

MODERNİZM ELEŞTİRİLERİNE İSLÂM DÜNYASINDAN EPİSTEMOLOJİK BİR KATKI: SEYYİD HÜSEYİN NASR'IN MARİFET MERKEZLİ PERSPEKTİFİ*

AN EPISTEMOLOGICAL CONTRIBUTION FROM THE ISLAMIC WORLD TO THE CRITIQUES
OF MODERNISM: SEYYED HOSSEIN NASR'S MA'RIFA-CENTERED PERSPECTIVE

Araştırma Makalesi
Research Paper

Hüseyin BAL **

Erol ŞİMŞEK ***

Öz:

Bu çalışma, modernizmin çağdaş insan üzerindeki etkilerini Seyyid Hüseyin Nasr'ın "marifet" odaklı eleştirel perspektifiyle incelemektedir. Nasr'ın eleştirilerinin temelini, modernizmin, insanı merkeze alarak kutsal ile olan bağı koparması ve rasyonalist bir paradigma ile aşkın olanı dışlaması oluşturmaktadır. Yazar, modernitenin yol açtığı krizleri; ontolojik-epistemolojik bunalım, manevi boşluk, kimlik krizi ve tabiatın tahribatı olmak üzere dört ana başlıkta ele almaktadır. Bilginin kutsal mahiyetinden uzaklaşarak "profanlaşması", insanı derin bir varoluşsal anlamsızlığa ve epistemolojik sapmaya sürüklemiştir. Nasr'ın sunduğu temel çözüm, "kutsal bilgi" kaynaklı bir içsel bilgelik olan "marifet" kavramı etrafında şekillenmektedir. Bu yaklaşım, pozitivist bilim anlayışını aşarak akıl ve sezginin birlikteliğini savunan bütüncül bir bakış açısı sunmaktadır. Pratik sahada ise bir yandan eğitimde salt bilgi aktarımı olan "talim" yerine ahlâki gelişimi hedefleyen "terbiye" sürecine odaklanılmasını önerirken, diğer yandan da tabiatın istismar edilecek bir nesne değil, "makrokozmosmik bir vahiy" olarak görülmesini salık vermektedir. Sonuç olarak Nasr, modernizmin neden olduğu krizlerden çıkışın, marifete dayalı bir metafizik restorasyon yoluyla mümkün olduğunu vurgulayarak çağdaş insana ontolojik bir zemin sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Seyyid Hüseyin Nasr, Modernizm, Marifet, Gelenek, Kutsal Bilgi

Abstract:

This study examines the effects of modernism on contemporary human beings through Seyyed Hossein Nasr's "ma'rifa"-centered critical perspective. The foundation of Nasr's critique lies in modernism's severing of the bond with the sacred by placing man at the center and excluding transcendence through a rationalist paradigm. The author addresses the crises caused by modernity under four main headings: ontological-epistemological turmoil, spiritual emptiness, identity crisis, and the destruction of nature. The distancing of knowledge from its sacred character, leading to its "profanation," has driven humanity into profound existential meaninglessness and epistemological deviation. Nasr's proposed solution revolves around the concept of ma'rifa—an inner wisdom derived from sacred knowledge. This approach transcends the positivist understanding of science and offers a holistic perspective that advocates the unity of reason and intuition. On the practical level, he suggests focusing on tarbiya (ethical cultivation) instead of mere ta'lim (information transfer) in education, while also urging that nature be regarded not as an object of exploitation but as a "macrocosmic revelation." In conclusion, Nasr emphasizes that overcoming the crises brought about by modernism is possible through a metaphysical restoration grounded in ma'rifa, thereby providing contemporary humanity with an ontological foundation.

Keywords: Seyyed Hossein Nasr, Modernism, Ma'rifa, Tradition, Sacred Knowledge

* Makale Geliş Tarihi: 02.04.2026

Makale Kabul Tarihi: 05.06.2026

** Prof. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi, Hopa İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, huseyinbal@artvin.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-6946-9219>.

*** Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi, Hopa İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, erolsimsek@artvin.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-8924-9640> (Sorumlu Yazar).

GİRİŞ

Modernizm, 20. yüzyılın düşünsel ve kültürel yapısını şekillendiren önemli bir akım olarak, birçok düşünürü eleştiriye ve sorgulamaya yöneltmiştir. İslâm dünyası üzerindeki derin ve kalıcı iz ve etkilerinden dolayı Müslüman düşünürler de bu konu ile yakından ilgilenmişler ve bu ilgilerini bazen onay-meşrulaştırma, bazen ret-yadsıma ama çoğunlukla da uyarı-eleştirme formunda izhar etmişlerdir. Bu çalışma, mezkûr pozisyonlardan üçüncüsünü (eleştirel) temsil eden önemli bir Müslüman mütefekkir olan Seyyid Hüseyin Nasr'ın konuya ilişkin fikirlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda, Nasr'ın ilgili temel eserleri analitik bir perspektifle incelenmiştir.

