılmış” olan bu şey, bütün aksamiyla birlikte dünyadır; çünkü, yakına getirilmiş olan, yani insanın tecrübe ve bilincine yakınlaştırılmış olan dünyadır. Ondandır ki, dünyaya bu isim verilmiştir. Yakınlaştırılmış olan -yani, dünya ve dünya hayatı- bizi kuşatarak ve tabiri caizse ezerek, bu dünyanın ve bu hayatın ötesinde bulunandan, sonra gelecek olan’dan ve sonunda gideceğimiz yerden, yani el-âhret’ten elbette ki bilincimizi koparmaya çalışacaktır. Ahiret, sonda gelmesi nede-

niyle uzak hissedilir ve bu da yakın olan'ın yol açtığı bilincin oyalanmasını ifade eder. Kur'an-ı Kerim dünyanın kendisini kötülemeyi veya dünyayı ve ondaki harikaları düşünmekten, tefekkür etmekten ve yorumlamaktan alıkoymaz; tersine, yaratılış dünyasını över ve bizi onu tefekkür etmeye, düşünmeye, böylelikle de dünyanın ve dünyadaki harikaların faydalarını ve gayelerini bulmaya ve onlardan istifade etmeye teşvik eder. Kur'an-ı Kerim yalnızca dünya hayatının oyalayıcı ve geçici mahiyetini hatırlatır. El-hayat el-dünyâ kavramındaki vurgu hayata yapılmaktadır, dünyanın kendisine değil, dolayısıyla dünya ve tabiat seküler kavramında tazammun edildiği gibi tahkir edilmez, kötülenmez. Bundandır ki, seküler kavramına en yakın müteakabilin el-hayat el-dünya olduğunu söyledim, çünkü haddizatında Kur'an-ı Kerim'in ifade ettiği İslâmî dünya görüşünde gerçek anlamda hiçbir müteakabil kavram bulunmamaktadır. Üstelik, madem ki dünya "yakınlaştırılmış" olmalıdır, madem ki dünya ve tabiat Allah'ın tecrübe ve bilincimize yakınlaştırılmış âyetleridir; öyleyse, hakikî mahiyetlerini ve gayeleri bildiği halde dünyayı ve tabiatı tahkir etmek, dinsizlik/imansızlıktır. O, Allah'ın sonsuz merhamet ve şefkatinin tecellisindedir ki, O âyetlerini bize yakınlaştırmış, böylece kastedilen anlamlarını kavramamız kolaylaştırılmıştır. Dolayısıyla, ilâhî âyetlerin huşuuna kapılıp bu âyetlerin işaret ettiği Allah değil de âyetlerin kendisine tapınanların; veya, Allah'ı aradıkları halde baştan çıkarıcı kötülüğü kendi kendilerinde değil âyetlerde görüp bu âyetleri kötüleyen ve terkedenlerin; veya Allah'ı inkâr edip kendi materyalist gayeleri için Onun âyetlerini sahiplenen ve vehmî bir "gelişme" uğruna onları tağyir edenlerin de hiçbir mazereti olamaz. Kendi fitratına (yaratılışına) göre zaten mükemmel olduğundan, dünya gelişemez; olsa olsa dünyadaki hayat gelişebilir. Dünya hayatının bir sonu olduğu gibi, dünyanın da bir sonu vardır. Dünya hayatının gelişmesi, kendisinden sonra gelen hayatta başarıya götüren gelişmedir, çünkü "nihaî gaye"ye hizmet etmeyen "gelişme"nin hiçbir anlamı yoktur.

Latince saeculum terimi, aslî anlamı itibariyle, Batı Hıristiyan dinî geleneğinin itikadî formülasyonlarıyla ilgilidir. Bu terimle ifade edilen hakikî anlamlar, yedi yüzyıldan daha uzun bir entellektüel ve bilimsel gelişmenin sonunda adım adım genişleyerek Batılı insanın tecrübe ve bilincindeki niyetleri bildirdi ve nihayet bugünkü tazammunları fiilî hale geldi. Saeculum'dan türeyen "seküler" terimi aslı itibariyle, daha önce kullanılmı şeklinden de anlaşılabilceği gibi, mekânsal ve zamansal bir anlam taşımasına rağmen, bu ikili anlamın formülasyonundaki öncelik sıralaması değişim geçirdi ve mekân yönünden ziyade zaman yönü vurgulandı. Planlı biçimde birleştirilerek Hıristiyanlığı oluşturan Helenik ve İbranî dünya görüşlerinin karşılıklı çatışan öğelerinin bu "kaynaşma"sını, ilkinin vücudu temelde mekânsal

olarak, ikincisinin de temelde zamansal olarak görmesi nedeniyle, modern Hıristiyan teologlar problematik olarak kabul etmektedir. Dünya görüşlerinin birbirine karışması, onların epistemolojik ve dolayısıyla da teolojik problemlerinin kökü haline gelmiştir. Dünya sadece modern zamanlarda onlar tarafından git gide daha fazla tarihî olarak anlaşıldığı ve kabul edildiği için, dünyanın zamansal yönüne yapılan vurgu daha anlamlı hale gelmiş ve onlar için özel bir anlam ifade eder olmuştur. Bu nedenle, modern Hıristiyan teologlar, "zamanlar"ın ruhuna daha uygun olarak düşündükleri, kendi nazarlarındaki İbranî vücut vizyonunu vurgulamaya gayret ederek Eski Yunan'ın (Helenik) vücut vizyonunu ciddi ve temel bir hata olarak kınadılar. Bu itibarla, şimdi seküler kavramının, zaman ve yer şeklinde belirgin bir iğkili anlam taşıdığını; zamanın "şimdi"ye ya da bu kavramın "şu andaki zaman" anlamına atıfta bulunduğunu, yerin ise "dünya"ya kavramın "dünyevî" anlamına atıfta bulunduğunu söylemektedirler. Böylece, seaculum temel itibariyle "bu çağ" ya da "şimdiki zaman" anlamına gelecek şekilde yorumlanmakta; bu çağ ya da şimdiki zaman bu dünyadaki olayları ifade etmektedir ve aynı zamanda "çağdaş olaylar" anlamına da gelmektedir. Anlam vurgusu, tarihî bir süreç olarak görülen dünyadaki belli bir zaman ya da döneme yapılmaktadır. Seküler kavramı belli bir zaman, dönem veya çağdaki bu dünyanın durumuna atıfta bulunmaktadır. Burada, anlam tohumunun, kendisini tabiî ve mantıkî biçimde insanî değerlerin göreceliğinin vuku bulduğu daima değişen bir dünyanın vücudî bağlamı halinde geliştirdiğinin farkına varmaktayız. İşte seküler kavramının bu tabiî ve mantıkî gelişimi, şu anda, kendisini dünyanın dört bir yanında yayan çağdaş, modern Batı medeniyetinde vuku bulmaktadır.

