

GELENEK ve MODERNİTE ÇATIŞMASI EKSENİNDE DİN-SİYASET İLİŞKİSİ: SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE ELEŞTİREL BİR İNCELEME

Hüsnü AYDENİZ*

Öz

Toplumsal hayatın yönlendirilmesinde en etkili unsurlardan olan din ile siyaset kurumları arasında yoğun ve bir o kadar karmaşık bir ilişki bulunmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde bu ilişkinin ne şekilde olması gerektiğine yönelik birbirinden farklı yaklaşımlar mevcuttur.

Son dönemde yetişen önemli Müslüman mütefekkirlerden birisi olan Seyyid Hüseyin Nasr'ın, din-siyaset ilişkisi bağlamında *Gelenekselci* düşünceye dayalı olarak sunduğu anlayış dikkat çekicidir. O, bu konuyla ilgili olarak günümüzde etkin paradigmayı oluşturan modernizmin din-siyaset ilişkisinde meydana getirdiği kırılmanın, insanlık ve dünya açısından beklenen faydayı temin edemediğini düşünmektedir. Dolayısıyla, bu ilişkinin daha gerçekçi ve sağlam temeller üzerinde yeniden inşasına yönelik önyargısız birtakım fikrî arayışların içinde olmanın zureti ortadadır.

Bu makalede Nasr'ın, bir yandan modern Batı düşüncesini eleştirel bir süzgeçten geçirirken; diğer yandan bazı çağdaş Müslüman düşünürler tarafından bu ilişkiye dair geliştirilen teorilerin sorunlu yanlarına vurgu yaptığı belirtilmektedir. Ayrıca, Nasr'ın modernizme ve demokrasiye yönelik eleştirilerindeki ve özgürlüklerle ilgili bazı yaklaşımlarındaki problemler ve gelenek kavramının içeriğindeki belirsizlikler vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din-Siyaset İlişkisi, Sekülerizm, Gelenekselcilik, Modernizm.



Religion-Politics Relationship on The Basis of The Conflict Between Tradition and Modernity: A Critical Review on Seyyed Hossein Nasr's Views

Abstract

There is a close and a complex relationship between religion and politics which are of the most effective factors in directing social life. There have been different approaches about how this relationship should be through the historical process. The article has noted the approach proposed by Seyyed Hossein Nasr, one of the most eminent Muslim philosophers of the recent time, for religion-politics relationship on the basis of the *Traditionalism* is noteworthy. He believed that the change in religion-politics relationship brought about by modernism which is the most effective paradigm of the age could not provide the expected contribution

* Yrd. Doç. Dr., Erzincan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı, husnuaydeniz@gmail.com.

in terms of humanity and the world. Therefore, according to him, it is clear that there is a need for a search of bias-free ideas for the reconsideration of this relationship on more realistic and sound grounds.

In this article, it is pointed out that Nasr, while subjecting the Western thought to a critical analysis on one side, emphasizes the problematic areas of the theories of some modern Muslim philosophers about this relation on the other. Furthermore, it is determined some problematic sides in his views about critics of modernism and democracy and in his some approaches about freedom and uncertainty in the content of tradition.

Keywords: Religion-Politics Relationship, Secularism, Traditionalism, Modernism.

Giriş

İnsan hayatının şekillenmesinde önemli rolleri olan din ve siyasetin, tarih boyunca girift bir ilişkiye sahip oldukları görülmektedir¹. Ancak, bu ilişki ana hatlarıyla betimlenmeye çalışıldığında, teokratik ve laik modeller arasındaki ilişki ve bunlardan neşet eden birtakım yansımaların oluşturduğu bir yapıyla karşı karşıya kalındığı söylenebilir². Ortaya çıkan birtakım farklılıkların, kültürel ve coğrafi etkenlerin katkısıyla değişkenlik arz ettiği bir panoramayla birlikte, din ile siyaset arasındaki en önemli kırılma Batı dünyasında yaşanmıştır. Bu bağlamda, Rönesans ve Reformun nihai aşaması olan ve dünyanın merkezini Batıya kaydırıldığı ifade edilen modernizmin temel öngörüsü, dinin zayıflayacağı ve insanların dinden uzaklaşacakları şeklinde idi³. Süreç içerisinde işçi sınıfının ve ezilen diğer kesimlerin güçlenmesinin ve bu sınıfların burjuvaziye karşı duyduğu öfkenin, kimi zaman burjuva ile çeşitli ittifaklar kuran dinî elitlere de antipatıyla yaklaşmasına neden olduğu ve dolaylı yoldan öfkesini dine yönelttiği düşünülebilir⁴. Ancak, kendisine büyük umut-

¹ Bkz. Ruhattin Yazoğlu, "Martin Luther ve Thomas Hobbes'ta Din-Devlet İlişkisi", *Ekev Akademi Dergisi*, c.3, s. 2, (Güz 2001), ss. 221-235, s. 222-223. Din-siyaset ilişkisinin karmaşık olmasında, "her ikisinin de gücü elde etmeye çalışmalarının" ve "ulaşmak istedikleri amaçlar ve değerler açısından farklılaşmalarının" etken olduğu söylenebilir. Bkz. Raymond Firth, "Spiritual Aroma: Religion and Politics", *American Anthropologist*, New Series, vol. 83, no. 3 (Sep., 1981), pp. 582-601, s. 583. Ancak, ileride de görüleceği gibi, Nasr böylesi radikal bir ayrımı kabul etmemektedir.

² Bkz. Mehmet Akif Aydın, "Niçin Din-Devlet İlişkisi", *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 11-12, s. 11; Osman Zahid Çiftçi, "Batı'da Din-Devlet İlişkilerinde Ortaya Çıkan Dönemler", *İSTEM*, s. 19, ss. 195-208, s. 195.

³ Bkz. Muammer C. Muşta, "Sekülerleşme, Laiklik, Demokrasi ve Eğitim", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 40, s. 1, 1999, ss. 461-473, s. 461-462; Mehmet S. Aydın, "Din, Siyaset ve Demokrasi", *İslâm ve Demokrasi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2000, ss. 39-52, s. 45; Çiftçi, a.g.m., s. 205.

⁴ Bkz. Muşta, a.y.

larla bel bağlanan modern yaklaşımlar, görece eskiyi aratan bazı problemleri beraberinde getirmiştir.

Modernizmin öngöremediği hususlardan birisi de, akla atfettiği büyük önemin, bir süre sonra kendi diyalektiğini yeniden kurgulayarak, alternatif bir yaklaşımla bizzat modernizmi sorgular bir konuma gelmesi ve dini yeniden aktif bir noktaya ulaştırabileceği ihtimalidir⁵.

Modernizmin insan ruhunda bir tahribata neden olduğu fikrinden hareketle, ona karşı bir başkaldırı hareketi olarak nitelendirilebilecek olan post-modernizmin tarih sahnesine çıkışının çok fazla gecikmediği görülmektedir. Ancak, dine yaklaşım açısından, onun modernizmden farkının, dini sembolik bir öge olarak telakki etmesi ve dinî hayatı olabildiğince bireyselleştirmeye çalışması olduğu söylenebilir. Doğal olarak bu durumun, büyük dinî gelenekler tarafından kabul edilmesi mümkün görünmemektedir⁶. Zira çok genel bir tabirle “dinin sosyal hayat ve siyasetle ilgili olmadığı” savunusu, gerçeklikten uzaktır⁷.

Muhtemelen Reform öncesinde Kilise'nin baskın konumuna yönelik duyulan tepkilerin bir sonucu olarak, Batı dünyasında din-siyaset ilişkisine dair alternatif arayışlar belirgin bir güce ulaşamamış gibi görünse de; özellikle İslâm dünyasında bu yönde ciddi arayışların olduğu söylenebilir. Bu arayışların belirli bir netice doğurması uzunca bir süre alacak gibi durmaktadır. Bu sürecin seyrini belirleyecek olan en önemli etken, Müslüman mütefekkirlerin içten ve dıştan gelen tepkilere yönelik dirençleri ve din ile siyaset arasında sağlam bir teolojik temele dayanan bir diyalogu nasıl kuracaklarıdır. Böyle bir arayışın içerisinde olan düşünürlerden birisi de Seyyid Hüseyin Nasr'dır. Bu çalışma, Nasr'ın modernizm eleştirisini merkeze yerleştirerek, inşa etmeye çalıştığı düşüncelerini ana hatlarıyla sunmayı ve bu düşünceleri eleştirel bir süzgeçten geçirmeyi amaçlamaktadır.

⁵ Ahmet Çiğdem, “İslâmî Hareket, Meşruiyet ve Demokrasi”, *Tezkire Dergisi*, 1991, ss. 10-26, s. 10.

⁶ Bkz. Ramazan Ertürk, “Modern ve Postmodern Düşüncelerde Bilim”, *Felsefe Dünyası*, 2004/2, s. 40, ss. 65-76, s. 72 vd.; Muşta, *a.g.m.*, s. 464.

⁷ Bkz. Mehmet S. Aydın, *a.g.m.*, s. 39; Tuncay İmamoğlu, “Ortaçağ Batı Dünyasında Din-Siyaset İlişkisi ve Sekülerleşme Seyrine Genel Bir Bakış”, *Marife Dergisi*, s. 2, 2001, ss. 99-106, s. 99.

1. Tevhid ve Sekülerizm Ekseninde Modern Batı ve İslâm Dünyasının Konumu

Birbirleriyle son derece karmaşık bir ilişki içerisinde olan kimi alanların daha iyi anlaşılabilmesi için, özellikle modernizmin ciddi bir okumaya tabi tutulması gerekmektedir. Bunun gerçekleşebilmesi, genel felsefî durumun Batı dünyasındaki rolünün kavranmasını zorunlu kılmaktadır⁸. Özellikle din ile siyaset arasındaki ilişkinin tarihsel seyri tam anlamıyla idrak edilmeden, modernizmin doğru anlaşılma imkânı yoktur⁹. Dolayısıyla, din, felsefe, siyaset ve kültürü oluşturan diğer unsurların bütüncül bir bakışla değerlendirilmesi zorunludur. Ancak böyle bir okuma bu makalenin sınırlarını aşacağından, doğrudan Batı ile İslâm dünyaları arasındaki genel birtakım temel paradigma farklılıklarına değinilecektir.

Seyyid Hüseyin Nasr, yaklaşık olarak iki asırdan beri, İslâm dünyasının kendisine meydan okuyan; sahip olduğu değerleri empoze etmeye çalışan ve yabancı olarak nitelendirdiği Batı medeniyetine dikkat çekmektedir. Öyle ki, bu medeniyet, sanattan mimariye, aileden tıba ve ekonomik hayattan siyasi hayata kadar son derece etkin bir konumdadır¹⁰. Nasr'a ilave olarak, bu baskının sadece İslâm dünyası için değil, dünyanın geri kalan bütün medeniyetleri için söz konusu olduğunu ifade etmek gerekir.

Nasr'a göre, İslâm dünyası ile kendisine yabancı olan modern Batı medeniyeti arasındaki temel paradigma farklılığı, Hıristiyanlığa dayanmaktadır¹¹. Bu bağlamda o, siyasi ve sosyal alanda Hıristiyanlık ile İslâm arasındaki temel farkın, siyaseti belirleyen aktörlerin tespitindeki tevhid-dualite ayrımı olduğunu ifade etmektedir. Kısa- ca "Sezar'ın hakkı Sezar'a; Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya"¹² şeklindeki

⁸ Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 8 vd.; Jacques Robert, *Batı'da Din-Devlet İlişkileri*, çev. İz-zet Er, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 12 vd.

⁹ Seyyed Hossein Nasr, *A Young Muslim's Guide to the Modern World*, KAZI Publications, Chicago, 2003, s. 150. Bu eserin Türkçe çevirisi için bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, çev. Şahabeddin Yalçın, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013.

¹⁰ Nasr, *A Young Muslim's Guide to the Modern World*, s. vvi.

¹¹ Batı medeniyetinin inşa sürecinde dolaylı bir şekilde de olsa, etkin olan Yahudi gele-neğinin farklılığına işaret edilmesinde yarar bulunduğunu ifade etmek gerekir. Konu hakkında bkz. Ahmet Çiğdem, *a.g.m.*, s. 11.