Seyyid Hüseyin Nasr (d. 1933, Tahran), çağdaş İslâm düşüncesinin önde gelen isimlerinden biri olup özellikle gelenekselci (traditionalist) yaklaşımıyla tanınan bir filozoftur. Nasr, eğitim hayatına İran'da başlamış, ardından ABD'de MIT'de (Massachusetts Institute of Technology) fizik ve matematik okumuştur. Daha sonra 1958 yılında Harvard Üniversitesi'nde İslâm kozmolojisi ve bilimi alanında yaptığı çalışmayla doktorasını tamamlamıştır. Akademik kariyerine İran'da başlayan Nasr, daha sonra ABD'de çeşitli üniversitelerde öğretim üyeliği yapmıştır. 1984 yılından itibaren George Washington Üniversitesi'nde İslâmi Araştırmalar profesörü olarak görev yapan Nasr, 2025 yılında emekli olmuştur. Nasr, ilmî kariyeri boyunca din-bilim ilişkileri, bilim felsefesi, İslâm bilimi, İslâm felsefesi, tasavvuf, çevre felsefesi ve sanat tarihi gibi pek çok alanda önemli eserler ortaya koymuştur. Nasr'ın eserlerindeki temel yaklaşım, bilgi kaynağı vahiy olan geleneksel öğretilere ve “ezelî hikmet” şeklinde formüle edilmiş bir anlayışa dayanan gelenekselci perspektiftir.¹

Konuya ilişkin temel kavram dağarcığını kısaca tanımlamak gerekirse *modernite*, Batı'nın kendi özgün tarihinde deneyimlemiş olduğu hümanizm, Rönesans, Reformasyon, Aydınlanma ve Sanayi Devrimi gibi her biri çok önemli bir epistemolojik kopuş, entelektüel yöneliş ve paradigmatik dönüşümün hem sonucu hem bakiyesi hem de muhassalası olan olgu, değer ve pratikler bütünü; *modernizm* bu bütünün bireycilik, sekülerizm ve ilerlemecilik formlarında somutlaşan kültürel ve ideolojik yansımalarını; *modern toplum* ise bunların sosyo-politik örüntüler hâlinde tecrübe edilmiş ve ete kemiğe bürünmüş yapısını ifade etmektedir. Kuşkusuz her üç kavramın ayrılmaz şekilde bağlı olduğu kuramsal bir repertuar mevcuttur ve ilgili literatürde *modernleşme kuramı*² olarak bilinmektedir.

¹ Seyyid Hüseyin Nasr hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hahn vd., 2001; Kalın, 2009; Nasr & Jahanbegloo, 2010; Güler, 2017.

² Modernleşme kuramı, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde sosyoloji, siyaset bilimi ve kalkınma iktisadı gibi alanlarda gelişmiş; geleneksel toplumdaki modern topluma geçişi açıklamayı amaçlayan, Batılı toplumların gelişim çizgisini evrensel bir model olarak sunan çok disiplinli bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın temel çerçevesi Amerikalı sosyal bilimcilerin çalışmalarıyla şekillenmiştir. Bu kuramcılar arasında Parsons (1951) yapısal-fonksiyonel yaklaşımın temellerini atarak modernleşmenin sosyolojik zeminini hazırlamıştır. Lerner (1958), Orta Doğu toplumlarının modernleşme süreçlerini çözümlemeye çalışmış ve Batılı modernleşme sürecini Batı dışındaki toplumlar için reçete olarak sunmuştur. Rostow (1960), ekonomik kalkınmanın beş aşamasını formüle eden, kuramın en meşhur metinlerinden birini kaleme almıştır. Apter (1965), modernleşmeyi siyasal ve kurumsal yönleriyle ele almıştır. Eisenstadt (1966), modernliğin Batı'ya özgü ve tek tip olmadığını, Batı dışı toplumların kendi tarihsel ve kültürel dinamikleri çerçevesinde farklı modernlik biçimleri üretebileceğini savunmuştur. Huntington (1968), modernleşmenin siyasal istikrar

En genel ve yalın biçimiyle ifade edilecek olursa modernleşme kuramı, ekonomide *iktisadi kapitalizmi*, siyasette ise *liberal demokrasiyi* idealize etmektedir. Bu kombinezon Batılı siyasal örgütlenişinin prototipini oluşturmakta, dolayısıyla dünyanın geri kalanına ulaşmaları gereken bir normatif hedef ve/veya rol model olarak sunulmaktadır (Köker, 1990, s. 82). Batılı olmayan toplumların sosyo-politik, kültürel ve entelektüel dönüşüm süreçleri açısından bu hedefin realizasyonu, belli bir seçkin sınıfın öncülüğünde, genellikle bir dayatma biçiminde olmaktadır. Bu müdahale, modernleşme kuramı açısından “geleneksel toplum”dan “modern toplum”a geçişin zorunlu bir aşaması telakki edilmektedir. Bu bağlamda, söz konusu dönüşüm süreci tamamlanıncaya kadar demokratikleşme sorununu askıya almak ve otoriter siyasal rejimlere katlanmak, pratik ve kuramsal bir zaruret olarak sunulmaktadır (Köker, 1990, s. 14). Mesela liberalizmin en önemli öncülerinden sayılan John S. Mill’in şu sözü bu durumun prototipik bir timsalidir: “Aynı sebepten dolayı, bizzat ırkın daha ergenlik çağına gelmemiş sayılabileceği o geri toplum hallerini de düşünce dışı bırakabiliriz. *Uygar olmayanları yönetmede istibdat meşru bir hükümet biçimidir*, yeter ki gaye onların düzeltilmesi olsun; kullanılan araçların haklılığı da o gayeyi fiilen sağlamalarıyla tanıtılı olsun”³ (Mill, 2000, s. 21-22). Bir başka ifadeyle, güdülen amaç ve kullanılan araçlar “geri” toplumu uygarlaştırmaya matuf olduğu sürece, istibdat meşru hatta mecburdur. Popper’ın (1989) “açık toplumun düşmanları” olarak nitelendirdiği zevat (ve onlardan biri olan Rousseau’nun⁴ kurucu rasyonalizmi) bir yana; özgürlük tutkusuyla maruf ve meşhur hatta onunla özdeşleşmiş hâldeki liberal düşünce geleneğinde “rol model” ve “liberalizmin temel metni” (Gaus, 2016, s. 97) mesabesinde olan bir eserde bu tarz bir istibdat meşrulaştırımı mümkün olabildiğine göre, Batı’nın genel muhayyilesinde durumun vahametini tahmin etmek zor değildir. Esasen bu anlaşılabilir bir şeydir çünkü Batı, uygarlık kavramının tanımını yapma ve uygar/modern toplumun kriterlerini belirleme ayrıcalığına sahip tek siyasal/kültürel/beşerî coğrafyadır.