Sekülerizasyonun yalnızca Batı dünyasıyla sınırlı olmadığını göz önüne alarak, Batıların sekülerizasyon tecrübesi ve ona yönelik tutumlarının en çok Müslümanlara ders olması gerektiğini görmemiz gereklidir. Sekülerizasyonun İslâm dünyasındaki biçimiyle, Batılı insanın inançlarını ve hayat tarzıyla aynı tarzda bile olmasa dahi, bizim de inançlarımızı ve hayat tarzımızı da etkilediğinin farkına varmamız gerekmektedir; çünkü Batının başına musallat olanlarla aynı olmasa da, sekülerizasyondan kaynaklanan problemler bizim içimizde de fazlasıyla karmaşaya yol açmış durumdadır. Bu problemlerin; Modern Batının fazlasıyla etkisinde kalan, onun bilimsel ve teknolojik başarılarından başları dönen ve bu etkilenmeye hazır olmalarıyla hem İslâm'ın hem de modern Batının dünya görüşünü, aslî inançlarını ve bu inançları ifade eden düşünce tarzlarını hakkıyla anlayamadıklarını açığa vuran bazı modernist ve gelenekselci Müslüman âlim ve entellektüellerin Batılı düşünme, muhakeme ve inanma tarzlarını taklidinden kaynaklanması şaşırtıcı değildir. Bu kimseler, Müslüman toplumdaki etkili konumları nede-

niyle, birikimlik krizine dayanan bu gereksiz karmaşayı bilerek ya da bil-meyerek yayan kişiler haline geldiler. Müslümanların sekülerleştirme şürecinin tazammun ettiği şeylerin genelde farkında olmadığı göz önüne alınır-sa, içinde bulunduğumuz durumun çok ciddi olduğu söylenebilir. Dolayı-sıyla, onun bilincinde olan, ondan hoşnutluk duyan ve onu dünyaya öğre-tip savunanlardan sekülerleştirme sürecininin açık ve net bir anlayışını edinmemiz şarttır.

Sekülerizasyon “insanın, aklı ve dili üzerindeki dinî denetimden ve sonra da metafiziksel denetimden kurtulması”(5) şeklinde tanımlanmaktadır. Se-külerizasyon, bütün kapalı dünya görüşlerini kovarak ve bütün tabiatüstü mitleri ve kutsal sembolleri kırarak, dünyayı kendisine ilişkin dinî ve yarı dinî anlayışlardan azade kılınması; tarihin “kaderin elinden kurtarılması”dır; insanın dünyanın kendi ellerinde olduğunu ve bundan böyle kendi eylem-lerinden dolayı Talihi ya da Ceza Tanrıçalarını suçlayamayacağını keşfetme-si; ve insanın nazarını ötelerdeki dünyalardan bu dünyaya ve bu zamana çevirmesidir.

Sekülerizasyon, hayatın sadece siyasî ve sosyal değil aynı zamanda kültü-rel yönlerini de kuşatır; zira o “sembollerin ve kültürel bütünlüğün din ta-rafından belirlenmesinin sona ermesi”ni ifade etmekte; kültür ve toplumun “dinî denetimin ve kapalı metafiziksel dünya görüşlerinin vesayetinden kurtulduğu” geri dönüşsüz bir tarihî süreci tazammun etmektedir. “Özgür-leştirici bir gelişme” olarak kabul edilen sekülerizasyonun nihaî meyveleri “tabiatın tılsımının bozulması,” “siyasetin kutsallıktan soyunması” ve “de-ğerlerin kutsallıktan arındırılması”dır. Alman sosyolog Max Weber’den alı-nan bir kavram ve terim olan “tabiatın tılsımının bozulması”(6) ile “tabiatın dinî izlenimlerden azade kılınması” kastedilmektedir; ki bu, tabiatın mane-vî anlamlardan mahrum edilmesi ve böylece insanın tabiat üzerinde istedi-ği gibi hareket edebilmesi ve ondan ihtiyaçlarına, planlarına göre dilediği gibi yararlanması ve bu suretle tarihî değişim ve “gelişme” vücuda getiribil-mesi anlamını taşımaktadır. “Siyasetin kutsallıktan soyunması” ile, “siyasî iktidar ve otoritenin kutsal meşruluğunun ortadan kaldırılması” kastedil-mektedir; ki bu, tarihî süreçlerin zuhuruca imkân veren siyasî ve sosyal de-ğişimin önşartıdır. Değerlerin kutsallıktan arındırılması ile de “bütün kültü-rel yaratımların ve her türlü değer sisteminin geçici ve göreceli hale getiril-mesi” kastedilmektedir; dinin ve nihaî ve mutlak anlama sahip dünya gö-rüşleri de dahil olmak üzere, bütün değer sistemlerinin geçici ve göreceli hale getirilmesiyle tarih de, gelecek de değişime açık hale gelmekte ve in-san değişim vücuda getirmek için ve kendisini “evrim” sürecine dahil et-mek için özgürleşmektedir. Değerlere yönelik bu tutum, seküler insanın