¹² Matta, 22/21.

temel bir önermeyle betimlenen Batı siyaset anlayışı¹³ ile hayatın bütün alanlarını birleştirmeyi öngören “tevhid” anlayışı şeklinde dile getirilebilecek olan bir ayırmadan söz edilmektedir. Bu anlayışın egemen olmasında, Hıristiyanlığın kendine mahsus bir hukuki alt yapıya sahip olmamasının temel etken olduğunu söylemek mümkündür. Bu yönüyle, insan hayatının bütün evrelerinde ve alanlarında, *İlâhî Yasa*’nın etkin olması gerektiğini savunan İslâm düşüncesinin¹⁴, Hıristiyan Batı dünyasıyla belirgin bir ayrılık içerisinde olduğu açıktır. Buna ek olarak, Hıristiyanlığın, Hz. İsa’dan nakledilen otantik yapısı içerisinde, ahiret karşısında dünyayı geri planda tutan bir anlayışa sahip olduğu düşüncesinden hareketle, Hıristiyanlığın herhangi bir sosyal, siyasi ve ekonomik beklentisinin bulunmaması doğaldır ve tarihi süreç de genellikle bu şekilde gelişmiştir. Ancak, Romalılar tarafından Hıristiyanlığın kabul edilmesi ve onun bir devlet dini haline gelmesi, başlangıçtaki yaklaşımın bütünüyle yön değiştirmesine neden olmuştur. Hatta sergilenen tutumlara bakıldığında, siyasetle ilişkilendirilmiş olan Hıristiyanlığın, taraftarlarını motive etmede son derece ileri bir boyuta ulaştığı ve rakip olarak gördüğü bütün unsurları sadece siyasetin değil, genel anlamda hayatın dışına itmeye çalıştığı savunulabilir (Müslüman İspanya örneği)¹⁵. Buna mukabil, temellerinin atılmaya başlandığı dönemden itibaren, İslâm’ın, hayatın her alanında söz söyleme ve bu alanları dizayn etme eğiliminde olduğu gerçeği göz ardı edilemez. Bununla birlikte, bir kısım Batılı tezler çerçevesinde, Hıristiyanlığa oranla daha radikal olması beklenebilecek olan Müslüman toplumların, kendi hâkimiyetini kabul etmeleri şartıyla rakip

¹³ Batılı insanın yaşadığı ikileme vurgu yapan Jacques Robert’in ifadeleri dikkat çekicidir: “Göklerin hâkimiyetiyle, Cesar’ın hâkimiyeti elbet bir noktada kesişir; ama birbirlerine galip olmaz. Haklı olarak söylendiği gibi ‘dünya vatandaşı ilan edilse bile, Hıristiyan’ın dramı iki vatanlı olmaktır: Biri vafatin, diğeri pasaportun vatanı. Böyle bir adam, bir o yana bir bu yana çekilmiş, iki güç arasında bocalayıp durmuş bir şekilde doğmuştur...” Robert, *a.g.e.*, s.13.

¹⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, ABC International Groups, Chicago, 2000, s. 87. Bu eserin Türkçe çevirisi için bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İstanbul, İz Yayıncılık, 1985; bkz. Nasr, *A Young Muslim’s Guide to the Modern World*, s. 193 vd.; Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam – Enduring Values for Humanity*, HerperCollins e-books, 2002. s. 156. Bu eserin Türkçe çevirisi için bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm’ın Kalbi*, çev. Ahmet Demirhan, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2002.

¹⁵ Konu hakkında bkz. Nizamettin Parlak, *Endülüs’ün Çöküşü: Ben-i Ahmer’de Darbeler ve İsyanlar*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 133.

unsurlara hayat hakkı tanıdığı görülmektedir (İstanbul'un hâlâ Ortodoksluğun merkezi olması)¹⁶.

Başka medeniyetler üzerinde hâkim bir konumda olduğunu düşünen modern Batı, rekabete girdiği ve yönlendirmeye çalıştığı İslâm kültürünü, özellikle hukuki ve siyasi özgünlüğü bağlamında eleştiriye tabi tutmaktadır. Bunun karşısında Nasr'ın iddiası, Batı düşüncesinin siyasi ve hukuki kurumlarını inşa ederken, neredeyse bütünüyle Yahudi dinî geleneği ve Greko-Romen sanatı ve felsefesinden istifade ettiği, İslâm'ın ise kendi özgünlüğüne sahip olduğu ve eğer İslâm'a bir eleştiri yöneltilecekse, Hıristiyanlık ekseninde yükselen bir anlayıştan ziyade, bizatihi (İslâm düşüncesinin temelini oluşturan) vahyi inkâr eden çevrelerin bunu yapmaya hak sahibi olduğu¹⁷ şeklindedir¹⁸.

Tevhid-dualite ayırımından hareketle, Nasr, tevhidin siyasal alana yansımalarının *ümme*t fikriyle somut hale getirilebileceğini ve bunun dışında siyasi bir kitle arayışı içerisine girmenin doğru olmadığını belirtir. Çünkü Müslümanlar yekpare bir bütün oluşturmaktadır ve farklı coğrafi alanlarda yaşıyor olmaları buna engel değildir. “Sadece ümmetin bütünü İslam dairesini meydana getirir; nasıl ki, dairenin bir parçası tek başına dairesellik iddiasında bulunamaz ise, İslâm toplumunun bir bölümü de sadece kendisinin ümmet olduğunu iddia etme hakkına sahip değildir. Yüzyıllar boyunca iyi ve kötü yanlarıyla tecrübe edilen birleşik bir Müslüman yönetim ideali, merkezî ve metafizik bir ‘Tevhid’ doktrinine dayanır.”¹⁹ Kuşkusuz, Nasr'ın dile getirdiği gibi, siyaset alanında Müslüman toplumların derin bir birikimi vardır. Ancak, bu birikimin bir tevhid şuurunu yansıttığı şeklindeki bir iddianın doğruluğu konusunda, insanları şüpheye düşürecek pek çok örnek bulunmaktadır²⁰. Hatta Müslümanlar arasında, siyaset ekseninde geçmişte yaşanan kırılma-

¹⁶ Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, s. 18-19.

¹⁷ Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, s. 25-26.

¹⁸ Her ne kadar, orjinallik kavramının ciddi anlamda süzgeçten geçirilmesi gerektiği açık olsa da, İslam geleneğinin, Nasr'ın ima ettiği anlamda, tamamen orijinal olduğunu savunmak çok fazla gerçekçi görünmemekte olup; aynı şekilde, Batı medeniyetinin de adeta örtük bir şekilde eklektik bir oluşum olarak nitelendirilmesi bir o kadar eleştiriye açıktır. Bkz. Hüseyin Karaman, “İslam Felsefesinin Özgünlüğü”, *İslam Felsefesi Tarihi*, Grafik Yayınları, Ankara, 2012, ss. 233-252, c. 2, s. 233 vd.; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1995, s. 10, 20, 23, 62 vd.

¹⁹ Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, s. 17.

²⁰ Bkz. Mehmet Özdemir, *Endülüslü Müslümanları-1*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994, s. 44 vd.; Adnan Demircan, *Fitne: Kardeşlerin Savaşı*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2015, s. 57 vd.

ların, günümüzdeki parçalanmışlığa önemli bir kaynak olduğu savunusu bile yapılabilir. Dolayısıyla, bu bağlamda Nasr'ın yaklaşımını rasyonel bir değerlendirmeden çok, duygusal bir değerlendirme olarak kabul etmek daha makul görünmektedir.

Modern insanın karşı karşıya olduğu temel sorunlardan birisi, yine tevhid-dualite ayırımına dayalı olarak meydana gelen, *Kutsal* kavramının anlamını kaybetmesi meselesidir. İnsanın belirsiz bir boşluğa düşmesine neden olan *hümanist* ve *seküler* bakış açısı, bütünüyle İslâm'a karşıt bir konumdadır. İslâm, *kutsal* ve *profan* ayrımını kökten reddetmektedir²¹. Çünkü sekülerizm her şeyin kaynağının beşerî olduğu, ilâhî bir kaynağın bulunmadığı, beşer ile Tanrı arasında ontolojik bir kopukluğun olduğu bir anlayış olarak kabul edilmektedir²². Hıristiyan düşüncesinde insanın “düşmüş” bir varlık olduğunun kabul edilmesi de, ilâhî düzen ile onun arasının ayrılmış olması gibi bir düşünceye imkân vermektedir. Dolayısıyla, beşerin gerek sosyal gerek tarihsel varoluş sürecinde, sekülerizmin neredeyse din kadar önemli bir gerçeklik haline geldiği söylenebilir. Nihai aşamada Tanrı, insanlığın gündeminden çıkarılan bir varlık haline dönüştürülmeye çalışılmıştır. Bunun aksine, özellikle İslâm açısından, merkezî noktaya yerleştirilen Tanrı fikri ve O'nun vahyi, sekülerizmin bu ontolojik yaklaşımına, yine ontolojik bir itirazda bulunmaktadır²³. Buna ek olarak, “İslâm'ın kültür hayatındaki potansiyel sekülerizmin temel kaynağı rasyonalizm” olup, onun ne İslâm vahyi ile ne de diğer manevi doktrinlerle telif edilmesi mümkün görünmektedir²⁴.

Oldukça geniş bir etki alanına sahip olan Batı dünyası, İslâm'ın gerçekleştirme arzularını, özünde “tevhid” inancının bulunduğu

²¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, çev. Sara Büyükduru, İstanbul, İnsan Yayınları, 2012, s. 112; Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred*, State University of New York Press, 1989, s. 69. Bu eserin Türkçe çevirisi için bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013; Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Art and Spirituality*, Golgonooza Press, 1997, s. 11-12; Nasr, *The Heart of Islam*, s. 119.

²² Sekülerizmin farklı şekillerde anlamlandırıldığı görülmektedir. Çoğunlukla din karşıtı bir anlayış olduğu kabul edilmekle beraber; onun din karşıtı olmadığı ve dinin yerine geçmek gibi bir gayreti bulunmadığı, yalnızca hayatla ilgili iddiaları olan temel bir anlayış olduğu da savunulmaktadır. Bkz. J. Milton Yinger, “Pluralism, Religion and Secularism”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 6, no. 1 (Spring, 1967), pp. 17-28, s. 19.

²³ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought*, State University of New York Press, 1981, s. 8.

²⁴ Nasr, *Islamic Life and Thought*, s. 11.

ve nebevî hayatın bunun somutlaşmış bir halini yansıttığı geleneksel anlayışı “istila” ederek, ciddi bir tahribata uğratmıştır²⁵. “Gelecekte İslâmî perspektifte seküler olan, Allah tarafından takdir edilmiş olan dinin belirlediği alanın dışında hiçbir şey yoktur.”²⁶ diyen Nasr, Müslümanların, Batı dünyasında Rönesans’tan beri egemen olan, dinin kamusal hayattan ayrılması fikrini kabul etmiş olmaları halinde, İslâm’ın mesajının özü olan Tevhid ilkesinden uzaklaşmış olacaklarını; bunun da, çağdaş Müslümanları, çağın ortaya çıkardığı problemleri durumlara İslâm’ın vereceği cevaptan mahrum bırakacağını iddia etmektedir²⁷.

Nasr’a göre, İslâm dünyasındaki sekülerleşme süreciyle ilgili en önemli sorunlardan biri, bunun ne derece etkin olduğunun belirlenmesidir. Bu noktada, otantik yapısını muhafaza eden bölgelerde, sekülerizmin yıkıcı etkisi sınırlı iken; özellikle dünyevileşmenin ön planda olduğu modern şehirlerde bu etkinin büyük olduğu görülmektedir.

56 | db

Daha da ötesi, İslâm dünyasında, herhangi bir fikrî temeli layıkıyla inşa edememiş ve herhangi bir kritiğe tabi tutmaksızın Batılı modernleşmeyi benimsemiş olan insanların dinden uzaklaşması şeklinde cereyan eden bir sekülerleşme süreci yaşanmaktadır. Bu, Müslümanları Batıların yaşadığı sorunlu durumdan çok daha olumsuz bir noktaya götürebilir²⁸.

2. Bazı Çağdaş Müslüman Düşünürlerin Din-Siyaset İlişisine Dair Görüşleri ve Nasr’ın Eleştirileri

Nasr, modern dönemde İslâm dünyasında, din ile siyaset ilişkisine yönelik fikir beyan eden akımları dört ana gruba ayırmanın doğru olacağını düşünmektedir. Bunlar, “modernist”, “fundamentalist”, “mehdîci” ve “gelenekselci” akımlardır²⁹.

²⁵ Titus Burckhardt, “Preface”, *Ideals and Realities of Islam*, s. vi.

²⁶ Nasr, *A Young Muslim’s Guide to the Modern World*, s. 4; Nasr, *Islamic Life and Thought*, s. 7.

²⁷ Nasr, *Islam: Religion, History and Civilization*, s. 113.

²⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, Suhail Academy, Lahore, 1988, s. 93. Bu eserin Türkçe çevirisi için bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, çev. Ali Ünal – Sara Büyükduru, İstanbul, İnsan Yayınları, 2013; konuya ilişkin farklı bir boyuta yapılan vurgu için bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, “Sufizm Işığında Ekoloji Problemi”, çev. Sadık Kılıç, *EKEV Akademi Dergisi*, c. 2, s. 1, 1999, ss. 1-12, s. 1 vd.

²⁹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, s. 94.

Nasr'ın, birinci grubun karakteristiğini yansıtan “modernizm” ile kastettiği anlam, çağdaş veya güncel tekabül etmez. Ona göre modernizm, “aşkın olandan, her şeyi idare eden değişmez ilkelerden, evrensel anlamda vahiy ve akl-ı selim aracılığıyla insanların bildikleri şeylerden” kopuşun bir adıdır. Dolayısıyla modernizm, gelenekle³⁰ yani din ile bağı koparmanın ve ortadan kaldırılmaya çalışılan *Kutsal*'ın yerine beşerin yerleştirilmesinin bir vasıtasıdır³¹. Ortaçağ sonrasında Batı'da meydana gelen dönüşümde, insanın kendisinden üstün hiçbir otorite kabul etmemesinin ve sadece duysal algılarla sınırlı olan *akıl* (reason) verilerinin geçerli kabul edilmesinin, onu, bir yönüyle antropomorfik bir noktaya götürdüğü söylenebilir. Zira metafizik boyutun bulunmadığı bir durum, doğal olarak antropomorfik bir neticenin başlangıcını oluşturmaktadır. Kendiliğinden metafizik boyutu yakalayamayan ve salt beşeri düzeye hapsolan bir anlayışın, daha öte bir aşamaya geçmesi beklenebilir³².