Dolayısıyla, Köker’in (1990, s. 40) de vurguladığı üzere “modern toplum” kavramını sadece toplumsal örgütlenmeye ilişkin analitik bir tanımlama olarak görmemek gerekir. Onun aynı zamanda çok yoğun değer yüklü normatif bir yönü de vardır. Zira modern toplum, belirli bir beşerî coğrafyaya ait iktisadi ilişkiler sistemini, bu sistemle farklı düzeylerde etkileşim içinde olan belirli bir insan tipini, keza insan-doğa ve insan-insan ilişkilerinde ortaya çıkan belli bir kültürel örüntüyü ve nihai olarak da tüm bu unsurların üzerine inşa edildiği varsayılan ideal bir siyasal örgütlenmeyi temsil ve ifade etmektedir. Dolayısıyla, modernleşme kuramı bağlamında hem normatif bir ideale hem de analitik bir çerçeveye atıf yapan modern toplum, tüm bu ekonomik, siyasal, kültürel ve entelektüel boyutların birbirini tamamlayan bir bütünlüğü olarak görülmelidir.

üzerindeki etkilerini ve siyasi kurumlaşmanın önemini vurgulamıştır (ayrıca bkz. Huntington & Dominguez, 1975). Inkeles & Smith (1974) “modern birey” profilini ortaya koyma arayışında olmuştur. Modernleşme kuramının genel çerçevesi ve tarihsel gelişimi hakkında ayrıca bkz. (Altun, 2021).

³ İtaliyeli yazarlara aittir.

⁴ Popper’a ilaveten, Rousseau’nun “toplum sözleşmesi” kuramında tasarlanan sosyo-politik örgütlenme tarzının “genel irade” marifetiyle nasıl baskıcı bir totaliterizme dönüşme potansiyeli taşıdığına ilişkin bkz. (Köker, 2008).

Modern toplumun objektiflik bir yana, yoğun değer yüklü bir vizyon ya da kavramsallaştırma olduğu bu şekilde tespit edildikten sonra, onun idealize ettiği insan tipinin sahip olması gereken özelliklerden bahsedilebilir. Bunları en genel anlamda şu şekilde sıralamak mümkündür: Modern insan yenilik ve değişime açık; çevresine duyarlı; otonom düşünmeye ve davranmaya ehil; otokratik ve hiyerarşik anlayış ve tutumlardan uzak; geçmişten ziyade bugüne odaklı; rastgele ve tesadüfi değil, planlı ve örgütlü hareket eden; çevresiyle olan ilişkisini tabiiyetten ziyade hâkimiyet temeline oturtan; etrafında cereyan eden hadiseleri bilinçli beşerî müdahalesiyle etkileyebileceğine dair öz güvenli ve bu anlamda siyasal empati duygusuna sahip; kendi dışındaki amil ve faillerin belirleyiciliğine razı (kaderci) olmayıp, öz-belirlenimci (self-determinist, iradeci) tavır sergileyen; ödül ve cezaların statüye göre değil, katkıya göre dağıtılması gerektiğine inanan insandır (Köker, 1990, s. 41). Bu özelliklere sahip olan modern insanın doğa ve diğer insanlar ile olan ilişkilerinde de bu evsafi yansıtan birtakım özel düşünüş ve davranış örüntüleri olması tabiidir (zaten bu çalışmada araştırma konusu yapılan Nasr'ın modernizme dair eleştirileri, özellikle tabiatın istismarı üzerinde yoğunlaşmaktadır).

Bu aşamada modern insanın tabiat ile olan ilişkilerindeki temel motivasyonun, pozitif-araçsal aklın etkisi altında kâr/yarar/çıkar maksimizasyonu olduğu tespitiyle yetinilecektir. Bu noktadan hareketle modern insanın ve onun oluşturduğu toplumun iktisadi yapısına geçiş yapılacaktır. Hayat ve kâinat anlayışını self-determinasyon temeline istinat ettiren modern insanın, kendi emek gücünü kullanarak, maddi ve manevi varlığını geliştirmek ve bunun sonucunda elde edeceği kazanımlar üzerinde en geniş tasarruf hakkına sahip olmak istemesi tabiidir. Bunu mümkün kılan iktisadi sistemin “bırakınız yapsınlar-bırakınız geçsinler”, “ekonomik insan”, “doğal düzen” ilkelerine dayalı *kapitalizm* olduğu malumdur. Nihayet, yukarıda özellikleri sayılan modern insana uygun düşen siyasal düzenin de genel ve eşit oy ilkesini, iktidarın düzenli aralıklarla yapılan gizli oy ve açık sayımlı rekabetçi seçimlerle el değiştirebilmesini, halkın temsil edildiği parlamento gibi kurumların varlığını, hukukun üstünlüğünü, dolayısıyla yargının bağımsızlığını, düşünce, ifade ve örgütlenme özgürlüğünü içeren (Bal, 2007, s. IX) *liberal demokrasi* olduğu söylenebilir.

Yukarıda da belirtildiği gibi modernizm, yol açtığı sosyo-politik-kültürel etki ve yansımaların cesameti ve vahameti ölçüsünde, doğal ve anlaşılır bir biçimde, çok yönlü eleştiri ve sorgulamalara tabi tutulmuştur. Söz konusu eleştiri ve sorgulamanın sadece bir bölümünü oluşturan çağdaş İslâm fikriyatı bağlamında, konu ile ilgili olarak hatırı sayılır hacimde bir literatür oluşmuştur. Şii İslâm geleneğinin önemli temsilcilerinden biri olan Seyyid Hüseyin Nasr'ın çalışmaları mezkûr literatüre çok kıymetli bir katkı vasfını taşımaktadır. Bu önemli entelektüelin görüşlerinin tetkiki, genel olarak İslâm düşüncesi özel olarak da Şii İslâm fikriyatının modernizm mülâhazasına ilişkin vazih bir perspektif sunacağı aşikârdır.