kendi görüş ve inançlarının göreceliğinin farkına varmasını gerektirmektedir; o, hayatına yön veren ahlâkî davranış kurallarının zamandan zamana, nesilden nesile değişeceğini bilerek yaşamalıdır. Bu tutum “olgunluk” adını verdikleri şeyi gerektirir; çünkü sekülerizasyon, insan bilincinin “bebeklik”ten “olgun”luğa doğru yaşadığı bir “evrim” sürecidir ve “toplumun her düzeyinde çocukça bağımlılığın ortadan kaldırılması;” “olgunlaşma ve sorumluluk üstlenme” süreci ve “dinî ve metafiziksel desteklerin ortadan kaldırılması ve insanın kendi ayaklarının üzerinde durması” şeklinde tanımlanmaktadır. Ayrıca, değerlerin bu mükerrer değişiminin, “tarihin insan üzerindeki eylemi ile insanın tarih üzerindeki eyleminin kesişmesi”nde vuku bulan “dönüşüm” şeklindeki mükerrer olgu olduğu söylenmektedir. Bu “dönüşüm” olgusuna “sorumluluk,” “yetişkin sorumluluğu” adı verilmektedir. Daha önce belirtildiği gibi, çağdaş sekülerizasyon tecrübesi, “çocukça şeylerin bir kenara atılıp” “cesur olma”nın mecburen öğrenileceği dönemde, insanlık tarihinin evrimsel sürecinin, geri dönüşsüz “çağın gelişi” sürecinin ve “büyüyüp” “olgunlaşma” sürecinin parçası olarak düşünülmektedir.

Sekülerizasyonun anlamına dair şu ana kadar anlatılanların tazammun ettiği bütün noktalar anlaşılırsa, “seküler” teriminin yirminci yüzyıl Hıristiyan Arapçasındaki kullanımının ve ‘almânî şeklinde kabul görmüş tercümesinin, bu terimin onüçüncü yüzyıldaki Latialleşmiş Batı Hıristiyanlığınca formüle edilen anlamını yansıttığı açık ve seçik hale gelecektir. “Seküler” terimine cılıf veya karnî anlamına gelecek şekilde atıfta bulunan modern mütercimler, “seküler” terimiyle ifade edilen kavramın Batılı insanın son yedi yüzyıllık tecrübe ve bilincinde nasıl bir değişim izlediğinden ve daha önce hiç karşılaşılmamış çağdaş problemlerin ortaya çıkmasına neden olduğundan tamamen bihaberdir. Onların sekülerliği “el-ihimâm bi umur ed-dünyâ” veya “el ihtimâm bi el-âlemiyyât” şeklinde tarif etmeleri kesinlikle isabetli değildir; çünkü dünya işleriyle veya dünyevî şeylerle zihnen meşgul olmak bize göre mutlaka dine muhalif birşey değildir; buna karşılık modern anlamı itibarıyla sekülerlik mutlaka dine muhaliftir. Aynı şekilde, sekülerize etmek “havval ilâ garad âlemî el dünyevî” ile tamamen aynı anlamda gelmemektedir; çünkü dünyevî hedefler noktasında iyi olan şey doğrultusunda değiş(tir)me bize göre mutlaka dine muhalif değiş(tir)me değildir. Yukarıda tarif edildiği modern anlamıyla ve fiiliyatta vuku bulunduğu şekliyle sekülerizasyon kesinlikle dine muhalif bir süreçtir; o, dinin temellerini tahribe çalışan felsefî bir program veya bir ideolojidir. Öyleyse, ‘almâniyye “sekülerizm”in tarifi olamaz; onu, pozitivizmin felsefî ideolojisiyle yakın kavramsal bağlantısını göz önüne alarak, vâkî’iyye şeklinde tarif etmek bence hakikata daha yakındır. Tabî ve mantıkî bir şekilde bugünkü haline

evrilen anlamın tohumu sayılabilecek saeculum kavramında yer ve zaman unsurları aslî bir yer tuttuğundan, yer ve zaman da “burası”na ve “şimdi”ye atıfta bulunduğundan, “sekülerizm”i lâfzî bir şekilde, hunâ ve el-ân’dan yola çıkarak, hunâlâniyye diye tarif etmek daha doğru olacaktır. Çünkü, hunâlâniyye’nin ifade ettiği “burada ve şimdi” anlamı öte dünyaları reddeden, bugünü teyid etmediği takdirde geçmişi yadsıyan, açık bir geleceği onaylayan, mutlak ve nihaî anlama sahip dünya görüşlerini ve dini tamamen inkâr eden bir dünya ve hayat kavrayışını açıkça yansıtmaktadır. Bununla birlikte, dilin ve dilin akılla köklü ilişkisinin büyük öneminin fazlasıyla farkında olan; dili doğru şekilde kullanmada ve sahih anlamı bulmaya çalışmada oldukça titizlik gösteren; İslâmî terim ve kavramlarla İslâm’ın dünya görüşüne tekabül etmeyen ve uymayan terim ve kavramları birbirine karıştırmaya büyük özen gösteren; dinimize ve gerçeklik ve hakikat tasavvurumuza muhalif yabancı terim ve kavramların alelacele ve özensizce Arapçalaştırılmasından uzak duran ilk dönem seleflerimize mensup basiretli âlimlerin, bilgelerin ve hekimlerin yöntemini izlemek yine de daha iyidir. Yunanca terim ve kavramların pek çoğu özgün biçimleriyle aktarılarak yabancı kökenli oluşlarının bilinmesi ve böylece kendilerine uygun yere konulmaları sağlandı. Dolayısıyla, “seküler” terimi Arapçaya sîn-yâ-kâf-lâm-râ şeklinde yazılarak ve sân’e kesre, kâf’a zemme ve lâm’a da fetha koyulsa daha iyi olurdu. Böylece aynı anda hem terimin hem de kavramın İslâmî Arapçaya mensup olmadığını bildirdik. Bu terimleri ve kavramları Arapçalaştırmak zihinlerimize karmaşa sokmaktır; çünkü, bu, onların İslâm için tabîi olduğu izlenimini verecek ve Müslümanları sadece bu terim ve kavramlarla düşünmeye değil, İslâm’a yabancı ve muhalif bu düşünceyi somut gerçeklik halinde fiilileştirmeye de sevkedecektir.