İslâm dünyasında, modernizmin etkisiyle şekillenen bu bakış açısının gelişmesinin tarihsel köklerinin Napolyon'un Doğu seferlerine dayandığını savunan Nasr, *püriten reformizm* olarak isimlendirdiği bu yaklaşımın, Müslümanların zayıflamalarının temel nedeninin İslâm'ın asıl mesajından uzaklaşp, lükse düşerek yozlaştığı kanaatinde olduğunu dile getirmektedir. Reformistlere göre bu yozlaşmanın müsebbipleri, mutasavvıflar, Şîiler, Müslüman felsefeci ve teologlardır. Bir yönüyle selefi anlayışla benzerlikler arz eden bu düşünce, Kur'an ve Sünnet ekseninde gelişen neredeyse bütün geleneksel akımları reddetmektedir³³. Avrupa'daki modernizmin bir benzerini İslâm düşüncesine uygulamayı savunan bu anlayışa göre, yedinci yüzyılın şartları çerçevesinde dizayn edilen İslâm'ın, reforma ve modernize edilmeye ihtiyacı vardır. İslâm dünyasının farklı bölgelerinde ortaya çıkan bu akımların, birbirlerinden farklı olan bir takım yönleri olmakla birlikte, temel olarak Batı'ya, rasyonalizme, ulusalcılığa ve modernizme hayranlık duydukları söylenebilir³⁴.

³⁰ Nasr'ın da aralarında olduğu “gelenek” kavramına, gelenekselcilerin yüklediği anlam için bkz. Erdal Baykan, “Gelenekselci Ekolün Din-Bilim Bağlamında Aydınlanma Eleştirisi – Seyyid Hüseyin Nasr Örneği”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. XVI, 2002, ss. 201-216, s. 202-204.

³¹ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present*, State University of New York Press, 2006, s. 260.

³² Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present*, s. 263.

³³ Nasr, *The Heart of Islam*, s. 102.

³⁴ Nasr, *The Heart of Islam*, s. 104-105.

Bu noktadan hareketle Nasr, modernist anlayışı benimseyenlere yönelik eleştirilerini, ana hatlarıyla iki önemli başlıkta toplamaktadır. Bunlardan ilki *Marksizm*; ikincisi ise, *ulusalcılıktır* (nationalism).

Kırk yılı aşkın bir süreden beri, Müslüman Arap toplumlarında, İslâm ile sol değerleri birleştirmeye çalışan bir takım siyasi oluşumların varlığı dikkat çekmektedir. Devrimci bazı niteliklere sahip olan bu oluşumlar (Nasr, Suriye'yi örnek verir), "İslâm geleneğine" ve "İslâmî yaşantıya" bağlı kalma iddiasıyla beraber, kendi yaklaşımlarını inşa etmişlerdir³⁵.

Nasr'a göre, Marksist ideolojiye duyulan özenti, Müslümanların yaşadığı en önemli problemlerden birisidir. Nasr bu noktada, kendisini Marksist olarak tanıtan kişilerin, özellikle gençlerin, aydın görünme veya böyle bir grubun parçası olma arzusunun bir tezahürü olarak, kendilerini bu şekilde tanıttıklarını savunur. Başta *Das Kapital* olmak üzere, Marksizm'in teorik temellerini oluşturan herhangi bir fikrî eserden haberdar olmayanların bu iddiası gerçekçi görünmemektedir. Derinlemesine bir analiz yapılmadan, sırf öykünmeye dayalı bir kabulün, herhangi bir ideolojiyi ağır kesici bir ilaç olarak görmekten farkı yoktur. Ayrıca, üstünkörü bir değerlendirmeye ideolojik bir bağlılık sergilemek, beraberinde ortaya çıkacak ve bizzat inancı zedeleyecek bazı travmalara neden olabilir³⁶.

Her ne kadar, yetmişli yıllarda son derece etkin bir şekilde bir araya getirilmeye çalışılan İslâm ve Marksizm kavramları, doksanlı yıllardan itibaren büyük ölçüde birbirlerinden uzaklaşmış ise de, tekrar benzer girişimlerin farklı ideoloji ve akımlar için söz konusu olma ihtimali vardır. Nasr, böyle bir birlikteliğin sağlam olmaktan ziyade, yıkılmaya mahkûm olan eklektik bir yapıyı ortaya çıkardığını düşünmektedir. Yine bu tür birliktelikler, modernizmin olumsuz yanlarına cevap verme konusunda da başarısız olmuşlardır. Bu olumsuzluklara karşı, bizzat İslâm'ın özünden istifade edilerek hazırlananlar, en geçerli cevaplar olabilir³⁷.

Nasr, Marksizmin yanı sıra, İslâm'ın genel yapısına uygun olmayan "ulusalcılık"ın da, Müslüman toplumlarda yeniden sorgulanması gerektiğini düşünmektedir³⁸. Ulusalcılık, bir yönüyle Müs-

³⁵ Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, s. 93 vd.

³⁶ Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, s. 137.

³⁷ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, s. 89.

³⁸ Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, s. 93 vd.

lûman toplumların sekülerleşmesine de temel oluşturmaktadır³⁹. O, İslâm ile Batı tarzı milliyetçilik anlayışlarının İslâm dünyasında geçmişte belirli bir düzeyde etkin olduğunu savunmakta ve bunun en güzel örneklerinden birisinin Pakistan olduğunu ifade etmektedir. Ancak Nasr'ın burada dikkat çekici başka bir savunusu vardır. Ona göre, Batı tarzı milliyetçilik anlayışlarının İslâm dünyasında etkin olmasından önce, kimi Müslüman toplumlarda milli hassasiyetler ile İslâmî hassasiyetler kendine özgü bir tavırla ve istismara açık olmadan telif edilmişlerdir⁴⁰ ve bunun örneklerinden birisi de İran'dır⁴¹. Nasr, belki kendi örneklendirmeleri bağlamında haklı olabilir. Ancak, İran örneğinin, bu noktada ne kadar geçerli bir örnek olduğunun sorgulanmasında yarar vardır. Çünkü gerek farklı Müslüman ülkelere devrim ihraç etme ithamlarına maruz kalması, gerek etrafındaki Müslüman komşularıyla çeşitli sorunlar yaşaması ve gerekse de Sünni geleneğe mensup halkların ağırlıkta olduğu kimi ülkelerle son derece ileri düzeyde sorunlar yaşaması bakımından, İran'ın bu anlamda iyi bir örnek olduğunu söylemek ne kadar gerçekçi olabilir? Kuşkusuz bu, sadece İran'ın yaşadığı bir problem olmayıp, milli duyarlılıkla dinî hassasiyetleri telif etme noktasında ortaya çıkan belirsizlikleri gidermede sorun yaşayan bütün Müslüman toplumlar için geçerli olan bir problemdir.

Nasr, günümüzde modernizmi benimseyen Müslümanların, temel ölçüt olarak Batı uygarlığının kriterlerini almalarını ve İslâm dünyasını bu ölçütlere göre yargılamalarını eleştirmektedir. "Eğer durum böyle olsaydı, İslâm'ın bugüne kadar koca bir uygarlığı beslemesi, bir güç olarak ayakta kalması kesinlikle mümkün olmazdı."⁴² diyen Nasr, 13. yüzyıldan sonra Müslümanların ortaya koyduğu bazı başarıları örnek olarak vermektedir. Ayrıca, bilimsel ola-

³⁹ Nasr, *Islamic Life and Thought*, s. 12.

⁴⁰ Nasr, bu tezini şu ifadelerle desteklemektedir: "Gerçekte, Harlem gibi zenci bir gettoya sahip olan tek bir İslâm ülkesi yoktur. Daha önce Orta Asya'dan getirilen Türkler gibi, Arabistan'a, Basra Körfezi'ne (Persian Gulf) ve diğer Müslüman ülkelere götürülen zenciler, kısa sürede İslâmî topluma entegre edilmişler; bir kısmı ise yönetici olmuşlardı. Bir insan, Fas'taki bir camide Araplarla, zenci Afrikalılarla ve mavi gözlü saçları renkli olan Berberilerle namaz kılarken, farklı ırklara mensup olan insanlarla namaz kıldığı hissine kapılmaz. İslâmî "millet" in (ummah) yapısı, Batı'da tecrübe edilenin aksine ırka dayalı niteliklerin tam anlamıyla üzerinde, baskın bir konumdadır." Nasr, *A Young Muslim's Guide to the Modern World*, s. 203; Konu hakkında bkz. Şaban Ali Düzgün, *Din, Birey ve Toplum*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2012, s. 133.

⁴¹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, s. 90.

⁴² Seyyid Hüseyin Nasr, "Çağdaş İslâm Düşüncesinde Gerileme, Sapma ve Uyanış", çev. Mustafa Özel, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIII, s. 23 (2011/1), ss. 253-259, s. 254.

rak modernleşen Batı'ya nispetle, geri kaldığı iddia edilen İslâm geleneğinin, ağırlıklı olarak bilimsel bağlamda eleştiriye tabi tutulması da, yanlış bir değerlendirme olarak görülmelidir⁴³. Pek çok modernistin, Nasr'ın tasvip etmediği olumsuz yaklaşımı benimsemeleri açısından eleştiriye tabi tutulması makuldür. Ancak, sadece bilimsel anlamda değil, ahlâkî, siyasi, ekonomik vb. açılardan, Nasr'ın öngördüğü ölçütler bağlamında yapılacak bir değerlendirmede bile İslâm dünyasının ciddi anlamda bir gerileme yaşadığını söylemek, sadece modernistlere has bir değerlendirme olmayacak, insaf ölçütlerine tabi olmayı kendisine zorunlu gören pek çok bireyin eğilimini yansıtan bir tespit olacaktır⁴⁴.

İslâm dünyasında, aralarında Hasan el-Bennâ ve Mevdûdî gibi isimlerin de bulunduğu kimi düşünürler, Batılı anlamda bir reformasyonun, Müslümanları belirsiz bir yöne götürdüğü düşüncesinden hareketle, farklı bir eğilim içerisine girmişlerdir. Batılılar tarafından genellikle “fundamentalist” olarak nitelendirilen bu akımlar, İslâm toplumunun ve İslâm medeniyetinin *yeniden İslâmlaştırılması* gerektiğini savunmaktadırlar. Ağırlıklı olarak, hedeflerini gerçekleştirmek için, şiddet içermeyen bir yaklaşımı benimseyen bu akımlar, savunmacı bir pozisyonda kaldıklarında, son derece katı bir tavra yönelebilmektedirler. Ancak yine de, özellikle Batı medyası tarafından kötü bir algı oluşturmaya yönelik olarak kullanılan “fundamentalizm” kavramının, İslâm dünyasındaki akımlar için, Batı'da kullanıldığı şekliyle kullanılması, çok da doğru görünmemektedir⁴⁵.

Meseleye bazı Batılılar gibi yaklaşmasa da, Nasr, “İslâmî fundamentalizm”in, geleneksel İslâm düşüncesine karşı olduğunu savunur. Hatta bazı fundamentalist akımların *mehdiyet* inancıyla bütünleşip, İslâm dünyası için son derece tehlikeli yeni bir ütopyacı model inşa etmeyi hedeflediğini söyler. Söylem itibarıyla İslâm'ın tahkim edilmesini hedeflediğini iddia eden bu anlayışlar, son derece “anti-entelektüel” olup, gerçekte toplumun sekülerleşmesine yol açabilecek bir potansiyele sahiptir⁴⁶.

⁴³ Nasr, “Çağdaş İslâm Düşüncesinde Gerileme, Sapma ve Uyanış”, s. 254-255.

⁴⁴ Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (UNDP) çerçevesinde, ülkelerin gelişmişlik düzeylerine ilişkin hazırlanan kapsamlı raporda ortaya konan tablo, son derece dikkatli bir şekilde incelenmelidir. Bkz.http://www.tr.undp.org/content/turkey/tr/home/library/human_development/hdr-2014.html. 16/02/2015.

⁴⁵ Nasr, *The Heart of Islam*, s. 106-107.

⁴⁶ Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present*, s. 270.

Nasr'ın, İslâm dünyasındaki pek çok akımı "fundamentalist" sıfatıyla nitelemesiyle alakalı biri doğru, diğeri ise problemlili iki yön bulunduğu söylenebilir. Doğru olan yön, bu akımların, Batı dünyasının din-siyaset ilişkisi açısından geçirdiği süreci doğru okuma noktasındaki başarısızlıklarıdır. Bu durum, nevi şahsına münhasır bir siyasal sistem geliştirme bağlamında, bu fundamentalist akımlar için eksik ve yanlış değerlendirmelerde bulunmak gibi bir durumu ortaya çıkarmıştır. Buradan hareketle de, İslâm'ı Batılı değerlerle mezmetme gibi sorunlu bir anlayış gelişmiştir. Nasr'ın düşüncelerindeki problemlili nokta ise şudur: Nasr, İslâm dünyasında din-siyaset ilişkisine yönelik fikir üreten ve bunu aksiyona dönüştüren neredeyse bütün akımları "fundamentalist" olarak nitelendirmektedir. Hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın "fundamentalizm" in bu akımların hepsi için geçerli bir niteleme olarak kullanılması⁴⁷ şaşırıcı ve genellemeci bir tavır olarak görülmektedir.