1. MODERNİZMİN ÇELİŞKİLERİ BAĞLAMINDA TEMEL PROBLEMATİK ALANLAR

Nasr'a göre “modern” kavramı, genel olarak bilinen “çağdaş”, “yeni”, “yaratıcı” gibi anlamlardan farklı bir manaya sahiptir. Ona göre “modern”, “aşkından, yani gerçekte her

şeyi idare eden en genel anlamıyla vahiy ile insana bildirilen değişmez (müteal) ilkelerden kopmuş olan şey demektir” (Nasr, 1995a, s. 74). Kavramı bu tanımlama biçimi ve onu oturttuğu bağlam esas alındığında, Nasr'ın modernizmi Rönesans ve Aydınlanma'nın bir sonucu ve fonksiyonu olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Nitekim yazara göre modernizm, Batı tarihinin istisnailiğinde tecrübe edilmiş olan diğer faktörlerle birlikte, özellikle bu ikisi (Rönesans ve Aydınlanma) tarafından şekillenmiş olan ve temel fikriyat olarak insanı evrenin merkezine yerleştiren düşünce akımıdır. Aydınlanma döneminde insan, Allah ile doğa arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlayarak/kurgulayarak, o zamana kadar geçerli olan temel metafiziksel bakış açısından uzaklaşmış ve keskin bir paradigma değişimine yönelmiştir (Nasr, 1995a, s. 9-40). Buradaki önemli kopuş anı, Kant'ın tanımlamasıyla “insanın kendi aklını kullanma cesaretini göstermesi” (Kant, 2010, s. 263) ve böylelikle kendisini dünya, hayat ve kâinat üzerinde özerk bir varlık olarak tahayyül etmeye başlamasıdır ki bu da zaten modern insanın ve modernizmin en temel tanımlayıcı özelliklerinden biridir.

Modernizm olgusunu derinlemesine inceleyen önemli bir filozof ve Müslüman düşünür olan Seyyid Hüseyin Nasr, modernizm ve modernitenin epistemolojik, ontolojik ve manevi boyutlarını eleştirirken, oldukça derin ve vukûfiyetli bir analiz sunmaktadır. Nasr'ın temel perspektifine bağlı kalarak, yukarıda sözü edilen gelenekselden moderne doğru zihniyet dönüşümünün (yani kutsalı değil de insanın kendisini evrenin merkezine oturtmasının) yol açtığı bireysel ve sosyal maraz ve arızaları aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür.

Ontolojik ve epistemolojik bunalım. Bu sonuçların önemli bir kısmı, varlık ve epistemoloji alanında yaşanmakta olan bunalımlarla alâkalıdır. Nasr'a göre, modern insanın tecrübe ettiği derin varoluşsal ve epistemolojik bunalım, bütün insanlığın geleceğini ipotek altına almıştır. Modern düşünüş biçiminin ruhsal ve manevi boyutları dışlayarak, doğaya ve insana “tek boyutlu”⁵ mekanistik bir bakış ve görüş açısı getirdiği malumdur. Bunun ilk elden menfi sonucu, insanın kendisiyle olan ilişkisini zayıflatması ve bilgi anlayışını pozitivist bakış açısının belirlediği deney ve gözleme dayalı veri seti ile sınırlı kılmasıdır. Bu epistemolojik daralma ve kopuş, doğal olarak derin insani varoluşsal sorgulamaları beraberinde getirmiştir. Modernleşme dinamiklerinin etkisiyle, çağdaş toplumlarda bilgi, giderek zahiri boyuta indirgenmiş; kutsal olanla ilişkisi kesilmiş ve aşkın/kutsal vasfını yitirmiştir. Bu bağlamda, Bir ile birleşmenin ürünü ve kutsalın tecellisi olarak kavramsallaştırılan mutluluk, neredeyse erişilemez hâle gelmiş; yeryüzünde yaşayanların çoğunluğunun idrak ufku ötesine taşınmıştır (Nasr, 2001a, s. 12). Sonuç olarak, “tüm insan hayatının daha da ileri boyutlarda kutsallıktan uzaklaşması şeklinde sonuçlanan dindışı bilginin yayılışı ve hatta totaliteryanizmi, insanın bütünlükten düşüşünü ve lütuftan yoksun kalışını hızlandırmaktan başka bir şeye yaramamıştır” (Nasr, 2001a, s. 14). Bu

⁵ “Tek boyutlu insan” nitelemesi Herbert Marcuse'a aittir. Marcuse'a göre modern toplum sahip olduğu indirgemeci ve monolitik yapısıyla, bireyi tek boyutlu düşünmeye zorlar. Bu, bireyin düşünme, araştırma, eleştirme ve sorgulama yeteneklerini kaybetmesi ve mevcut durumu kabullenmesi sonucunu doğurur. Tek boyutlu düşünce yapısı, teknoloji ve kitle iletişim araçları ve teknoloji tarafından desteklenir ve tahkim edilir (Bkz. Marcuse, 2016).

düşüş, en çok da çağdaş insanın acısını derinden hissetmekte olduğu manevi boşlukta kendisini göstermektedir.