Akl-ı selime dayanarak kuvvetle inanıyorum ki, Müslüman zihine kutsal ve dindışı şeklinde ikili bir ayrımın sokulmasının; “teokratik devlet” olarak düşünülen şey ile “seküler devlet” arasında kapanmaz bir uçurum meydana getiren sosyo-politik anlayışın icadından ‘almâniyye şeklindeki muğlak kavramın Araplaştırılması ve çağdaş Arapçaya sokulması sorumludur. Müslüman zihinlerde, “teokratik” devletin zıddı olarak koyulan Müslüman “seküler” devletin yanlış anlaşıldığı bir karmaşa vardır. Fakat, İslâm kendisini kutsal ve dindışı ikiliğine sokmazken, teokratik devlet ile seküler devlet arasında nasıl bir zıtlık tesis edebilir? İslâmî bir devlet ne tamamen teokratiktir, ne de tamamen seküler. Kendisine “seküler” diyen veya başkalarının öyle adlandırılan bir Müslüman devletin, “sekülerizasyon” adını verdiğim ve yaratılış dünyasından manevî anlamın soyutlanmasını, dinî değerlerin ve faziletlerin siyasette ve beşerî meselelerde inkârını, insan zihni ve hareketlerindeki bütün değerlerin görecelileştirilmesini bilmeceburiye içeren felsefi

ve bilimsel sürecin aksine, tabiatı ruhanî anlamından soyutlaması; siyasette ve beşerî meselelerde dinî değerleri ve faziletleri inkâr etmesi; dinî hakikate ve dinî eğitime karşı çıkması şart değildir. Müslüman zihindeki bu karmaşadır ki, içimizdeki sosyal ve siyasî çalkantılara ve ayrılıklara neden olmaktadır. Birliğin iki yönü vardır: dışsal, haricî birlik ve bir de içsel, dahilî birlik. Haricî birlik kendisini toplumda cemaatî ve millî dayanışma şeklinde gösterir; dahilî birlik ise cemaatî ve millî sınırların ötesindeki alanları kuşatan fikrî ve ruhî iç bütünlük şeklinde tezahür eden fikir ve zihin birliğidir. Kimliğimizin Müslüman olarak kavranması, ilkinin tahakkuku için vazgeçilmez olan ikinci yönle de ilgilidir. Bu ikinci yönün iç bütünlüğü, düşüncenin âleti olan ve kendisini kullananların akıl yürütmesini etkileyen dildeki kavramların sıhhati ve bütünlüğüne bağlıdır. Şayet dildeki kavramların sıhhati ve bütünlüğü karmaşaya düşmüşse, bunun nedeni bilginin bozulmasından ileri gelen “dünya görüşü”ndeki bir karmaşadır.

Arapça da dahil olmak üzere, Müslüman kavimlerin dillerinde İslâmî gerçeklik ve hakikat vizyonunun yorumuna hükmeden anahtar terimlerden oluşan bir kelime dağarcığı vardır. Bu kelimeler kaynağını Kur’an-ı Kerim’de bulan sözkonusu temel kelime dağarcığını kapsadığından, tabiatıyla Arapçadadır ve dünyanın dört bir yanındaki Müslümanların fikrî ve manevî birliğini yansıtarak bütün Müslüman dillerde tektip biçimde kullanılmaktadır. İslâmî temel kelime dağarcığı birbiriyle anlamlı biçimde ilişkili olan ve hep birlikte gerçekliğin ve vücudun kavramsal yapısını belirleyen anahtar terimlerden ve kavramlardan oluşmaktadır. İslâm’a dönmede (ihtidada) aslî bir öge olan dilin İslâmîleştirilmesi, İslâmî temel kelime dağarcığının Müslüman kavimlerin dillerine nüfuz etmesinden başka birşey değildir. Bu şekilde bir Müslüman kavmin dili, bu İslâmî temel kelime dağarcığını kendi temel kelime dağarcığı olarak diğer bir kavmin diliyle ortaklaşmakta; ve böylece Müslüman kavimlerin bütün dilleri gerçekten aynı İslâmî diller ailesine mensup olmaktadır. Burada İslâmî dil kavramını gündeme getirmek istiyorum; zira İslâmî dil diye birşey vardır. İslâmî dil olarak sınıflandırılabilir dil, özünde yer alan ortak İslâmî kelime dağarcığı sayesinde mevcut olduğundan, bu dillerin temel kelime dağarcığındaki anahtar terim ve kavramlar gerçekten aynı anlamları aktarmalıdır, zira hepsi de aynı kavramsal ve anlamsal (semantik) şebekeyi içermektedir. Meselâ bütün İslâmî dillerin temel kelime dağarcığında yer alan önemli bir anahtar terim olarak ilm kelimesinin İslâmî diller ailesinin bütün üyelerinde farklı yan anlamlar taşıdığını görüyorsak, bu müessif olgunun nedeni muğlak biçimde tanımlanan “sosyal değişim” değil, sosyal değişime neden olan karmaşadan doğan cehalet ve dalâlettir. İslâm’ın temel kelime dağarcığındaki anahtar terimleri etkisi altına alan anlam daralmasının veya anlam değişme-

sinin sosyal değişimden ileri geldiğini söylemek ve bu anlam daralmasına ve değişmesine, modern dilbilimin öğrettiği şekilde razı olmak, avamda semantik değişimi sonuç verecek bir otorite yetkisinin bulunduğunu ima etmektir. "Bilimsel" bilgi adına bilfiil yayılan böyle bir görüş yanlıcıdır ve ona müsamaha gösterilmemelidir; çünkü, İslâm bilgiyle ilgili meselelerde toplumu otorite kabul etmez ve ona Müslümanları dalâlete düşürecek değişimler meydana getirme yetkisi vermez. İslâm'ın ve onun dünya görüşünün anlaşılması sözkonusu olduğunda toplumun hiçbir yetkisi yoktur; aksine toplum genelde cahildir ve kurtuluşa ermek için kendi içindeki ilim ve hikmet sahibi insanların daimî yol göstericiliğine ve uygun bir eğitime muhtaçtır. Bu demektir ki, Müslümanların içindeki ilim ve hikmet sahipleri, İslâm'ın ve onun gerçeklik ve hakikat vizyonunun anlaşılmasındaki genel bir karmaşanın ve yanlışın önüne geçmek için sürekli müteyakkız davranıp, önemli anahtar kavramlardaki semantik değişimlere yol açan hatalı kullanımları tesbit etmelidir.