Nasr, bazı fundamentalist akımları eleştirirken, onların fazlasıyla duygusal ve slogan üreten bir akıma dönüştüklerini iddia etmektedir. Ancak, *Geleneksel İslâm Düşüncesi*'ni tasvir ederken kullandığı "bu kesim için İslâm, kökleri cennette, dalları Atlantik'ten Pasifik Okyanusuna kadar muazzam bir alanı saran ve on dört yüzyıllık bir birikimi taşıyan geleneksel İslâm demektir... Bu insanların örnekleri, kendisine öylesine bir Müslüman ismi konmuş 19. ve 20. yüzyıl solcu devrimcisi değil; bir İmam Gazzâlî, bir Abdülkadir Geylânî, bir İmam Rabbanî'dir."⁴⁸ şeklindeki söylemi, kendisinin de bu hata-dan uzak kalamadığını göstermektedir.

Son olarak Nasr, İslâm geleneğinde yer alan *Mehdî* inancının, özellikle sıkıntılı dönemlerde kendisine ihtiyaç duyulan bir kaynağa ve adeta psikolojik bir rahatlama mekanizmasına dönüştüğünü belirtmekte; bu inancın siyasi alan da dâhil olmak üzere pek çok konuda Müslümanlar arasında varlığını sürdüreceğini düşünmektedir⁴⁹. Nasr'ın, *modernist* ve *fundamentalist* olarak nitelediği yaklaşımlara karşı yaptığı derinlikli analizleri ve yönelttiği sert eleştirileri, bu düşünce tarzı bağlamında yapmamış olması, dikkat çekici bir başka husustur.

⁴⁷ Bkz. Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, s. 86-88.

⁴⁸ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, s. 93-94.

⁴⁹ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, s. 92; bkz. Nasr, *The Heart of Islam*, s. 102-103.

Nasr, İslâm dünyasında ortaya çıkan bu akımlardan ayrı olarak, gerçekte İslâm toplumlarının büyük bir çoğunluğunun şu veya bu düzeyde mensup olduğu başka bir ana akımdan söz etmektedir. Ona göre bu, *Gelenekselcilik*'tir. Modern dünyanın ve özellikle de sekülerizmin inşa etmeye çalıştığı "beşerin krallığı" anlayışı yerine "Tanrı'nın Krallığı" nı kurmayı öngören bir temel üzerinde oturan gelenekselcilik, René Guénon, Frithjof Schuon, Titus Burckhardt ve Martin Lings gibi Müslüman düşünürler tarafından temsil edilmektedir (birtakım konularda onlarla hem fikir olan, aralarında Jacques Ellul, Ivan Illich ve Theodore Roszak gibi Batılı düşünürlerin de zikredilmesinde yarar bulunmaktadır). Ancak Batı dünyasında bu yaklaşım için de "fundamentalist" nitelemesi yapılmakta ve İslâm dünyasının merkezinde özellikle reformist anlayışların olduğu düşünülmektedir. Hâlbuki Nasr'a göre, özü itibarıyla, "fanatik, dogmatik ve aşırı fikirlere sahip olan" reformist anlayışların böylesi bir role sahip olmadıklarını, tarihsel inceleme ile elde etmek mümkündür. Bu yönüyle geleneksel İslâm'ın mücadele yönteminde, seküler modernistlerin ve fanatik dinî aşırıların kullandığı şiddete ve teröre dayalı yaklaşımların aksine, entelektüel ve manevi bir mücadele tarzının bulunduğu söylenebilir⁵⁰.

62 | db

Nasr, İslâm geleneği içerisinde, teoloji ve geleneksel felsefe de dâhil olmak üzere, dinle ilgili pek çok farklı boyutun entegre halde bulunduğunu düşünmektedir⁵¹. Kuşkusuz, İslâm düşüncesiyle ilgili ansiklopedik bir eser kapsamında meseleye bakarsak, bunun böyle olduğu söylenebilir. Ancak, konunun pratiğe yansıyan boyutları bağlamında, bu tür bir entegrasyonun, herkes tarafından eşit bir düzlemde benimsendiğini söylemek ne kadar mümkün olabilir? Örneğin, İbn Teymiyye ile Muhyiddin ibn Arabî'yi; Gazzâlî ile İbn Rüşd'ü, Şâfiî ile Hallac'ı aynı ansiklopedinin maddeleri olarak bir araya getirebilirsiniz; ancak, her biri Kur'an ve Sünnet'ten beslenme iddiası taşıyan bu şahsiyetlerin fikirlerini, yekpare bir yapının unsurları haline getirmek ve bunlardan pratik bir sonuç beklemek ne kadar makul olabilir?

Nasr, bu aşamaya kadar Müslümanlar arasında cereyan ettiği aktarılan bütün ihtilafların çözümü noktasında, Sûfî geleneğe bağlılığı önermekte veya geleneksel İslâm'ın temsilcisi olarak adeta Sûfî

⁵⁰ Nasr, *The Heart of Islam*, s. 109-110.

⁵¹ Nasr, *The Heart of Islam*, s. 62.

akımları göstermektedir⁵². Tasavvufî akımların İslâm'ın benimsenmesi ve yayılmasında ve yine İslâm'ın dışı açık yanını temsil etme noktasında, tarihte çok önemli bir işleve sahip olduğunu kabul etmek gerekir. Bu işlevin, belki günümüzde de kısmen yerine getirildiği iddia edilebilir. Ancak tasavvufun alternatif bir epistemolojiye sahip olması ve bunu sürekli olarak öncelemesi, tasavvufî akımların İslâm'ın adeta tek sahih yansıması olarak sunulmalarını problemleri bir hale getirir. Ayrıca, tasavvufî akımların dışında ve hatta ona karşıt bir konuma yerleşmiş olan ve kendilerinin İslâmî bir dayanağının olduğunu iddia eden diğer akımları dışlama riski bulunduğunu görmek gerekir. Bu durum da, Nasr'ın mütemediyen eleştirdiği indirgemeciliğe kendisinin düşmesi tehlikesini doğurur.

Nasr'a göre, gelenekselcilik ile siyasi-dinî karaktere sahip olan fundamentalizm arasında birtakım benzerlikler bulunmakla birlikte, bazı temel konulardaki ayrım, bu iki düşünceyi birbirinden farklılaştırır⁵³.

İslâm dünyası ile Batı dünyasının dönüşümleri arasında çok önemli bir farklılık bulunduğunu iddia eden Nasr, Batı dünyasında Hıristiyanlığın sosyal hayattan uzaklaştırılmasının, bir takım harici güçler tarafından değil, bizzat kendi iç dinamiklerince gerçekleştirildiğini; bunun aksine, İslâm dünyasında doğrudan veya dolaylı bir takım sömürge hareketlerinin bu eylemde başrolü oynadığını dile getirir. Hatta doğrudan sömürgeci olan unsurlar Müslüman memleketlerden ayrıldıktan sonra, kendi anlayışlarını olduğu gibi takip eden bir zümre bıraktılar. Bu yaklaşımı benimseyenlerin “bağımsızlık” ve “milliyetçilik” düşünceleriyle de bir bağı bulunmamaktaydı. Dolayısıyla İslâm geleneğinin, hem harici bir unsur olarak Batı, hem de bütün gücünü Batı'dan alan “yönetici bir elit” tarafından iki yönlü bir tazyike maruz kaldığı söylenebilir. Kuşkusuz, dinî ve sosyal anlamda herhangi bir imtiyazı veya öznel tavrı kabul etmeyen İslâm'ın, siyasi alandaki böyle bir seçkinciliğe sıcak bakması düşünülemez. Ancak Nasr'ın şu ifadeleri, gelenekselciliğin elitist bir karakter taşıdığı izlenimi uyandırmaktadır: “Bu grup sayıca az olmak mecburiyetindedir. Çünkü bu insanların hareket alanları siyasi toplantı veya miting meydanları değil, küçük halkalarda toplanan kişi-

⁵² Nasr, *The Heart of Islam*, s. 63; Seyyid Hüseyin Nasr, “Nazari İrfan, Doktriner Tasavvuf ve Bugünkü Önemi”, çev. Adnan Aslan, *İslam Araştırmaları Dergisi*, s. 12, 2014, ss. 1-25, s. 23-25.

⁵³ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, s. 15-16.

lerin kalpleri ve zihinleridir.”⁵⁴ Nasr’ın bu gruptan kastının entelektüel veya manevi bir elit grup olduğu itirazı yapılabilir. Ancak, dünyada sosyal veya siyasi bir paradigma inşa etmeyi hedefleyen ve bu uğraşlarının neticelerini pratik hayata yansıtmayı tasarlayan hiçbir hareketin, elitist bir karaktere bürünmüş bir anlayışı doğru görmesi makul değildir. Hele hele bu, siyasi planda asla söz konusu olamaz. Zira siyasetin pratiği, geniş kitlelerin desteği olmaksızın hayatiyet kazanamaz. Dolayısıyla, pratik iddiası olan her hareketin, en azından sürecin belirli bir aşamasında kitle desteğini alma mecburiyeti vardır. Hadiseye pragmatik açıdan değil de, ahlâkî açıdan bakanların da bunun taraftarı olması gerekir. İslâmîlik iddiasını taşıyan ve Hz. Muhammed’in uygulamalarını takip ettiğini iddia eden bir düşünürün sosyal ve siyasi meselelerde, O’nun herhangi bir konuyu halka mal etme adına gösterdiği tavırları gözden kaçırmış olduğu izlenimi uyandırması, önemli bir sorundur.

Nasr, İslâmî olmak adına ortaya çıkan kimi fikrî akımların, öze dönüş prensibini gerçekleştirmek için, modern Batı dünyasında çıkmış ve içerikleri onun tarafından doldurulmuş olan devrim, cumhuriyet, ideoloji ve sınıf çatışması gibi kimi kavramları kullanarak yol almaya çalışmalarının yanlış olduğunu iddia eder ve bu kavramların kullanılmasında, Kur’an ve hadislerin bunları kullanıp kullanmadığına bakılmamasını eleştirir. Özellikle, İslâm’ın bir ideoloji olarak görülmesi, bizatihi İslâm’ın özünden hareketle ulaşılan bir sonuç olmayıp, dinî bir ideoloji ile yönetilen bir toplum inşasını hedefler. Hâlbuki geleneksel İslâm, bir takım amaçlara ulaşma adına, gayr-ı İslâmî olan kimi araçların kullanımının meşru görülmesine sıcak bakmaz⁵⁵. Kuşkusuz her medeniyetin kendine has bazı yöntemleri ve özellikle bir kavramsal birikimi söz konusudur ve bunun muhafazası büyük bir önem arz eder. Ancak, günden güne değişen ve gelişen bir hayatın yaşandığı ve enformatik etkileşimin geçmişle mukayese edilemez düzeyde arttığı bir dünyada, farklı kültürlerin ürettiği kavram ve yöntemlerin kullanılmasından kaçınılması neredeyse imkânsız hale gelmektedir. Ayrıca, özellikle yeni karşılaşılan bir meselede tutarlı ve benimsenebilir bir kavramsal şema hazırlamak, sanılandan çok daha büyük bir zaman alacaktır. İkinci olarak, Müslüman coğrafyada ve hatta bütün dünyada kabul görebilecek bir kavramsal şemanın inşası, her şeyden önce hâkim bir medeniyet düzeyine ulaşmakla ancak mümkün olabilir. Nasr’ın

⁵⁴ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, s. 93.

⁵⁵ Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, s. 25-26.

bu düşüncesiyle ilgili muhtemel bir tehlike de, bizzat kendi eleştirdiği fundamentalist bazı yaklaşımlarda olduğu gibi modern dünya tarafından üretilen her türlü ürünün kötü olarak kabul edilmesidir. Hâlbuki geçmişte olduğu gibi, günümüzde de Müslümanların karşılaştıkları yeniliklerden istifade etmeleri, bunları kendi bünyelerine uygulamaları ve uyarlamaları, rahatsız olunacak bir durum olarak görülmemelidir. Günümüzde karşılaşılmaması muhtemel olan her türlü probleme, Nasr'ın dile getirdiği geleneksel İslâmî yöntemlerle çözüm bulunması mümkün olmayabilir. Yahut son derece genel bir yaklaşımla ele alınabilecek olan “kıyas” kapsamında bir takım örneklemelerden istifade edilmesinin, engelleyici veya sınırları kesin bir şekilde belirleyici bir kısıtlaması söz konusu değildir. Buna rağmen, İslâm tarihi boyunca ortaya çıkmış kimi akımların bid'at kavramını kullanmak suretiyle, düşünülen veya hayata geçirilen pek çok uygulamayı ciddi bir tenkide tabi tuttıkları görülmektedir. Nasr'ın özellikle bid'at konusunda, en azından teorik düzeyde, daha geniş bir bakışa sahip olduğu söylenebilir⁵⁶.

3. Mutlak ve İzâfi Boyutlar Ekseninde İnsanın Halifeliği

db | 65

Nasr, din-siyaset ilişkisi bağlamında İslâm düşüncesinin ana hatlarını üç maddede ifade etmektedir: 1- Allah'ın bütün boyutları kendisi tarafından belirlenmiş bir siyasi yapılanmayı emretmemiş olması; 2- Hz. Peygamber'in sadece İlâhî emirleri nakleden bir kişi olmayıp, toplumu idare eden bir siyasi lider olması; 3- Siyasi gücün, Hıristiyanlıktakinin aksine, dinden ayrılmamış olması⁵⁷.