Spiritüel/manevi boşluk. Bununla bağlantılı ikinci sonuç ve sorun alanı, Allah’la ve maneviyatla kurulan yeni ilişki tarzı ile alakalıdır. Modern zihniyetin alamet-i farikalarından biri, Yaratıcının ve aşkın/manevi değerlerin ihmal edilmesidir. Nasr bu durumu insanın manevi olarak boşluğa düşmesine, anlamsızlık girdabına yakalanmasına ve derin bir yalnızlık duygusu yaşamasına yol açan bir sonuç, dolayısıyla önemli bir sorun olarak değerlendirmektedir. Ona göre, Batı’da yaşayan yığınla insanın düşar olduğu psikolojik dengesizliğin yanı sıra çevresel kirlilik ve benzeri sorunlar, insanın “tanrıları öldürme” ve Göksel olandan bağımsızlığını ilan etme girişiminin sonuçlarıdır (Nasr, 2001b, s. 27). Buradan anlaşılıyor ki Nasr, modern insanın dünya, hayat ve kâinatla ilgili anlam ve amaç arayışında derin bocalamalar yaşamakta oluşunu, onun aşkın, dinî ve manevi öğretileri dışlamasına ve/veya ihmal etmesine bağlamaktadır. Ancak bu ihmal çağdaş insanın bununla bağlantılı başka birtakım zihinsel ve psikolojik problemler yaşamasına neden olmuştur. Bunların başında insanın hayattaki var oluşuna ve kâinattaki konumlanışına dair derin sorgulamaların cereyan etmekte olduğu kimlik bunalımı gelmektedir. Kuşkusuz, aşkın boyutla bütünleşmiş marifet merkezli bir bakış açısı, insanın psikolojik yönünü tahkim etmek suretiyle bir yandan onun manevi ve ahlâki yönden gelişimini sağlarken, diğer yandan başta kimlik bunalımı olmak üzere, bu boyutların eksikliğinden kaynaklanabilecek sorunlara bariyer oluşturmaktadır.

Kimlik Bunalımı. Üçüncü sorun alanı, kimlik krizi ile alakalıdır. Nasr’a göre modernizmin insanı düşürdüğü anlam ve amaçsızlık girdabına ilaveten, modernizm-sonrasına dair fikir, söylem ve akımlar da içerdikleri ve ifade ettikleri belirsizlik nedeniyle yeni bunalım ve kaoslara yol açmıştır. Modern çağın insanı kimliğini kaybetmiştir (Nasr, 2001b, s. 17):

Kendisinin son derece zahiri imajıyla çevresindeki dünya arasında her defasında aşağı yukarı salınıp durarak ve hem kendisinin hem de kozmik çevresinin merkezi’nden çok uzaklara kayarak, peş peşe ‘düşüş’ler yaşamıştır: Modern Batı insanının -zaman içinde atasını, mekân içinde merkezini temsil eden- geleneksel insanın tarihsel arka planından koparak gerçekleştirdiği sözümona gelişmenin tarihi, Merkez’den ve varlık tekerleğinin ekseninden, çubukları boyunca şu anda oturduğu kenara doğru aşama aşama uzaklaşmasının tarihidir.

Nasr, bu yeni sürecin insanlarda bir kimlik bunalımı yarattığını ve hayat/kâinata dair temel varoluşsal sorgulamaların derinleşmesine yol açtığını düşünmektedir. Ona göre kimlik bunalımının maliyeti sadece spiritüel boşlukla sınırlı olmamış, maddi/fiziksel dünyada da doğanın istismarı biçiminde tezahür etmiştir. Nitekim tabiatın tahribinin ve “çevre kirlenmesinin, Batı insanının yeryüzünde İlahlık rolü oynamaya ve aşkın boyutu hayattan koparmaya karar verdiği an ortaya çıkan insan ruhunun kirlenmesinin bir sonucundan başka bir şey” değildir (Nasr, 2001b, s. 27).

Tabiatın tahribatı. Böylece sonuncu sorun alanı, modern insanın doğa ile ilişki biçimi bağlamında ortaya çıkmaktadır. Nasr bu konudaki düşüncelerini değişik ağırlıklarla hemen

her eserine serpiştirmiştir ama özellikle *İnsan ve Tabiat* (1988) adlı kitabını sırf bu konuya hasretmiştir. Nasr'a göre, modern insan Aydınlanma sonucunda yaşamış olduğu paradigmatik dönüşümün bir sonucu olarak, kendisini kâinatın merkezine yerleştirmiştir. Bu konumlandırma biçimi, insanın sadece her şeyin ölçüsü değil, aynı zamanda *sahibi* olması anlamına gelmekteydi. Sofistler hiç olmazsa insanı sadece her şeyin ölçüsü saymışlardı; hümanizmle başlayıp Aydınlanma ile zirve yapan modernist bakış açısı buna “her şeyin sahibi” ayrıcalığını da eklemiştir. Dolayısıyla, modern insanın doğa ile kurduğu ilişki, *ilelik* değil, *iyelik* yani “birliktelik” değil, “sahiplik” ilişkisiydi. Nasr'a göre modernist zihniyet, doğayı istediği gibi kullanabileceği bir kaynak olarak görmüş ve ona bu şekilde muamele etmiştir. Bu da sonuç olarak doğanın insan tarafından istismarını ve çevresel tahribatı beraberinde getirmiştir. Başka bir ifadeyle, dinî ve manevi alanla kurulan ihmal ve inkâra dayalı bu yeni ilişki biçimi, doğaya bakışı da şekillendirmiştir. Şöyle ki, tabiatın manevi anlam ve değeri kaybolmuş ve bir kullanım aracına dönüştürülmüştür. Sonuç olarak doğa, sahip olunabilecek ve dilediğince tasarruf edilebilecek bir “nesne” olarak görülmüştür.

Görüldüğü gibi, Nasr'a göre modernizmin ürettiği temel çelişkiler bağlamında çağdaş insanın yaşamakta olduğu problemler, temel bir epistemolojik kopuş ve paradigmatik sapmadan kaynaklanmaktadır. Bu sapma, Aydınlanma'nın beraberinde getirdiği diğer süreç ve parametrelerle birlikte, özellikle sekülerleşmenin kaynaklık ettiği, bilginin kutsal bağlamından koparılmasına yönelik keskin zihniyet dönüşümüdür. O hâlde çözüm de buradadır. Yani çözüm bilgiden başlayarak, ilgili bütün alanların marifet odaklı bir perspektifle yeniden düzenlenmesinden (reorganizasyon ve restorasyon) geçmektedir.