Müslüman kavimlerin dillerinin İslâmî temel kelime dağarcığındaki pek çok önemli anahtar terimler şu anda değiştirilmiş ve gayriislâmî dünya görüşlerine doğru bir gerileme şeklinde yabancı anlam alanlarında anlamsız biçimde hizmet gördürülür hale getirilmiştir. Ki ben bu olguya dilin gayriislâmîleştirilmesi adını veriyorum. Yabancı kavramların nüfuzunu mümkün hale getiren cehalet ve zihin karmaşası, dar millî duyguların güçlerini ve etnik ve kültürel geleneklerin ideolojikleştirilmesini de serbest bırakmıştır. İslâm'a özgü aslî hakikatları odak alan anlamların taşıyıcısı kelimeler -ki bunların arasında ilm, adalet, edeb, te'dib (eğitim) gibi kelimeler bulunmaktadır- tahrif edilmiş ve böylece ilim "fıkıh"la veya sadece düşüncenin veya duyu tecrübesinin sınırlı biçimlerine dayalı birşeyle sınırlı hale getirilmiş; "adalet" niteliksiz eşitlik veya sadece prosedür anlamına; edeb riyakârane görgü kuralları anlamına; ve eğitim de felsefî ve seküler rasyonalizmden çıkarılan hedeflere götüren bir terbiye türü anlamına gelecek şekilde sınırlandırılmıştır. Bu birkaç odak kelime dahi anlamlarında böyle bir daralmaya maruz bırakılmışsa veya sahih ve yetkili (muteber) -yetkili derken, ilk dönem Müslümanlarının arasındaki otoritelerin anladığı anlamları artık yansıtmayan niyetleri kastediyorum- olmayan anlamlar taşır hale getirilmişse, bu kaçınılmaz olarak Müslümanların zihinlerinde karmaşa ve yanlışlık vücuda getirecek, aralarındaki fikrî ve manevî birliği parçalayacaktır. Üstelik, bir zamanlar övgüye lâyık görülen ilimleri ayıplanacak hale getirecektir. Burada, dilin gelişmesine, hayat inkişaf ederken onun nakışlarının izini süren potansiyel güçlerinin doğrultusunda dilin de inkişaf etmesine, fikirler tekâmül ederken onlarla birlikte dilin de tekâmül etmesine, zamanın hızla akıp gitmesinde tecelli eden gerçekliği - hakikatı kavramasına izin verme-

yelim, anlamına gelebilecek birşey söylüyor değilim. Söylediğim şundan ibaret: İslâmî dildeki temel kelime dağarcığı sadece kendi köklerinden hareketle gelişebilir, onları kopararak değil; aynı şekilde, bodur bırakılmış köklerden de gelişemez. Seküler ve materyalist değer sistemlerinin ilk mekânları zihinlerdir, sonra orada dilsel sembollere dönüştürülürler ve daha sonra haricî dünyada, kentsel bölgelerde tezahür ederler ve oradan da köylü kitlelere hızla yayılırlar. Dili doğru biçimde uygulamada ve doğru anlamı aktarmada gösterilecek başarısızlık, hakikî ve sadece dilin değil, dilin yansıttığı dünya görüşünün de kavranmasını içeren gerçek durumun doğru perspektifinden gafil kalındığına delalet eder. Hakikî semavî din olarak İslâm'dan, onun medeniyet olarak tezahüründen ve dünya görüşü olarak gerçeklik ve hakikat vizyonundan cahil kalmanın sonucu vuku bulan yaygın sekülerizasyon, pek çok âlimimizin, mütefekkirimizin ve onların takipçilerinin zihnini karıştırmakta, böylelikle onları modernitenin kaygan sloganlarını taklide sevketmekte, sonuçta değer sistemimizi yansıtan anahtar terimlerin anlamlarında değişme ve daralmalara neden olmaktadır. Şeffaflıkları tecrübemizce ve bilincimizce bilinen, hakikatı ve gerçekliği yansıtan anlamlar artık modernitenin formülasyonlarıyla karışarak zihinlerde donuklaşmış durumdadır. Dünya görüşümüzün aslı öğeleri ve bu öğelerin ifade ettiği, "fazilet," "hürriyet" ve "mutluluk" gibi kelimelerin anlamlarını içeren değer sistemi de bundan etkilenmektedir.

Biz, faziletin nefsin (soul) bir faaliyeti olduğunu, insanın hayvanî ve nâtık (rasyonel) olmak üzere ikili bir tabiata sahip olduğunu, benlikteki faziletlerin tahakkuku için hakikatın ve gerçekliğin kavranmasını ve yanısıra bu kavrayışa uygun fillerle hayvanî nefsin cismanî ve şehvî kuvvelerinin nefsi nâtıkanın amelî ve nazarî melekelerine tâbi olmasını gerektirir. Zira, nefis böylece hem aklın, hem de dinin övdüğü nefsi nâtıkanın müstakar haline ulaşmış olacaktır. Nefsi hayvanînin kuvvelerinin nefsi nâtıkanın kuvvelerine tâbi kılınması amelîyesi hürriyeti gerektirir.

"Hürriyet" denilen faaliyet, ihtiyâr'ın içindedir ve bir eylem olan ihtiyâr, bir hal olan hürriyet'in içinde değildir. İhtiyâr ile kastedilen eylem, çok alternatif arasında değil, iki alternatif arasında, yani hayır ile şer arasında bir seçim yapma eylemidir. İhtiyâr anlamı itibarıyla hayır ile bağlı olduğundan (her ikisi de ha-ra kökünden gelip "iyilik" anlamı taşır) ihtiyârda kastedilen seçim hayır olanın, veya daha hayırlının, veyahut iki alternatif arasından en hayırlısını seçmektir. Bu nokta en önemli noktadır, çünkü felsefî "hürriyet sorunu"yla bağlantılıdır. Dolayısıyla, iki alternatiften kötüsünün (şer olanının) seçilmesi ihtiyâr denilebilecek bir seçim değildir; aslında bir seçim de değildir, belki kişinin kendi kendisine yaptığı bir zulümdür. Hürriyet, kişi-