Kuşkusuz siyasal bir sistemin inşasında, kişinin ait olduğu geleneksel yapının insan tasavvuru en önemli rolü oynamaktadır. Nasr'a göre, aslında geleneksel olan her yapının, “Kaynak” ve “Merkez” ile irtibatı açısından, insanın gerçek durumunu görme konusunda herhangi bir eksiği yoktur. Ancak, geleneksel yapı *Merkez*'den uzaklaşmaya başladığı andan itibaren insanın dünyevi konumu konusunda ciddi bir yanılma içerisine düşmekte ve uhrevî konumun değerlendirilmesini göz ardı etmektedir⁵⁸. Bu noktada Allah-insan ilişkisi konusunda “mutlak” ve “izafi” kavramları ön plana çıkarılmakta ve *Mutlak* olanın sadece Allah olduğu vurgulanmakta; buna nispetle insanın kendisine irade hürriyeti tanınmış; fakat “nisbî” bir

⁵⁶ Bkz. Nasr, *The Heart of Islam*, s. 85-86.

⁵⁷ Nasr, *A Young Muslim's Guide to the Modern World*, s. 59 vd.

⁵⁸ Nasr, *Knowledge and The Sacred*, s. 145.

varlık olduğu belirtilmektedir⁵⁹. Nasr'ın *homo İslâmicus* diye isimlendirdiği bu insan tipi, “konuşan ve düşünen bir hayvan” olarak isimlendirilmek yerine, “Allah'ın kulu ve yeryüzündeki halifesi” olarak tarif edilmektedir. O, Allah tarafından yaratılan bir ruha ve akla sahiptir. Bünyesinde bitkisel ve hayvansal bir takım nitelikler barındırır da, kendisinden daha alt mertebelerde bulunan diğer varlıklardan ayrı tutularak “eşref-i mahlûkat” olarak görülmektedir. Dolayısıyla diğer varlıklardan öncelikli olarak, yeryüzünde Allah adına hareket etme salahiyetine sahiptir⁶⁰. Hatta insanın Allah adına hareket etme özgürlüğü, sadece insanlık düzeyinde değil, adeta velinin, velayeti altındaki kişilerin adına hareket etmesi gibi, diğer varlıkları da içine alan bir sözcülük hüviyetine sahiptir⁶¹.

Aşkınlığı ve Mutlaklığı tartışmaya açık olmayan bir Tanrı inancı, *Üstün Varlık* inancına sahip olan her bireyin, dinin ve kültürün reddedemeyeceği bir inançtır. Ancak bunu son derece *soyut* bir şekilde ifade etmek herkesin kabul edebileceği bir ifade olsa da; *somut* bir hayat yaşayan insanlığın, yine bir o kadar *somut* uygulamaları, ifâ etmesi zorunlu olan hayatına ne şekilde yansıtacağı en temel tartışma konularındandır. Zira insanlar herhangi bir siyasi, hukuki yahut sosyal mevzuda, *Mutlak* olan ile *izafî* olanın derecelerini ne şekilde belirleyeceklerdir? Nasr'ın bu soruya “geçmişte geleneksel olan yapılar nasıl yapmışsa, günümüz insanı da öyle yaparak bunu gerçekleştirebilir” şeklinde bir cevap vereceği açıktır. Ancak kendisine vurgu yapılan geleneksel yapıların ilk aşamasında, doğrudan *Mutlak* olanla iletişim sağlayan bireylerin olması, günümüzde ise bu imkânın bulunmaması büyük bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. İslâm geleneği açısından bakılsa bile, Hz. Peygamber'in vefatının ardından pek çok farklı anlayışın ortaya çıkması, birbirine taban tabana zıt birtakım yaklaşımların zuhur etmesi, homojen bir geleneği, en azından siyasi anlamda imkânsız hale getirmektedir. Bu aşamada ikinci bir cevap olarak “*Mutlak* olanla herhangi bir iletişimin sadece peygamberlik görevini haiz olan bireyler vasıtasıyla kurulması zorunlu değildir. İslâm geleneğinde, peygamberden sonra, vahiy yoluyla olmasa da, bu iletişimi farklı şekillerde gerçek-

⁵⁹ Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, s. 2; Seyyid Hüseyin Nasr, “İnsanın Evren İçindeki Yeri ve Zahiri Değişim İçindeki Süreklilik”, çev. Sadık Kılıç, *Ekev Akademi Dergisi*, c. 1, s. 1, 1997, ss.31-39, s. 33.

⁶⁰ Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present*, s.265; Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, New York, Oxford University Press, 1996, s. 179.

⁶¹ Nasr, *Religion and the Order of Nature*, s. 280.

leştirebilecek bireyler bulunmaktadır” şeklinde bir değerlendirme yapılabilir. Ancak bu da, bireylerin ortaya koyacağı ve *Mutlak* olana izafe edeceği yaklaşımın, şüphe ve zandan bigâne kalmasını sağlamayacaktır. Kaldı ki, henüz Modern Batı tarafından etki altına alınmamış olan İslâm geleneğinde bu değerlendirmeyi doğrulayacak ve Müslümanları etrafında toplamayı başarabilecek örneklerle karşılaşıldığını söylemek oldukça güçtür.

Yukarıda ifade edilen düşüncelerden hareketle, demokrasi fikrinin basit bir şekilde tanımlanması⁶² ve adeta moda haline gelen bir tarz içerisinde bütün varlıkları eşit düzlemde görmeye dayanak haline getirilmesi, pek çok probleme neden olacaktır. Bu bağlamda, salt biyolojik eşitlik çerçevesinde ele alınan beşerin, kozmolojik ve biyolojik gerçekliklerin ve varlığın hiyerarşik yapısının göz ardı edilmesi sonucunu doğuracağı savunulabilir. Dolayısıyla, gelenek tarafından insana yüklenen “dünyanın muhafazası” ve “diğer varlıklara merhamet” gibi kimi yükümlülükler de ortadan kalkacaktır⁶³. Doğal olarak, İlahî hukuku benimsemeyi ve takip etmeyi reddeden ve bu hukuk tarafından tayin edilen bir takım ritüelleri yerine getirmekten içtinap eden bir insan, kendisine verilen “Yeryüzünde Allah’ın Halifesi” olma vazifesini bihakkın yerine getiremez⁶⁴. Seküler ve agnostik bir hümanizm, insanın bu ontolojik tabiatıyla tezat arz etmektedir. Böyle bir hümanizmin başarısının yegâne şartı, ancak İlahî unsurun yok farz edilerek, insanın doğasının tahrip edilmesiyle mümkün olabilir. Modern dönemde yaşanan bir takım problemler, bunun en önemli göstergelerinden birisidir. Bu nokta-

⁶² Demokrasinin, zaman zaman Nasr tarafından da indirgemeci bir tarzda ele alındığı ve ona alternatif olarak “İlahî Hukukun Egemenliği” şeklinde tarif ettiği nomokrasinin sunulduğu görülmektedir. Bkz. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, s. 92 vd.; Nasr, *A Young Muslim’s Guide to the Modern World*, s. 195-198/247; Nasr, *Religion and the Order of Nature*, s. 219; Nasr, *The Heart of Islam*, s. 118/148-149; Seyyed Hossein Nasr, *Islam: Religion, History and Civilization*, HarperCollins e-books, 2003, s. 110. İslâm’ın teokratik değil de, nomokratik bir anlayışı benimsediği düşüncesine ilişkin bkz. Ann Elizabeth Mayer, “Islamic Middle East: A Biographical Esay: Part II”, *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, vol. 5, no. 1 (1978), pp. 3-19, s. 3-4; Emanuel Sarkisyanz, “Political Theory, Research, and Methodology”, *The American Political Science Review*, vol. 53, no. 2 (Jun., 1959), pp. 595-601, s. 600. Benzer demokrasi eleştiriler için bkz. Walter James Shepard, “Democracy”, *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 180, Socialism, Fascism, and Democracy (Jul., 1935), pp. 94-101, s. 95-96; G. Scott Davis, “Ethics and Religion”, *Religion Compass* 2/6 (2008), ss. 1081-1101, s. 1096-1098. Hâlbuki demokrasinin bir “şemsiye” kavram olduğu ve pek çok farklı anlayışla uyum içerisinde fiiliyata dökülebileceği unutulmamalıdır. Bkz. Mehmet S. Aydın, a.g.m., s. 41.

⁶³ Nasr, *Religion and the Order of Nature*, s. 218; Nasr, *The Heart of Islam*, s. 142.

⁶⁴ Nasr, *Religion and the Order of Nature*, s. 282.

da, Nietzsche'nin "Tanrı ölmüştür" iddiasını kabul eden çağdaş anlayış, gerçekte "insan ölmüştür" sloganını dile getirmektedir. Mesele hakikat ekseninde değerlendirildiğinde, *İlâhî Merkez*'ini kaybetmiş olan *Promete* tipi insan figürü olup, her şeye rağmen *Halife İnsan* varlığını devam ettirecektir⁶⁵.

İnsana böylesine önemli bir konum veren İslâm düşüncesinde, siyasal hayatın en önemli aktörlerinden birisi olarak kabul edilen devlet başkanının veya imamın belirlenmesi hususu, önemli tartışma konularından birisidir. Ehl-i Sünnet geleneğine mensup olanların, itikada dair yazdıkları eserlerde bu mevzuya yer vermiş olmaları, konunun önemini daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu tartışmalar, imamın tayininin zorunlu olup olmadığı; tayin zorunlu ise, bunun Allah tarafından mı yoksa kullar tarafından mı yapılacağı ve devlet başkanının seçimle gelip gelmeyeceği gibi konular ekseninde yürütülmüştür⁶⁶.

Halife, Peygamber'in vekili olarak kabul edilir ve onun görevi, İlâhî Hukuk'u yaymak, düzeni muhafaza etmek, *İslâm Ülkesi*'nin sınırlarını korumak ve benzeri işlevlerdir. Halifeden İlâhî Hukukun anlaşılması hususunda tasarrufta bulunması ve İlâhî Hukuk noktasında bir otorite olması beklenmez⁶⁷. Ancak Nasr, Abbasî döneminin zayıflamasına kadar geçen sürede halifelik gücünün pratik bir takım amaçlar açısından işlevsel olduğunu; buna mukabil, Selçuklularla birlikte İlâhî Hukuk ve halifelik kurumlarının yanına "üçüncü bir güç olarak" "sultan"ın eklendiğini, bu yapılırken *Gazzâlî* ve *Nizamü'l-Mülk* gibi etkin şahsiyetlerin, özellikle toplumsal düzlemde dinin korunması açısından bunu zorunlu bir durum olarak sunduklarını, yine bu anlayışın sonraki dönemlerde de birçok mütefekkir tarafından sürdürüldüğünü düşünmektedir⁶⁸.

Eski dönemlerden beri Şîî düşüncenin, Sünnî fakihler tarafından dizayn edilen böylesi bir hilafet anlayışına karşı çıktığı görülmektedir. İran devriminden sonra Humeyni tarafından geliştirilen "velayet-i fakih" kurumunun, Şîî düşüncede önemli bir değişim meydana getirdiği söylenebilir. Bu yönüyle, farklı siyasi teorilerde etkin bir role sahip olan 'ulemanın' rolünün önemli olduğu görül-

⁶⁵ Nasr, *Knowledge and The Sacred*, s. 159.

⁶⁶ Örneğin bkz. Fahreddin er-Râzî, *İslam İnancının Ana Konuları*, çev. Nadim Macit, İhtar Yayıncılık, Erzurum, 1996, s. 129 vd.

⁶⁷ Nasr, *Islam: Religion, History and Civilization*, s. 111.

⁶⁸ Nasr, *Islamic Life and Thought*, s. 10; Nasr, *The Heart of Islam*, s. 149.

mekle birlikte, İnan devriminin akabinde Şîî ulemanın, Sünnî ulemeden siyasi ve ekonomik açıdan daha etkin bir rol üstlendiği açıktır⁶⁹.

Hız. Peygamber'den sonra, Sünnî ekol Hulefâ-i Râşidîn'den tevarüs ettiği şekliyle halifelik müessesesini devam ettirmiş; Şîî ekol ise, Hız. Peygamber'in soyundan gelenlerin siyasi otoritesini önclemiştir. "İslâmî öğretilere göre, her iki durumda da, siyasi egemenlik dinden ayrılamaz ve kendi meşruiyetini ondan alır"⁷⁰. Nasr'ın, Şia'nın anlayışı konusunda duygusal bir değerlendirme yapmış olma ihtimalinden ve bu konuyu burada ele almak daha derinlikli bir tartışmayı gerektirdiğinden dolayı meselenin bu boyutunu bazı itirazlarla birlikte hatırdan tutmak gerekir.