2. MODERN PROBLEMLERE MARİFET ODAKLI ÇÖZÜM ÖNERİSİ

Nasr, modernizmin neden olduğu sorunlara yönelik olarak metafizikten geleneğe, eğitimden insan-tabiat ilişkisine, oradan kulluk ve maneviyata varıncaya değin bir dizi çözüm önerisi sunmaktadır. Ona göre beşeriyetin hâlihazır temel ve derin varoluşsal problemlerinin çözümü için metafizik bir perspektif kaçınılmazdır. Keza carî bilgi ve değer manzumesinin, dinî ve manevi bir bakış açısıyla sil baştan inşası ve ahlâki norm örüntüsüne uygun olarak yeniden tanzimi gerekmektedir. Böylece insanlık, edineceği içsel bilgelik (ma'rifet) yoluyla, manevi bir yeniden doğuş ve hakiki aydınlanmayı deneyimleme olanağına kavuşacaktır.

Nasr önerilerini sunarken aşamalı bir yöntem izlemektedir. Önce genel bir metafizik, ahlâki ve manevi arınmayı öğütlemekte, sonra dinî ve İslâmî bakış açısının sağlayabileceği yarar ve erdemleri gündeme getirmektedir. Başka bir ifadeyle ilk aşama, yeni bir bakış açısıyla manevi değerlere müracaat etmektir. Müteakip aşama, diğer geleneksel sistemlerle birlikte özellikle İslâm dininin manevi inşa ve yeniden doğuş konusundaki merkezî rolüne vurgu yapmaktır. Nasr, bu kapsamda şümüllü bir doktrin olarak İslâm'ın öngördüğü değer-yoğun eğitim anlayışına ve bunun inşa ettiği kulluk bilincine odaklanmaktadır. Bu bağlamda, yazarın modernizmden kaynaklanan sorunlara karşı alternatif olarak sunduğu, derin metafizik/ontolojik temellere dayanan ve insanın varoluşsal anlamını yeniden tanımlayan genel perspektifinin ana bileşenlerini şu şekilde sistematize etmek mümkündür:

Kutsal Bilgi. Nasr’a göre bilginin kutsal karakterinden koparılarak, “dinin özü olan en kutsal doktrinler ve şekiller üzerinde bile kullanılan dindışı (ve çok kere dine karşı saygısız) bir bilim meydana getirilmesi, birçok gelenekte hikemî boyutun önceliğinin unutulmasına ve geleneksel insan doktrinine aldırılmamaya yol açmıştır. Oysa söz konusu doktrin, insanı, eşyanın mahiyetini ve kendisini nihai olarak Mutlak Hakikat bilgisine ulaştıracak ilkeleri bilme imkânına sahip bir varlık olarak tasavvur etmiştir” (Nasr, 2001a, s. 16). Modern insanın kendisini bu imkândan mahrum bırakma pahasına bilgiyi kutsal boyutundan arındırarak (desacralization) rasyonel kalıplara mahkûm etmesi, onu epistemolojik bunalıma sürüklemiştir.

Modern insanı bu bunalımdan çıkarabilecek en önemli araçlardan biri, öncelikle İlahî İlke’yi ve bu İlke ışığında O’nun Tecellisi’ni konu alan kutsalla ilişki içindeki bilgidir. Latince *scientia sacra* şeklinde ifade edilen bu bilgi, “beşerî varoluşun merkezinde ve tüm sahîh dinlerin kalbinde yer alır. Söz konusu ilim, içsel melekeleri modern dünyanın sakatlıklarından etkilenmemiş normal bir insanın doğaüstü fakat doğal olan aklıyla (intellect) elde edebileceği bir ilimdir. Bu ilkesel bilginin kökleri, doğal olarak kutsal olandadır; çünkü o, Kutsal’ı oluşturan Gerçeklik’ten kaynaklanmaktadır. Bu bilgi, süje ile obje (bilen ve bilinen) ikiliğini bir Birlikte birleştiren tevhidi bir bilgidir” (Nasr, 1995b, s. 8). Öte yandan “metafizik ilkelerin makrokozmos (âlem-i kebir) ve mikrokozmosa (âlem-i sağır), yani doğal ve beşerî âlemlere uygulanmasını içeren bu bilim, niceliğe dayalı modern bilimlere temel olan ham ve basit bir arka plan ya da nihayette tarihi kalıntı ve okültizme (gizemcilik) indirgenebilecek hurafe ve batıl masallarla karıştırılmamalıdır. Aksine o insan ruhu, sanatı, düşüncesi ve beşer topluluğu dâhil olmak üzere tabiatın çeşitli alanlarıyla ilgili bir bilimdir” (1995b, s. 8).