nin gerçek ve hakikî yaratılışının, yani hak ve fitratının gerektirdiği gibi hareket etmesidir; ancak hayır olanın seçilmesidir ki “özgür seçim” diye isimlendirilmeye lâyık olabilir. Dolayısıyla, hayır olanın seçilmesi hürriyet eylemidir ve aynı zamanda kişinin kendi kendisine adaletli hareketidir. Bu eylem hayır ve şerrin, faziletlerin ve kötü sıfatların bilinmesini gerektirir; buna karşılık şer olanın seçilmesi, hayvanî güçlerin kınanacak yönlerine meyleden nefsin kışkırtmalarının etkisindeki cehalete dayandığından, bir seçim değildir; bu durumda, o seçim bir özgür hareket değildir, çünkü hürriyet şerre doğru kışkırtan nefsin güçlerinin hakimiyetinden özgür olma anlamına gelir. İhtiyâr, bir özgür hareket olarak kişinin kendi kendisine adaletli davranmasında zirvesine ulaşan faziletler doğrultusunda, iki alternatiften daha hayırlı olanının idrakle seçilmesi eylemidir. Hayır olanın yapılması, faziletler sayesinde gerçekleşir. İslâm’da, birincil faziletler olarak kabul edilen hikmet, itidal, cesaret ve adalet ve bunların alt dallarının dahil olduğu bütün faziletler, Kur’an’dan ve Peygamber’in (sav) örnek hayatından alındıklarından dinî faziletlerdir. Bu birincil faziletlerin ve alt dallarının kaynağı, Allah’ın Vahyinin ve Onun emir ve yasaklarının gerçek ve hak olduğu kalb ve dil ile tasdik ve bu tasdikin amelle teyidi olan, iman’dır. İman Allah bilincini, nefste huzur halini netice veren Onun zikrini (zikrullah) tazammun eder; iman, şüpheden doğan endişelerden özgür olmaktır; nihâî mukadderata ilişkin korkudan ve kaygıdan hür olmaktır; nefsin Allah’a teslimiyetiyle vuku bulan bir enfusî emniyettir; ve Allah’a teslimiyet hürriyettir ve nefiste İslâm adı verilen huzur bilincinin doğmasına vesile olur. Nefsin bu dahilî faaliyetleri, ilâhî hidayetten gelen hakikatın bilincine nefsin önceden varmış olduğunu tazammun eder; ve bu bilinç hakikatın kesinliğinin (yakîn) bilincidir. Bundan anlaşılmalıdır ki, nefsin sükun haline vesile olan faziletli fiillerin hedefi olan mutluluk sadece bu dünyayla ilgili olan birşey değildir; an be an derecesi değişen duygular ve hislerden de oluşmamaktadır; hayvanlarda da mevcut olan sadece psikolojik ve biyolojik birşey de değildir. Mutluluk kendi başına bir hedef de değildir ve dünyevî mevcudiyetimiz sırasında hep devam eden, baki birşey olarak bilinçli biçimde yaşanamaz..

Batılı düşünce geleneği, iki mutluluk anlayışı olduğu görüşünü benimsemektedir. Bunlardan ilki, Aristo’ya kadar uzanan kadim mutluluk anlayışıdır; ikincisi ise sekülerizasyon sürecinin sonucu olarak Batı tarihinde tedricen zuhur eden modern mutluluk anlayışıdır. Aristocu mutluluk anlayışı, mutluluğun sadece bu dünyaya ilişkin olduğunu; onun kendi başına bir hedef teşkil ettiğini ve an be an derecesi değişen bir hal olduğunu; veya onun an be an bilinçli biçimde yaşanamaz birşey olduğunu ve sadece kişinin dünyevî hayatı sona erdiğinde, o kişi faziletli bir hayat sürmüş ve talih de

ona yardım etmişse mutluluğa ulaşıldığına hükmedilebileceğini ileri sürer. Modern mutluluk anlayışı, mutluluğun sadece bu dünyaya ilişkin olduğu ve kendi başına bir hedef teşkil ettiği hususunda Aristocu anlayışla hemfikir, fakat Aristocu anlayış bu hedefi uygun hareketlerin standartı cinsinden düşünürken, modern anlayış onu ahlâkî (moral) düsturlarla hiçbir ilişkisi olmayan sonlu psikolojik haller olarak düşünür. Bugün Batıda hakim olduğu kabul edilen anlayış, modern mutluluk anlayışıdır. Biz, faziletin ve mutluluğun sadece bu dünyayla ilişkili olduğunu, binaenaleyh bilinçli biçimde yaşanabilen baki bir durum olarak mutluluğa dünyevî hayatımız sırasında ulaşılamayacağını söyleyen Aristocu görüşe katılmıyoruz. Mutluluk anlayışımızı sadece geçici, seküler hayatla sınırlamıyor ve kendi dünya görüşümüz doğrultusunda mutluluğun âhiretle ilişkisinin onun dünyevî hayatla ilişkisi üzerinde son derece yakın ve köklü bir etkisi olduğunu; ilk durumda mutluluk ruhî ve baki bir hal olduğundan, geçici ve seküler yönünde dahi, bir kere ulaşıldığında bakileşen, yaşadığımız ve bilincine vardığımız bir mutluluk ögesi bulunmaktadır. Modern mutluluk anlayışına gelince, o da kadim zamanlarda putperest toplumlarca bilinen ve uygulananlardan özde fazla farklı değildir.

Allah'a hakkıyla teslim olan ve onun hadiyetine tâbi olanların yaşadığı ve bilincine vardığı şekliyle mutluluk (yani, saadet), kendi başına bir hedef değildir, çünkü bu hayattaki en yüksek hayır Allah sevgisidir. Hayattaki baki mutluluk sadece insanın cismaniyetine, -nefs-i hayvanisine ve bedenine ilişkin değildir; o, sonlu hallerden geçen bir zihin veya duygu hali, ya da zevk ve eğlence değildir. Mutluluk nihaî Hakikat'ın kesinliğiyle (yakîn) ve bu yakîne uygun fiillerin icrasıyla ilişkilidir. Yakîn ise, insanda baki olan şeye tabî gelen baki bir bilinç halidir ve insanın ruhî idrak uzvuyla, yani kalb ile bilinir. O, kalbin huzuru, emniyeti ve sükunudur (tuma'ninat); o marifettir ve marifet de imandır. O, Allah Kendisini sahih Vahyinde nasıl tarif etmişse o tarzda marifetullah'tır; o aynı zamanda kişinin yaratılış âlemindeki kendine mahsus ve münasip yerini bilmesi; ve bu bilgiye uygun biçimde, Yaratıcı ile ibadet eşliğinde kurduğu bir ilişkidir, ki bu ilişkinin meyvesi adalettir. Ancak böyle bir bilgi (marifetullah) sayesinde ki, dünyevî hayatta Allah sevgisine (muhabbetullah) ulaşılabilir.