Nasr'ın Hulefâ-i Râşidîn'den sonra gelen Emevî ve Abbasî uygulamalarında, dinî karakterin korunmaya devam ettiğini söylemesi ise, gerçekten dikkat çekicidir. Zira bu dönemlerde önemli birtakım yararlılıklar gösterilmiş olmakla birlikte, topyekûn İslâmî öğretinin ruhunu yansıttıkları gibi bir değerlendirme yapmak⁷¹, açıkçası çok gerçekçi görünmemektedir. Kaldı ki, Nasr gibi, meselelerin arka planlarını ve bâtinî boyutunu daima vurgulayan bir düşünürün, sadece şeklen İslâmî görünen bir yapıyı, İslâmî olarak telakki etmesi yadırganacak bir tavır olarak değerlendirilebilir. Bir yandan bunu ifade edip, diğer yandan laikliğin yanına cumhuriyeti de ekleyerek, modern dönemin siyasal hayata yaptığı katkıyı tamamen küçümsemek de gerçekçi durmamaktadır. Zaten Nasr'ın, Kur'an ve Hadis'te zikredilen ve bir yönüyle siyasal vizyonu belirlediği ifade edilen "adalet, merhamet ve şûra" gibi ilkelerden söz ederken, "emanetin ehil olanlara verilmesi" gibi temel bir ilkeyi bu meyanda zikretmemiş olması dikkat çekici bir durumdur.

Bu konuya ilişkin son olarak şunu belirtmekte yarar bulunmaktadır: "Günümüz İslâm dünyasında, halifelik konusunda ciddi bir karmaşa ve çalkantı söz konusudur. Bazıları Batı'nın cumhuriyetçi modellerini kabul etmekte; bazıları sultanlık ve monarşinin eski şekillerini sürdürmekte; bazıları da, halifeliğin yeniden canlandırılmasını istemektedirler. İslâm medeniyeti, kendine ait otantik siyasi modellerini yeniden geliştirmeden önce, bu biraz zaman alacaktır; günümüzde, sürekli olarak harici baskılara maruz kalınması

⁶⁹ *Islam: Religion, History and Civilization*, a.y.

⁷⁰ Nasr, *A Young Muslim's Guide to the Modern World*, s. 60.

⁷¹ Nasr, a.y.

ve İslâm toplumunun dâhili dinamikleri üzerinde temellendirilmiş kurumlar inşa edilememesinden dolayı, bu görevin yerine getirilmesi, çok daha zor bir hale gelmiştir.”⁷²

4. Ödevlerin Öncelenmesi, Haklar ve Özgürlükler

Rönesans’la birlikte modern dünyada en çok vurgulanan düşüncelerden birisi de, özgürlüktür. Bu kapsamda tasavvur edilen özgürlük, bireysel özgürlüğe dayanmaktadır⁷³ ve Nasr’a göre bireyin salt kendi doğasına hapsolmayı içeren bir muhtevaya sahiptir. Buna mukabil, İslâm’ın öngördüğü özgürlükte, her şeyin odağına yerleştirilen temel yaklaşım, gerçek ve tek özgür olanın Allah olduğudur. Dolayısıyla, kötülük yapmayı da içine alan bireysel özgürlük fikri yerine, insanı bütün güzelliklerin kaynağında olan Allah’a yaklaştırma hedefini taşıyan bir özgürlük anlayışıdır. Bu noktada, bireyin bir kısım kurallar ve yasaklarla sınırlandırılması, görünüşte özgürlüğün kısıtlanması olarak algılansa da, gerçekte onu kötülüklerden alıkoyarak Hakikat’e yaklaştırması bakımından bir engel olarak telakki edilmemelidir⁷⁴.

70 | db

Nasr, modern Batı ile İslâm dünyası arasında, özgürlük kavramına atfedilen anlam açısından önemli bir farklılığın olduğunu savunur. Buna göre, Batı, özgürlüğü “dinden özgürlük” olarak telakki ederken; İslâm dünyasının ağırlıklı düşüncesi, insanın daha alt düzeydeki bir takım dünyevi sınırlandırmalardan özgürleşmesi yönündedir. Bu ontolojik farklılık, özgürlükle ilgili ardı sıra gelecek bütün değerlendirmelerin farklılaşmasına neden olmaktadır. Bu aşamada, Batı dünyasının yapması gereken, kendi dünya görüşleri ekseninde gelişen özgürlük anlayışının yegâne doğru olduğunu kabul etmek ve İslâm dünyasında harici etkenlerin müdahalesini öngören bir anlayışı desteklemek olmamalıdır. Yani, sürecin bir anlamda doğal seyrine bırakılması, tek çıkar yoldur. Bu bağlamda İslâm dünyasındaki hareketleri genel olarak üç kısma ayıran Nasr, kimi Müslümanların Batı tarzı liberalizmi, kimilerinin Sovyet tarzı Marksizm’i, kimilerinin de İslâm’ın siyasallaşmış formlarını benim-

⁷² Nasr, *The Heart of Islam*, s. 151.

⁷³ Böylesi bir özgürlük telakkisinin ortaya çıkardığı ontolojik anlamlandırma krizinin güzel bir örneği için bkz. Alain Badiou, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, Metis Yayınları, İstanbul, 2013, s. 21 vd.

⁷⁴ Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, s. 21.

sediklerini; ancak bunların üçünün de, bu yönelimlerinde, harici etkenlerin baskısından yeterince uzak kalamadıklarını iddia eder⁷⁵.

İnsanların özgürlüğü, İlâhî İrâde'nin sınırları kapsamında geçerlidir. Nasr, şeriata göre insan haklarının, yükümlülüklerin ardından geldiğini, hakların ödevlerin önüne geçemeyeceğini savunur. Bu bağlamda insanların Tanrı'ya, doğaya ve diğer insanlara karşı bazı yükümlülükleri vardır. Ancak bu yükümlülükleri yerine getirmek suretiyle, belirli hakları ve özgürlükleri kazanabiliriz. Dolayısıyla, yükümlülüklerini yerine getirmeyenlerin hak ve özgürlük iddiasında bulunmaları söz konusu değildir. "Kendi teomorfik tabiatlarını tanımayı reddeden ve bu şekilde davranan insanlar sadece "tesadüfî" (accidentally) insanlardır ve merkezîliği ve İlâhî temsiliyeti işaret eden tanıma göre, insanî durumu gasp etmiş bireylerdir."⁷⁶

Haklar ve özgürlükler bağlamında, İslâm'ın öngördüğü bu yapının aksine, modern anlayışın prototipi, yukarıda da değinildiği gibi Prometeyen insandır. Bu tipteki insan, asli vatan olarak dünyayı kabul etmekte ve Tanrı'yı ve dolayısıyla kendi iç gerçekliğini unutmaya eğilim göstermektedir. Aslında bu, Promete tipi insanın meydana getirdiği sun'i bir dünyadan başka bir şey değildir. Kendisinin yarattığını vehmettiği bir dünyada, herhangi bir sınıra bağlı kalmaksızın hareket edebileceği yanılgısı, dünyanın sanki bir "pazar yeriymiş" (marketplace) gibi algılanmasına neden olmaktadır. Hâlbuki bu, insanın özgürleşmesi bir yana, "daha aşağı bir doğanın köleliğinin" kabul edilmesidir. İnsanın kendi kendisini var ettiği düşüncesi, bir yandan onu gururlandırırken; öte yandan, pasif bir şekilde aşağı yönde ilerleyişinin zeminini oluşturmaktadır. Bir şekilde bu durumun farkına varıldığında, ciddi bir iç gerilim yaşanmakta ve özde var olan "Kutsal'a ve Ebedi olana" duyulan arzu, bir takım arayışlarla cevaplandırılmaya çalışılmaktadır⁷⁷.

Nasr, İslâm'ın, insan hakları kavramının hemen yanı başında ve ondan ayrılmaz olan ödev kavramının ehemmiyetine vurgu yapmaktadır⁷⁸. Bu suretle, kaosa neden olacak sınırsız hak kavramının, bir takım metafizik ve ontolojik bariyerlerle sınırlandırıldığı söyle-

⁷⁵ Nasr, *The Heart of Islam*, s. 295-296.

⁷⁶ Nasr, *Islamic Life and Thought*, s. 17-18.

⁷⁷ Nasr, *Knowledge and The Sacred*, s. 145; bkz. Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present*, s. 266.

⁷⁸ Nasr, *The Heart of Islam*, s. 278.

nebilir. Hatta bu özgürlük, bireyin kendi bedeni üzerinde bile sınırsız tasarrufta bulunma özgürlüğü bulunduğu” iddiasını da tartışma konusu yapmaktadır⁷⁹. Zaten, ne kadar seküler olursa olsun, dünyanın hemen hemen gelişmiş bütün sistemlerinde böylesine bir sınırsızlığın sürdürülebilir ve makul olmadığının kabul edildiğini bir takım uygulamalardan görebiliriz⁸⁰.

Nasr’a göre, modernizmin etkisinde kalmış olan pek çok Müslüman ülkede, yukarıda ifade edildiği şekliyle bir özgürlük ve insan hakları arayışına girilmiş ve bunun siyasi yansıması “daha fazla demokrasi ve insanların siyasi etkinliklere daha fazla katılımı” arayışlarıyla somut hale getirilmeye çalışılmıştır. Batı da, kendi ekonomik ve siyasi çıkarları çerçevesinde, bu arayışları destekler görmektedir. Özgürlükler ve sorumluluklar konusunda, modern yaklaşımı benimseyenlerle birlikte; Batı’nın bu tavrı karşısında, meselenin bir istismar aracı haline getirildiğini düşünen ve ödevlerin haklara önceliğini benimseyenlerin bulunduğu da görülmektedir. Konuya ilişkin tartışmaların canlılığını sürdüreceğini düşünen Nasr, insan haklarına yönelik olarak yapılan aşırı vurgunun, insanlığı sonlandırma tehlikesi karşısında, böylesi bir endişe taşıyan Müslüman ve Batılı düşünürlerin küresel bir işbirliği içerisinde hareket

⁷⁹ Nasr, *The Heart of Islam*, s. 279. Bu konuda genellikle liberal ülkeler örnek verilmekte ve kimi zaman sınırsız özgürlük kavramının yüceltilmesi gibi bir söylemle karşı karşıya kalmaktadır. Batı dünyasında, kimi hususlarda bazı özgürlüklerin ön plana çıkarılması; buna mukabil, bireysel özgürlüklere getirilen bazı sınırlandırmaların görmezden gelinmesi, yahut istisna olarak kabul edilmesi pek de makul görünmemektedir. Konu hakkında bkz. Silvio Ferrari, “İslam ve Din Devlet İlişkilerinde Batı Avrupa Modeli”, çev. Mehmet Salih Kumaş, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 13, s. 1, 2004, ss. 303-319, s. 306-310; Davis, *a.g.m.*, s. 1093-1094.

⁸⁰ Batı düşüncesinde son derece etkin olan liberal ve kapitalist politikalara yönelik bir takım eleştirilerin (Rusya ve Çin’deki başarısız olan uygulamalar hariç tutulmak kaydıyla) son elli yıldır önemli bir mevzi kazandığı, ancak henüz köklü bir değişime neden olacak düzeye gelmedikleri görülmektedir. Bkz. Raymond Geuss, “Liberalism and Its Discontents”, *Political Theory*, vol. 30, no. 3 (Jun., 2002), pp. 320-338. Ancak özellikle 2008 yılında ABD’de başlayan ve dünyanın tamamını etkileyen ekonomik krizden sonra, devletin ekonomiye müdahalesinin artmasını zorunlu kılan bir eğilimin öne çıktığı görülmektedir. Bkz. Gülten Demir, “Post Neoliberalizm? Kriz ve Sonrası Üzerine”, *Marmara Sosyal Araştırmalar Dergisi*, s. 1, 2011, ss. 1-20; Benjamin Arditi, “Arguments about the Left Turns in Latin America: A Post-Liberal Politics?”, *Latin American Research Review*, vol. 43, no. 3 (2008), pp. 59-81. Günümüzde dünya genelinde yaşanan krizin sadece ekonomik olmadığını, belki de ondan daha ileri düzeyde sosyo-kültürel bir kriz yaşandığını unutmamak gerekir. Dolayısıyla, ekonomi eksenli başlayan ve liberal ve neoliberal yaklaşımları gözden geçirmeyi öneren bu gelişmelerin, benzer bir eleştiriyi çok daha güçlü bir düzeyde sosyal, siyasi ve kültürel düzeye taşıma ihtimali göz ardı edilmemelidir.

etmelerinin zorunlu olduğunu savunur⁸¹. Ancak, “eğer biz, son derece karmaşık bir düzene sahip ruhsuz partiküller isek, ‘insan hakları’na ilişkin iddiaların temeli neye dayanır?”⁸² sorusuyla, materyalizmin insan algısına yönelik son derece önemli bir eleştiri yönelten ve bu anlayışın bir şekilde kendisini derinden etkilediği, hayata ve insana dair son derece farklı metafizik ve ontolojik farklılıklar bulunan Müslüman ve Batılı düşünürlerin ittifakının nasıl gerçekleşebileceği meselesi, önemli bir sorundur. Bu sorunun çözülmesindeki zorluklar, aslında Nasr tarafından da bilinmektedir⁸³.