Nasr’ın sözünü ettiği bilimin teolojiyle irtibatlandırılarak incelenmesi, onun epistemolojik ve ontolojik boyutlarının daha tutarlı biçimde anlaşılmasını sağlayabilir. Nitekim ona göre “her şeyden önce marifetullah (tanrı ilmi) demek olan” teoloji, aslında tam da olması gerektiği gibi “fâni olanı Bâki olan temelinde” açıklayan bir bilimdir. Zaten bu nedenle insanın kutsal bilgi ihtiyacına cevap verebilecek umdeler taşımaktadır. Ama ne yazık ki, Batılı profan muhayyile onu da özünden uzaklaştırarak dejenere etmiştir. Şöyle ki, modern dünyanın gereklerini ve acil beşerî meselelerini gerekçe göstererek mutlak, hakiki ve Bâki olanı izafî, hayalî ve fâni olanın ışığında açıklamaya kalkışmıştır (Nasr, 1995b, s. 213). Yani ontolojik hiyerarşiyi tersine çevirerek açık bir epistemolojik inversiyon örneği sergilemiştir. Bu durumda yapılması gereken şey, teolojinin ve modern bilimin, hakikati Tanrı merkezli bir bütünlük içinde kavrayarak yeniden “marifetullah” merkezli bir bilgi kavrayışına dönmesini sağlamaktır. Böylece bilginin profanlaştırılmasından dolayı düşülen epistemolojik sapma onu tekrar kutsallaştırmak (resacralization) suretiyle telafi edilecek ve bu sayede ontolojik hiyerarşiyi restore etmenin yolu açılmış olacaktır.

Buradan şu anlaşılıyor ki modern insanın bugün içine düştüğü bunalımdan çıkabilmesi için yapılması elzem olan şeylerden biri, mevcut pozitivist bilim anlayışının aşılması, bilgi kaynaklarının manevî/tinsel alanı da içerek tarzda geliştirilmesi ve genişletilmesidir. Modernizm, bilgiyi genellikle bilimsel verilerle ve Paul Feyerabend’in (1999) karşı çıkıp

“hayır” dediği⁶ yöntemle sınırlarken, Nasr geleneksel hikmet, tinsel bilgi ve sezgisel öğrenme/anlama/içselleştirme metot ve imkânlarını da ihtiva eden bir bilgelik düzeyini (marifet) önerir. Dolayısıyla Nasr’a göre geleneksel bilginin modern/lâik/pozitivist olana karşı mukayeseli üstünlüğü, hem akıl hem de kalp yoluyla elde edilen, insanı deruni bir mükâşefe ile anlamaya, kavramaya ve bilmeye yönlendiren sahih bir kaynak olmasıdır.

Demek ki çağdaş insanın yaşamakta olduğu karmaşık problemlerin temelinde yatan neden, kutsallıktan koparılmış modern epistemolojidir. Dolayısıyla çözüm de buradan başlamalıdır. Her ne kadar önündeki “modern” nitelemesinin izin verip vermeyeceği ya da nereye kadar izin verebileceği meselesi tartışmalı ise de, çözüm arayışlarının metafizik temelden başlaması kaçınılmazdır. Nitekim Nasr, insanın varoluşunun hakiki anlamını ve nihai amacını anlayabilmek için metafizik bakış açısının merkezî bir role sahip olduğunu belirtmektedir. Çünkü metafizik bakış açısı, İslâm’ın özünü oluşturan varlık, bilgi ve ahlâk anlayışının, insan ruhunun derinliklerine nüfuz etmesini mümkün kılmaktadır. Oysa modernizmin maddi gerçekliğe olan aşırı vurgusu, ruhsal ve metafizik boyutları göz ardı etmektedir. Bu nedenle, insanın evrendeki yerini doğru konumlandırabilmesi adına, marifet ile iç içe olan metafizik bir perspektif gerekmektedir (Nasr, 1995b, s. 8). Çünkü metafizik, “Hakikat’in, her şeyin başlangıcının ve sonunun, Mutlak’ın ve onun ışığında görelî olanın ilmidir. Bu disiplin, matematik kadar belirli ilkelere bağlı ve kesinlik ifade eden bir ilimdir. Salt akıl yürütme ile kavranamaz nitelikte olup, sadece entelektüel sezgi aracılığıyla idrak edilebilir. Bu yönüyle metafizik, yaygın kabul ve kanaatin aksine, konusu yalnızca düşünsel spekülasyon olan felsefeden farklı olup, manevî tekemmülle doğrudan bağlantılı bir gerçekliktir. Dolayısıyla, metafizik ancak vahye dayalı bir gelenek çerçevesinde erişilebilecek bir “theoria”dır (Nasr, 1988, s. 103). İslâmî terminolojiye tercüme edildiğinde ise bu kavram, en uygun şekilde “marifet” ile karşılanabilir.

Sonuç olarak şu söylenebilir ki, marifeti mesnet ittihaz eden İslâmî epistemolojide bilgi edinme sürecinde aklî tefekkür (teakkul) ve duysal idrak (müşâhede) yöntemleri, sezgisel temaşa ile manevî mükâşefe birbirinden tecrit edilmeksizin bütüncül bir yaklaşım içinde kullanılmaktadır. “Marifet” olarak kavramsallaştırılan bu kozmolojik bütünsellik, içerdiği tüm aşkın, etik ve manevî değerler manzumesiyle birlikte kuramsal ve pratik karşılığını, öncelikle insan yetiştirme düzeni olarak eğitim alanında bulmaktadır. Bu da Nasr’ın önemle üzerinde durduğu bir diğer konu olarak “değer eğitimi” meselesini gündeme taşımaktadır.

Değer Eğitimi. Nasr’ın eğitim meselesine bakışı, onun marifet odaklı metafizik bilgi ve tabiat perspektifiyle tutarlılık arz etmektedir. Ona göre bir insan yetiştirme düzeni olarak eğitim sisteminin öncelikli hedefi, bireylerin ruhsal ve ahlâkî gelişimlerini temin etmek olduğundan, ilgili müfredat da bu amaca yönelik olarak tasarlanmalıdır. Geleneksel eğitim yöntemleri, buna uygun bir şekilde bireyin seciye ve erdem gelişimine odaklanırken, modern eğitimde bu hedefler genellikle ihmal edilmektedir.

⁶ Feyerabend, modern pozitivist bilim anlayışının eleştirisi meselesinde yalnız değildir. Bu konuda diğerleri yanında, özellikle Thomas Kuhn (1991) ve Karl Popper (1998) gibi bilgi felsefecilerini zikretmek önemlidir.