İslâm'da mutluluğun anlamı ve yaşanmasına ilişkin bu yorumdan çıkarabileceğimiz sonuç, bu hayatta mutluluğun kendi başına bir gaye olmadığı, mutluluğun gayesinin Allah sevgisi olduğu, dünyevî hayatta iki mutluluk mertebesinin farkına varılabileceğidir. Birinci mertebe, duygular veya hisler diye tarif edilebilecek olan psikolojik, fani ve bitimli hallerdir ve bu mertebeye, ihtiyaçlar ve istekler faziletlere uygun biçimde işlenen amel-i salih

(edeb) karşılandığında ulaşılır. İkinci mertebe ruhî, baki olup bilinçli biçimde yaşanır ve bir imtihan, faziletli fiillerin bir sınaması olduğu kabul edilen dünyevî hayatın esasını teşkil eder. Bu ikinci mertebe, kendisine ulaşıldığında, isteklerin azaltılması ve ihtiyaçların karşılanması hariç, birinci mertebeye aynı anda vuku bulur. Mutluluğun bu ikinci mertebesi âhiretteki üçüncü mertebeye bir hazırlıktır, ki bu üçüncü mertebe Rüyettullah olup en yüksek haldir. Çağlar boyu hakikî müminlerin bilincinde mutluluğun bu anlamında ve yaşanmasında hiçbir değişiklik olmamıştır.

Bundan önceki sayfalarda, kalıcı biçimde tesis edilmiş bazı aslı öğelerin özetini, bu öğelerin açığa çıkardığı anahtar kavramlarla birlikte sundum. Sözkonusu kavramlar, bütün anlam ve değer sistemlerimizi ve hayat standartlarımızı İslâm'ın dünya görüşünü oluşturan birleşik bir üst sistem halinde bütünlüklü bir düzene kavuşturmaktadır. Bu aslı öğeler ve onlarla doğrudan bağlantılı anahtar kavramlar, daha önce belirttiğimiz gibi, bizim değişim, gelişme ve ilerleme hakkındaki fikirlerimizi derinden etkilemektedir. «eşitlilik ve değişim bu dünya görüşünün atmosferi içinde -fıkıh okullarındaki, kelâmdaki, felsefedeki, metafizikteki ve geleneklerdeki, kültürlerdeki ve dillerdeki çeşitlilik gibi; ve tarihin akışı içerisinde tarihin değişen cilvelerindeki gibi- vuku bulabileceği ve haddizatında vuku bulduğu halde, bu çeşitlilik ve değişim aslı öğelerin kendisini asla etkilememiştir, öyle ki, üst sistem tarafından ifade edilen dünya görüşü bozulmadan devam etmektedir. Bunun nedeni, çeşitliliğin ve değişimin, kendi kimliğinin bilincinde olan ilim sahibi bir cemaat tarafından ortaya konulmuş idrakî itidal sınırları içinde meydana gelmiş olmasıdır, ki bu suretle dünya görüşünün aslı öğelerine hizmet eden anahtar kavramlarda ne bir değişim vuku bulmuş, ne de zihinlerde haddi aşan bir karmaşa meydana gelmiştir. Bu dünya görüşünün mahalli, hakikî Müslümanların zihinleridir. Onların içinde bulunan basiret sahipleri bilirler ki, İslâm bir ideal değil, bir gerçekliktir; ve yaşadıkları çağın onlardan talep edebileceği her türlü şey, bu dünya görüşünü yabancı öğelerle karıştırmadan karşılanmalıdır. Onlar bilirler ki, bilim ve teknolojiye ilerlemeler ve bu ilerlemelerin gündelik hayatta yeterli kullanıma konulması, mutlaka gerçeklik ve hakikat vizyonlarında karmaşayı icap ettirmez. Teknoloji bilimle aynı şey değildir; faydalı ve amaca uygun teknolojinin kabul edilmesi mutlaka onu doğuran bilimdeki tazammunların da kabulünü gerektirmez. Karmaşa sadece ve sadece İslâm'ın ve onun ifade ettiği dünya görüşünün yeterince bilinmemesinden ve bir de karşıdaki fikrî, dinî ve ideolojik meydan okumaların mahiyeti konusundaki ve modern seküler felsefe ile bilimin beyanlarında ve genel sonuçlarında saklı olan tazammunlar konusundaki cehaletten ileri gelir.