Günümüzde din-siyaset ilişkisi bağlamında üzerinde en çok durulan konulardan bir tanesi, toplumun farklı katmanlarının gerek sosyal gerek siyasal hayata katılımlarına yönelik problemler ve dinî çevrelerin bu durumu algılama şeklidir. Bu bağlamda, toplumun yarısını oluşturan kadınların konumlarının ne olacağına dair değerlendirmelerin üzerinde durmak ayrıca önem arz etmektedir. Genel olarak İslâm’a yöneltilen ve gerek Batı’da gerek Müslüman toplumlarda sıklıkla karşılaşılan eleştirel değerlendirmelerin, bir şekilde incelenmesi zorunludur⁸⁴. Bu eleştirilerin cevaplanması konusunda Nasr’ın meselenin temeline inerek, sorunu ele almaya başladığı görülmektedir. O, Kur’an’ın vurguladığı bir aile modelinde, kadın ve erkeğin, tıpkı *yin-yang* sembolündeki gibi, birbirinin tamamlayıcısı olduğunu dile getirir. Aralarındaki biyolojik ve psikolojik farklılıklar, aslında bunu zorunlu kılmaktadır. Bu ideal yaklaşıma rağmen, dünyanın hemen her yerinde, gerçekte yaşanan bir takım sorunları görmezden gelmek, kuşkusuz doğru değildir. Bu konuda, İslâm dünyasını değişik ve sert şekillerde eleştiren ve feminizm üzerinde temellendirilmiş olan Batılı yaklaşım adeta “geçici olanın mutlaklaştırılması” uğrunda gayret göstermektedir. Her dönemin kendine

⁸¹ Bkz. Nasr, *Islamic Life and Thought*, s. 16.

⁸² Nasr, *The Heart of Islam*, s. 275.

⁸³ Nasr, Müslüman-Hıristiyan diyalogundaki derin farklılıkları bir çalışmada kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, “İslam-Hıristiyan Diyalogundaki Teolojik Birkaç Meseleye Dair Yorumlar”, çev. Atilla Arkan-Fuat Aydın, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2001, ss. 77-88, s. 77 vd. Hıristiyanlarla bile uzlaşmanın zorluğu ortada iken; sekülerizmi, hatta onun radikal tezahürünü benimseyenlerin ağırlıkta olduğu bir yapıyla uzlaşmanın nasıl mümkün olacağı, başlı başına bir problemdir.

⁸⁴ Bkz. Adila Abusharef, “Women in Islamic Communities: The Quest for Gender Justice Research”, *Human Rights Quarterly*, vol. 28, no. 3 (Aug., 2006), pp. 714-728, s. 715-716. Kadının, dünyadaki büyük dinî gelenekler içerisinde genel bir statü sorunu yaşadığı ve bu durumun İslâm’a has olmadığını belirtmek gerekir. Bkz. Mansoor Moaddel, “Religion and Women: Islamic Modernism versus Fundamentalism”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 37, no. 1 (Mar., 1998), pp. 108-130, s. 109.

mahsus olan modası, bir başka dönem için geçerli bir anlam ifade etmez. Dolayısıyla, bugün İslâm'a yöneltilen eleştiriler, bir anlamda "yeni bir Haçlı Seferi"nin bir parçasıdır⁸⁵. "Bazıları bana İslâm'da kadın ile erkeğin eşit olup olmadığını sorarlar. Benim cevabım, daima şu şekildedir; Tanrı'nın önünde, nihai eskatolojik gerçekler açısından ve Hukuk karşısında, evet; fakat bu dünyada, her zaman için değil... "Mars'ın fertleri" ve "Venüs'ün fertleri" arasındaki farklılıklarda olduğu gibi, bazı Amerikalı yazarlar tarafından son zamanlarda işaret edilen bir hakikat olarak, ne kadınlar erkeklerle eşit, ne de erkekler kadınlarla eşittir."⁸⁶ Erkeklerin ve kadınların Tanrı karşısında eşitliğini öngören İslâmî bir bakışa vurgu yapan Nasr, kadınların eğitim ve siyasetteki konumlarının meşruiyetini öngören bir modeli betimlemektedir⁸⁷. Ancak, bu konuda tıpkı diğer İslâmî yaklaşımlarda olduğu gibi, ideal ile gerçek olan arasındaki derin uçuruma fazla değinilmez. Hâlbuki Nasr'ın zaman zaman ciddi eleştiriler yönelttiği kimi yaklaşımların, konuya ilişkin olarak dayanak olarak kullandıkları dinî referanslar üzerine eğilmesi gerektiğinin ifade edilmesi zorunludur⁸⁸.

74 | db

İslâm'a dayalı olarak siyasal bir sistem kurma iddiası taşıyan yaklaşımların insan hakları noktasında karşılaştıkları ve özellikle çağdaş toplumlarda tedirginliğe neden olan konulardan bir diğeri de, onun köleliğe bakışı olup; her ne kadar, pratik anlamda bu sorun günümüzde pek fazla ön plana çıkmasa da, bu büyük bir sorunun ileride meydana gelmeyeceği anlamına gelmez; yahut, zaman zaman karşılaşılan lokal uygulamaların bir şekilde cevaplandırılmayarak, sorunun görmezden gelinmesi doğru bir yaklaşım olarak görülemez. Nasr, köleliğin, İslâm tarafından kurulmuş bir sistem olmayıp, İslâm'ın karşı karşıya kaldığı bir yapı olduğunu ve bizzat Hz. Peygamber'in uygulamalarının, köleliğin kaldırılmasına yönelik işlediğini savunmaktadır. Yine, İslâm tarihinde uygulanan kölelik sisteminde, ırka dayalı bir yapının temel olarak alınmadığı görülmektedir. Hatta zaman içerisinde, kimi kölelerin veya onların soyundan gelenlerin, toplumsal yapının en üst katmanlarına kadar çıkabildiği söylenebilir. Günümüzde Müslümanlara yönelik, bu konuda yapılan eleştirilerin pek de haklı olmadığı açıktır. Birtakım Müslüman topluluklarda hâlâ geçerli olan kimi uygulamaların, özü

⁸⁵ Nasr, *The Heart of Islam*, s. 189.

⁸⁶ Nasr, *The Heart of Islam*, s. 191.

⁸⁷ Nasr, *The Heart of Islam*, s. 187-190.

⁸⁸ Bkz. Abusharaf, *a.g.m.*, s. 727; Moaddel, *a.g.m.*, s. 126.

itibariyle, aralarında Batılı ülkelerinde olduğu, dünyanın gelişmiş bazı bölgelerinde işçi sınıflarına yapılan uygulamalardan çok daha yumuşak bir davranış biçimini içerdiği savunulabilir. Tarihsel süreç içerisinde, kölelerin toplum tarafından dışlanmaktan ziyade, topluma entegre edilmesine yönelik tutumlar, ciddiyetle ele alınması gereken örneklerdendir⁸⁹.

Günümüzde, genel anlamda dinlere, özelden de İslâm'a yönelik, seküler çevreler tarafından yapılan en önemli eleştirilerden bir diğeri, dinlerin savaşın kaynağı oldukları iddiasıdır. Nasr, tarihte meydana gelmiş olan savaşlardan örnekler vererek, seküler anlayışın egemen olduğu dönemde meydana gelen savaşlar ve bunların oluşturduğu yıkımlarla, modernizm öncesi dönemde dinlerin neden olduğu iddia edilen savaşlar arasında bir mukayesenin yapılmasının zaruretini ifade eder. Ayrıca, savaş hukukuna yönelik olarak İslâm'ın koyduğu ilkelerin, sanki İslâm tarafından ilk defa ortaya çıkarıldığı gibi bir algının oluşmasının yanlış olduğunu savunur ve "En azından sınırlı bir anlamda savaş, eşyanın tabiatında mevcuttur ve İslâm onu sanki hiç yokmuş gibi bir kenara bırakmaktansa, varlığını kabul ederek ve ona dinî bir meşruiyet kazandırarak, sınırlandırmıştır."⁹⁰ der. Dolayısıyla, siyasal hayatın isteyerek veya istemeyerek müdahil olduğu, savaş vb. konular hakkında Nasr, bu uygulamaların birer "zulüm" olarak görülmesinin doğru olmadığını ve bir nevi toplumsal düzenin korunmasının ve dıştan gelen tehditlere yönelik olarak savunmanın doğal bir tezahürü olduğunu ifade eder⁹¹.

Bu açıdan, İslâmî bir siyaset anlayışında toplumsal yapının muhafazası bağlamında, normal şartlarda uygulanması doğru görülmeyen bazı tavırların, meşruiyet kazandığı sonucuna ulaşılabilir. Bununla birlikte, Nasr, "cihad" kavramının hem Batı hem de İslâm dünyasındaki fundamentalist akımlarda son derece ciddi bir anlam kayması yaşadığını ve "manevi ve içsel" boyutunu kaybederek, salt "kutsal savaş" kavramıyla açıklanmaya çalışıldığını, bunun ise bir indirgeme olduğunu belirtir. Hâlbuki cihad, hayatın bütün unsurlarıyla ilintili olan ve bireyin bizzat kendisinden başlayarak bütün dünyada adaleti tesis etmenin bir aracı olarak düşünülmelidir. Bu düşüncesini desteklemek üzere, Hz. Peygamber döneminde yapılan

⁸⁹ Nasr, *The Heart of Islam*, s. 181-182.

⁹⁰ Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, s. 19.

⁹¹ Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, s. 61.

ve “kutsal savaş” nitelendirmesine uygun olan cihadın, “işgal ve sızmalara karşı” bir savunma olarak gerçekleştiğini, hatta on dokuzuncu yüzyıldaki sömürge hareketlerine karşı bu haliyle anlaşılabilir bir tavır takınıldığını ifade eder⁹². Bu açıdan Hz. Peygamber’in konumunu çok iyi tahlil etmek gerekir. O, rûhânî olarak kendi nefsiyle cihad ederken, dünyevi anlamda da yeryüzünde adaletsizliklerin kaynağı olan beşerî unsurlarla cihad etmektedir⁹³.

Kuşkusuz Nasr bu düşüncesinde yalnız değildir⁹⁴ ve Nasr’ın, İslâm’ın Batılılar tarafından adeta bir “savaş dini” olarak nitelendirilmesine yönelik yaptığı itiraz, elbette makul ve önemlidir. Ancak, bunu yaparken İslâm’ı diğer dinî veya seküler yapılarla mukayese ederek, onlardaki şiddet içeren unsurlarla ve insanın yapısından kaynaklanan eğilimlerle kendi pozisyonunu destekleme fikri⁹⁵ pek de makul görünmemektedir. Zira her şeyden önce, diğerlerini hükümü kalkmış yapılar olarak nitelendiren bir yaklaşımın, böylesi bir mukayeseyi doğru kabul edip etmediğinin sorgulanması gerekmektedir. Aksi takdirde, yanlış olduğu telakki edilen hususları düzeltme ilkesi çok da fazla bir anlam ifade etmeyecektir. Eğer gelenek sadece Hz. Peygamber dönemiyle sınırlı tutulacak olursa, Nasr’ın bir dereceye kadar haklı olduğu söylenebilir. Ancak, Hz. Peygamberden sonra Hulefâ-i Raşidîn dönemi de dâhil olmak üzere, Müslümanların “İlâhî Kelimetullah” adına “fetih” faaliyetlerine giriştikleri gerçeğini bir tarafa bırakmak, pek de olası görünmemektedir. Yani, İslâm geleneğinin, neredeyse başlangıcından itibaren, mensuplarını bu şekilde yönlendirdiği açıktır. En azından yorum düzeyinde, Müslümanların bu anlamda motive edilmelerine yönelik, gerek Kur’an’da gerek hadislerde pek çok ifade mevcuttur. Dolayısıyla, fundamentalist ve radikal bazı akımların yanlış ve İslâm’ın ruhuna aykırı olan uygulamalarından hareketle, cihadın “kutsal savaş” ifade eden boyutunu son derece sınırlı bir alana hapsetmek, tutarlı bir anlayış olarak kabul edilemez gibi görünmektedir. Kaldı ki, “Müslüman olmayanların dinlerini pratiğe dökme hakları, İslâm Hukuku tarafından garanti altına alınmıştır. Yeter ki o, Hıristiyanlık ve diğer dinî gelenekler gibi İslâm’ın da karşı çıktığı, *sözde bir din veya kültür olmasın.*” diyen ve otantik bir din meydana getiren şey ile bir kültür

⁹² Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, s. 29-33.

⁹³ Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, s. 64-65; Nasr, *The Heart of Islam*, s. 256 vd.

⁹⁴ Bkz. Caner Taslaman, “Terörün ve Cihadın Retoriği: Felsefi ve Teolojik Bir Değerlendirme”, *Terörün ve Cihadın Retoriği*, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2007, ss. 9-59, s. 21 vd.

⁹⁵ Nasr, *The Heart of Islam*, s. 215 vd.

meydana getiren şeyin İslâm geleneğinde ve modern Avrupa’da ve Amerika’da aynı⁹⁶ olmadığını savunan Nasr’ın, inanç özgürlüğünün sınırlandırılmasına yönelik bir yaklaşımı benimsediği gibi bir izlenim edinilebilir ve bu düşüncelerden hareketle onun fikirleri kendisinin de eleştirdiği kimi radikal eğilimlerle özdeş olarak görülebilir. İnanç özgürlüğüne dair, geleneksel anlayışın yeniden gözden geçirilmesi ve ilkesel düzlemde daha tutarlı bir noktadan ele alınmasında yarar olduğu söylenebilir⁹⁷.

Sonuç

Din-siyaset ilişkisine yönelik olarak, tarih boyunca her dönemin kendi karakterini yansıtan bir takım değerlendirmeler yaptığı ve belirli modeller önerdiği ve uyguladığı açıktır. Bu modeller, kişisel yaklaşımlardan kültürel birikimlere; siyasal menfaatlerden, inançlara kadar geniş bir yelpazenin etkisi göz ardı edilerek sağlıklı bir biçimde anlaşılabilir.