Hakikî anlamlarıyla değişim, gelişme ve ilerleme bizim için, tıpkı şimdiki gibi, değerlerimize ve faziletlerimize, davranış biçimlerimize, düşünce ve inancımıza, hayat tarzımıza tasallutta bulunmaya çalışan meydan okumalarla karşılaştığımız bir dönemde, sahih (hakiki) İslâm'a doğru bilinçli ve amaçlı bir hareket anlamına gelir. Bugün meşgul olduğumuz şey, kafası karışık modernist Müslüman âlimler, entellektüeller, akademisyenler, yazarlar ve onların takipçileri ile dinî sapkınlar ve her türden aşırılar tarafından Müslüman düşünce ve inancına el altından sokulan yabancı bir dünya görüşünün meydan okumalarıdır. Bu kimseler, sekülerizasyonu küresel bir felsefî bir program olarak bulaşıcı hastalık gibi yaymış olan modern seküler Batı felsefe ve biliminin, teknoloji ve ideolojisinin bilerek veya bilmeyerek büyüüne kapıldılar. Batılı bilim ve teknolojinin tamamının mutlaka dine muhalif olmadığını farkında değiliz; ama bu bilim ve teknolojinin yanısıra giden bilimsel ve felsefî teorileri ve bilim ve teknolojinin kendilerini de önce onların tazammunlarını anlamadan ve bu teorilere eşlik eden değerlerin geçerliliğini sınımadan, sorgusuz sualsiz kabul etmek zorunda olduğumuz anlamına gelmez. İslâm hakikat iddiasının kaynağını kendi içinde taşır ve bu iddiayı meşrulaştıracak bilimsel ve teknolojik teorilere muhtaç değildir. Dahası, hakikatının geçerliliğiyle çelişebilecek bilimsel keşiflerden korkmak İslâm'ın işi değildir. Biliyoruz ki, hiçbir bilim değerden azade değildir; ve bilimin varsayımlarını ve genel sonuçlarını -tarihimizin, düşüncemizin ve medeniyetimizin, kimliğimizin bilgisini de içeren- kendi dünya görüşümüzün sahih bilgisinin yol göstericiliği olmaksızın kabul ederek, geçerliliği ve amaca uygunluğunu muhakeme etmeden maruz kalacağımız bir değişim, dünya görüşümüze yabancı olan birşeye meyilli değişim olacaktır. Ve böyle bir değişimi asla "gelişme" veya "ilerleme" olarak isimlendiremeyiz. Gelişme "biyolojik insanda gizli olanı görünür ve somut yapma ve harekete geçirme" değildir, çünkü insan sadece biyolojik bir varlık değildir; insanlık rasyonellikten ve hayvaniyetten çok daha fazla birşeydir. İlerleme ne "olma" ne "varlığa gelme"dir, ne de varlığa gelmekte olana ve asla "var" olmayana doğru bir harekettir; çünkü, ilerleme kavramının özünde bulunan "amaçlanmış birşey" ya da "gaye" anlayışı, ancak kalıcı biçimde müesses birşey, zaten mevcut birşey olarak anlaşıldığında gerçek ve hakikî anlam ifade edebilir. Bu itibarla, zihinde zaten berraklaşmış olan ve orada kalıcı biçimde tesis edilmiş ve hariçte de zaten mevcudiyet halinde bulunan birşey, değişime maruz kalmayacağı gibi, ulaşılamadan sürekli elden kayan, uzaklaşan birşey de olamaz.. "ilerleme" terimi dünyevî hayatta ulaşılmaması hedeflenen nihaî bir gayeye bağlı belli bir istikameti ifade eder. Şayet aranan istikamet hâlâ belirsiz ve muğlaksa, hâlâ varlığa gelmesi bekleniyorsa ve ona ilişkin gaye nihaî değilse, ona yönelik bir faaliyet nasıl hakikaten

ilerleme anlamına gelebilir? Karanlıkta yolunu el yordamıyla bulmaya çalışanların ilerlediğinden söz edilemez, bu kimselerin ilerlediğini söyleyenler olsa olsa ilerlemenin hakikî anlamına ve gayesine karşı bir yalan söylüyorlardır.

“Değişim,” “gelişme” ve “ilerleme” kavramları, kendimizi hak ile bâtılın, gerçek ile vehmin birbirine karışmasıyla zihinlerimizin de karmaşaya maruz kaldığı ve muğlaklığın, belirsizliğin pençesine düştüğü bir durumu öngörmektedir. Böyle belirsiz durumlarda, daha hayırlı olanı seçmek, hayrı ve ihtiyaçlarımıza uygun olanı kabul etmek, ihtiyaçlarımızı isabetli biçimde düştürmek için hürriyetimizi kullanmamız ve böylece müstakim yola dönmek için çaba sarfetmemiz ve adımlarımızı ona uygun istikamette atmamız; işte değişimi de içeren bu faaliyetler gelişmedir; ve gelişmeyi oluşturan bu dönüş ilerlemedir.

Dipnotlar

- 1) “Sun’î iç bütünlük ile, fitrat ile kastettiğimiz anlamda tabîi olmayan bir iç bütünlüğü kastediyorum. Bir dünya görüşü olarak ifade edilen böyle bir iç bütünlük, her halukârda, şartların değişmesiyle değişime tâbi olacaktır.
- 2) “Öznel” derken, kelimenin popüler şekilde anlaşılan anlamını kastedmiyorum. İnsan nefsi yaratıcıdır; idrak, tahayyül ve akıl sayesinde duyu ve hissedilir tecrübe âlemlerinin, suretlerin ve mâkul formların “yaratılış”ına ve yorumlanmasına katılır. Buradaki “öznel” nesnel olana zıt olmayıp, onu tamamlar.
- 3) Karş. Attas, *İslâm and Secularism*, Kuala Lumpur, 1978, böl. II,
- 4) Daha fazla ayrıntı için, bkz. *The Concept of Education in İslâm* isimli kitabım, Kuala Lumpur, 1980, s. 1-13.
- 5) Bu tanım, Leiden Üniversitesinde felsefe bölüm başkanlığı yapan Hollandalı ilâhiyatçı Cornelis van Peursen tarafından formüle edildi; 1959 Eylülünde İsviçre’de Bossey Etkümenik Enstitüsünde düzenlenen bir konferansta sunuldu. Bkz. ayrıca, Harvardlı ilâhiyatçı Harvey Cox, *The Secular City*, New York, 1965, s. 2; ve sonraki şu sayfalar: 2-17; 20-23; 30-36; 109 et passim. Felsefi bir program olarak sekülerizasyonun tam ayrıntılı bir incelemesi *İslâm and Secularism* isimli kitabımda verilmektedir; Kuala Lumpur, 1978; I. ve II. bölümler.
- 6) “Dünyanın tılsımının bozulması” ifadesi Friedrich Schiller tarafından kullanıldı ve Weber tarafından iktibas edildi. Bu bağlamda Weber’in kullandığı başka bir terim “rasyonalizasyon”dur. Bkz. Weber’in *Essays in Sociology*, New York, 1958; bkz. ayrıca onun *Sociology of Religion*, Boston, 1964; ilk kitabın III. ve V. bölümleri; ve Weber’in rasyonalizasyon kavramı için bkz.. Talcott Parson’ın ikinci kitabın Takdim’indeki açıklaması, s. xxxi-xxxiii.