Bu çerçevede Seyyid Hüseyin Nasr’ın, meselenin en temel yapı taşlarını da dikkate alarak, kapsamlı değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Onun, özellikle günümüz dünyasında hâkim paradigmanın belirlenmesinde en etkin unsur olan Batı medeniyetine yönelik eleştirel bakışı, büyük bir önem arz etmektedir. Modern dönemde ulaşılan neticelere dair, zaman zaman Batı dünyasının kendi içinden de yükselen ama görece zayıf kalan bazı önemli eleştirilerin, Nasr tarafından belirgin bir şekilde ve cesaretle dile getirilmiş olması dikkate değer bir durumdur. Bu eleştiriler arasında,

⁹⁶ Nasr, *The Heart of Islam*, s. 282-283. Nasr, “izafi mutlak” kavramının içine dâhil olan dinleri muhatap alırken; bu çerçevenin dışında kalan inançlı veya inançsız kesimleri dikkate almıyor gibi görünmektedir. Ancak Müslümanlara göre Hıristiyanlık “izafi mutlak” a sahipken; Hıristiyanlar bu konuda Müslümanları “mutlak”ın bir parçası olarak görmemektedir. Bkz. Adnan Arslan, “Din ve Geleneksel Bakış Açısı: Seyyid Hüseyin Nasr ile Bir Mülakat”, *Bilimname VI*, 2004/3, ss. 41-50, s. 45-46. Bu durumdan hareketle, Müslümanların, “mutlak”tan herhangi bir pay almadıklarını düşündükleri yaklaşımları veya dünya görüşlerini bütünüyle dışlamak, Nasr’ın düşünceleri açısından problemleri bir yöne sahip görünmektedir.

⁹⁷ Düzgün, *a.g.e.*, s. 147 vd. Bu konuda, inanç özgürlüğüne en çok önem verdiği ifade edilen Maturîdî’nin (bkz. Ramazan Altıntaş, “İmam Maturîdî’de Din-Siyaset İlişkileri”, *Mîlel ve Nihal*, 7 (2), ss. 53-66, s. 55-56) benimsediği yaklaşımın bile, geleneksel anlayıştan farklı olmadığını belirtmek gerekir. Zira *Te’vîlâtü’l-Kur’an* adlı tefsiri dikkatli bir şekilde okunduğunda, inanç özgürlüğünün siyasi ve hukuki açılardan baskılanmasının öngörüldüğü (bkz. Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’an*, nşr. Mehmet Boy-nukalın, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 253-255) ve aynı düşüncenin *Kitâbu’t-Tevhîd* adlı eserinde sürdürüldüğü görülebilir. Bkz. Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul, 2014, s. 640 vd.

başta siyasi hayat olmak üzere, hayatın bütün alanlarında inancın ötelenmesini öngören seküler anlayış eleştirisine değer atfetmenin önemi gözlerden kaçırılmamalıdır.

Nasr'ın, eleştirel bakış açısındaki başarısının, yeni bir siyasi model üretme konusunda devam ettiğini söylemek pek de kolay görünmemektedir. Kuşkusuz bir insanın kendi kültürel kodları konusunda hassasiyet göstermesi doğaldır. Ancak bir problemin olduğu düşünülüyorsa, en azından sınırlı eleştirel değerlendirmelerle de olsa, benzer bir bakış açısının cesaretle kendi "gelenek"i için de yapılmasında bir zaruret vardır. Bu bağlamda, her şeyden önce Nasr'ın kendisini ait hissettiği akımın "gelenek" kavramının daha açık bir şekilde tarif edilmesinde yarar bulunmaktadır. Ayrıca, İslâm dünyası içerisinde ortaya çıkan kimi alternatif arayışlarının çok keskin bir tutumla, en azından örtük bir biçimde "öteki"leştirilmesi, doğruyu bulmaya dair "hikmetli" arayışların önünde bir engel oluşturabilecektir. Yine, "gelenek"e atfedilen büyük önem, dinamik bir seyir takip etmesi kaçınılmaz olan sosyal hayatın doğru bir şekilde yönlendirilmesine engel olma ihtimalini barındırmakta ve "gelenek" diye tabir edilen tarihsel birikim içerisindeki yanlışların da bir şekilde benimsenmesi riskini taşımaktadır.

78 | db

Nasr'ın tasavvur ettiği toplumsal yapı, fertlerinin büyük oranda ahlâkî olgunluğa eriştiği bir ortamı gerektirmektedir. Ancak *Gele- neksel İslâm*'ın kısmen yaşandığı Müslüman toplumların bile bu olgunluktan uzak olduğu bir dönemde, böyle bir tasavvurun hayat bulması son derece zor görünmektedir. Kaldı ki, Mekke dönemindekine benzer bir sosyal ve siyasi hayat yaşayan modern dünyanın, Medine döneminin *ikmâl edilmiş* sosyal ve siyasi şartlarıyla şekillendirilmeye çalışılması, sıkıntılı bir takım durumların ortaya çıkmasına neden olabilecektir.

Bütün bunlarla birlikte, Seyyid Hüseyin Nasr'ın yaklaşımları, siyasal teoriler üretme konusunda oldukça kısır bir konumda olan Müslüman düşünürler için tarihten getirdikleri devasa birikimi yeniden ve herhangi bir komplekse kapılmadan okuyabilmelerinde yardımcı bir unsur olarak görülebilir ve ona yapılacak eleştirilerle çok daha derinlikli bir takım teorilerin üretilmesine destek olabilir.

Kaynakça

Abusharef, Adila, "Women in Islamic Communities: The Quest for Gender Justice Research", *Human Rights Quarterly*, Vol. 28, No. 3 (Aug., 2006), pp. 714-728.

- Altıntaş, Ramazan, "İmam Maturidi'de Din-Siyaset İlişkileri", *Milel ve Nihal*, 7 (2), ss. 53-66.
- Arditi, Benjamin, "Arguments about the Left Turns in Latin America: A Post-Liberal Politics?", *Latin American Research Review*, Vol. 43, No. 3 (2008), pp. 59-81.
- Arslan, Adnan, "Din ve Geleneksel Bakış Açısı: Seyyid Hüseyin Nasr ile Bir Mülakat", *Bilimname VI*, 2004/3, ss. 41-50.
- Aydın, Mehmet Akif, "Niçin Din-Devlet İlişkisi", *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din-Devlet İlişkisi*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 11-12.
- Aydın, Mehmet S., "Din, Siyaset ve Demokrasi", *İslâm ve Demokrasi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2000, ss. 39-52.
- Badiou, Alain, *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, Metis Yayınları, İstanbul, 2013.
- Baykan, Erdal, "Gelenekselci Ekolün Din-Bilim Bağlamında Aydınlanma Eleştirisi – Seyyid Hüseyin Nasr Örneği", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XVI, 2002, ss. 201-216.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000.
- Çiftçi, Osman Zahid, "Batı'da Din-Devlet İlişkilerinde Ortaya Çıkan Dönemler", *İSTEM*, Yıl: 10, Sayı: 19, ss. 195-208.
- Çiğdem, Ahmet, "İslâmî Hareket, Meşruyet ve Demokrasi", *Tezkire Dergisi*, 1991, ss. 10-26.
- Davis, G. Scott, "Ethics and Religion", *Religion Compass* 2/6 (2008), ss. 1081-1101.
- Demir, Gülten "Post Neoliberalizm? Kriz ve Sonrası Üzerine", *Marmara Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 1, 2011, ss. 1-20.
- Demircan, Adnan, *Fitne: Kardeşlerin Savaşı*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2015.
- Düzgün, Şaban Ali, *Din, Birey ve Toplum*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2012.
- Ertürk, Ramazan, "Modern ve Postmodern Düşüncelerde Bilim", *Felsefe Dünyası*, 2004/2, Sayı: 40, ss. 65-76.
- Ferrari, Silvio, "İslâm ve Din Devlet İlişkilerinde Batı Avrupa Modeli", çev. Mehmet Salih Kumaş, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 13, s. 1, 2004, ss. 303-319.
- Firth, Raymond, "Spiritual Aroma: Religion and Politics", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 83, No. 3 (Sep., 1981), pp. 582-601.
- Geuss, Raymond "Liberalism and Its Discontents", *Political Theory*, Vol. 30, No. 3 (Jun., 2002), pp. 320-338.
- İmamoğlu, Tuncay "Ortaçağ Batı Dünyasında Din-Siyaset İlişkisi ve Sekülerleşme Seyrine Genel Bir Bakış", *Marife Dergisi*, Yıl: 1, Sayı: 2, 2001, ss. 99-106.
- Karaman, Hüseyin, "İslâm Felsefesinin Özgünlüğü", *İslâm Felsefesi Tarihi*, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, ss. 233-252.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Kitabü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul, 2014.
- _____, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, nşr. Mehmet Boynukalın, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005.
- Mayer, Ann Elizabeth, "Islamic Middle East: A Biographical Esay: Part II", *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, Vol. 5, No. 1 (1978), pp. 3-19.
- Moaddel, Mansoor, "Religion and Women: Islamic Modernism versus Fundamentalism", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 37, No. 1 (Mar., 1998), pp. 108-130.
- Muşta, Muammer C., "Sekülerleşme, Laiklik, Demokrasi ve Eğitim", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 40, s.1, 1999, ss. 461-473.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013
- _____, "Çağdaş İslâm Düşüncesinde Gerileme, Sapma ve Uyanış", çev. Mustafa Özel, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIII, s. 23 (2011/1), ss. 253-259.

- _____, *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi*, çev. Şahabeddin Yalçın, İstanbul, İz Yayıncılık, 2013.
- _____, *The Heart of Islam – Enduring Values for Humanity*, HerperCollins e-books, 2002.
- _____, *Ideals and Realities of Islam*, ABC International Groups, Chicago, 2000.
- _____, *Islam and the Plight of Modern Man*, Suhail Academy, Lahore, 1988.
- _____, *Islam: Religion, History and Civilization*, HerperCollins e-books, 2003.
- _____, *Islamic Art and Spirituality*, Golgonooza Press, 1997.
- _____, *Islamic Life and Thought*, State University of New York Press, 1981.
- _____, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present*, State University of New York Press, 2006.
- _____, “İnsanın Evren İçindeki Yeri ve Zahiri Değişim İçindeki Süreklilik”, çev. Sadık Kılıç, *Ekev Akademi Dergisi*, c.1, s.1, 1997, ss.31-39.
- _____, “İslâm-Hıristiyan Diyaloğundaki Teolojik Birkaç Meseleye Dair Yorumlar”, çev. Atilla Arkan-Fuat Aydın, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2001, ss. 77-88.
- _____, *İslâm İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İstanbul, İz Yayıncılık, 1985.
- _____, *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı*, çev. Ali Ünal – Sara Büyükduru, İstanbul, İnsan Yayınları, 2013.
- _____, *İslâm'ın Kalbi*, çev. Ahmet Demirhan, Gelenek Yayınları, İstanbul, 2002.
- _____, *Knowledge and The Sacred*, State University of New York Press, 1989.
- _____, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, çev. Sara Büyükduru, İstanbul, İnsan Yayınları, 2012.
- _____, “Nazarî İrfan, Doktriner Tasavvuf ve Bugünkü Önemi”, çev. Adnan Aslan, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 12, 20014, ss. 1-25
- _____, *Religion and the Order of Nature*, New York, Oxford University Press, 1996.
- _____, “Sufizm Işığında Ekoloji Problemi”, çev. Sadık Kılıç, *EKEV Akademi Dergisi*, c. 2, s. 1, 1999, ss. 1-12.
- _____, *A Young Muslim's Guide to the Modern World*, KAZI Publications, Chicago, 2003.
- Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları-1*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994.
- Parlak, Nizamettin, *Endülüs'ün Çöküşü: Ben-i Ahmer'de Darbeler ve İsyanlar*, Hikmetevi Yayınları, İstanbul, 2014.
- er-Râzî, Fahreddin, *İslam İnancının Ana Konuları*, çev. Nadim Macit, İhtar Yayıncılık, Erzurum, 1996.
- Robert, Jacques, *Bati'da Din-Devlet İlişkileri*, çev. İzzet Er, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998.
- Sarkisyanz, Emanuel, “Political Theory, Research, and Methodology”, *The American Political Science Review*, Vol. 53, No. 2 (Jun., 1959), pp. 595-601.
- Shepard, Walter James “Democracy”, *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 180, Socialism, Fascism, and Democracy (Jul., 1935), pp. 94-101.
- Taslaman, Caner, “Terörün ve Cihadın Retoriği: Felsefi ve Teolojik Bir Değerlendirme”, *Terörün ve Cihadın Retoriği*, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2007, ss. 9-59.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1995.
- Yazoğlu, Ruhattin “Martin Luther ve Thomas Hobbes'ta Din-Devlet İlişkisi”, *Ekev Akademi Dergisi*, c.3, s.2, (Güz 2001), ss. 221-235.
- Yinger, J. Milton, “Pluralism, Religion and Secularism”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 6, No. 1 (Spring, 1967), pp. 17-28.
- http://www.tr.undp.org/content/turkey/tr/home/library/human_development/hdr-2014.html. 16/02/2015.