Bu problemin aşılabilmesi için bilgi ve eğitim sisteminin kutsal olanla irtibatlı ve onunla bütünleşik bir çerçevede ele alınması, böylelikle değer merkezli bir insan yetiştirme düzeninin inşası zorunluluk arz etmektedir. Mezkûr düzende sadece müfredat bilgisi aktarımı ile iktifa edilmemekte, ayrıca –en azından onun kadar- değer eğitimine de mesai ayrılmaktadır. Buradan anlaşılıyor ki, üniversitelerde biteviye tartışılan o kadim “eğitim” mi yoksa “öğretim” mi meselesinde Nasr’ın pozisyonu eklektiktir. Yani Nasr’a göre eğitim sistemi kuru müfredat bilgisi demek olan “talim” ile yetinmemeli, ayrıca bu bilgi ile birlikte öğrencinin ruhî-ahlâki-manevi varlığının geliştirilmesi anlamına gelen “terbiye” meselesine de odaklanmalıdır. Bu nedenle öğretmen, sadece bir *muallim*, yani “bilgiyi aktaran” kişi değil, aynı zamanda bir *mürebbi*, yani “ruhları eğiten” kişidir (Nasr, 2001c, s. 113).

Burada İslâmî eğitime de kısaca değinmek gerekmektedir. Nitekim Seyyid Hüseyin Nasr, anlaşılabilir biçimde, İslâmî eğitime özel bir önem atfetmektedir. Ona göre bu alanda işe başlanması gereken ilk nokta, Müslüman ilim ve fikir erbabının yüzyıllar boyunca ortaya koyduğu kapsamlı müktesebattır. Zira söz konusu birikimin içerdiği mülhaza ve telakkilerin derinliği, zenginliği, evrensel boyutu ve pratik değeri layıkıyla ortaya konulmadıkça, İslâmî eğitim meselesi sahih bir şekilde çözümlenmiş sayılamaz. Binlerce yıl boyunca eğitim sorununa eğilmiş ve bu konuda düşünceler geliştirmiş Müslüman filozof ve âlimlerin görüşlerinden oluşan bu külliyyat, Kur’an ve hadis öğretilerine dayanan; yalnızca İslâm felsefesinin değil, İslâmî ilimlerin bütünü’nün temelini teşkil eden ve insan tabiatına uygun bir eğitim felsefesi sunan zengin bir miras niteliğindedir (Nasr, 2001c, s. 143). Bu bağlamda örneğin Hermetik-Pisagorcı ve İsmailî okuldan İhvan-ı Safa, Aristocu (meşşâî) gelenekten İbn Sina, Aydınlanmacı (ışrakî) okuldan Sühreverdi ve “aşkın hikmet” (el-hikmetü’l-mütealiye)den de Molla Sadra’nın (Nasr, 2001c, s. 134; ayrıca bkz. Nasr, 1996) konu ilgili çalışmaları göz kamaştırıcı niteliktedir. Dolayısıyla günümüzde İslâmî eğitim tartışmalarında bu zengin birikimin sahiplenilmesi ve ondan sistematik biçimde yararlanılması, epistemolojik ve pedagojik bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Oysa bugün İslâm dünyasına bakıldığında, bundan çok uzak tutumların söz konusu olduğu görülmektedir. Müslüman ülkeler bu konuda kendi öz kaynaklarına, birikimlerine ve miraslarına başvuracağına, her biri farklı Batılı modelleri örnek alan eğitim sistemleri benimsemiştir. Sömürge şartlarının icbar ettiği bu durum, Müslüman ülkelerin kendi inanç ilkelerinden çok farklı bir felsefe ve gayeye matuf eğitim sistemlerine yönelmelerine neden olmuştur. Bu sistemler bazı Müslümanları gerçekten modern bilim ve teknoloji konusunda belli düzeylerde yetiştirmeyi başarmış olmalarına rağmen, işin manevi boyutu ihmal edildiğinden veya seküler ya da Hristiyan amentü manzumesiyle ikame edildiğinden, bugün İslâm ülkelerinde ciddi bir problem hâline gelmiş olan derin bir manevi bilgi ve değer boşluğu yaşanmaktadır (Nasr, 1995a, s. 130).

Nasr, İslâmî eğitim sistemindeki bu manevi bilgi ve değer boşluğunun giderilmesine ve mezkûr talim–terbiye bütünlüğünün kurumsal düzeyde tesis edilmesine yönelik bazı somut düzenlemeleri de gündeme getirmektedir. Bu düzenlemelerin başında, üç aşamalı bir eğitim süreci gelmektedir. İlk aşama, anne ve babanın birlikte üstlendiği aile içi eğitimidir. Bu dönem, çocukların dinî konuların yanı sıra dil, kültür ve örf-adetler yönünden de eğitildiği

ve süre olarak Batı'daki çağdaş okul-öncesi döneminden daha uzun süren evredir. Buna aile eğitimi evresi denilebilir. Bunu ortaokul öncesine tekabül eden Kur'an okulları ya da Kur'an Kursları evresi izler. Ardından lise veya fakülte düzeyindeki medrese eğitimi gelir. Son aşama ise en üst resmî eğitim derecesini ifade eden "câmiye"dir. İslâm dünyasının pek çok bölgesinde medrese ile câmiye birleşerek, ortaokul, lise ve üniversite düzeyine denk bir eğitim modeli ortaya çıkarmıştır.

Erol Sungur'un (2014, s. 187) da isabetle belirttiği gibi, gelenekçi anlayışta öğretim eğitimden ve bunların her ikisi de kutsaldan ayrı telakki edilmez. İslâm beldelerinde bilgiye bu şekilde kutsallık izafe edilmesi "cami, tekke ve vakıf eserleri (evkaf) gibi özel dinî teşkilat ve müesseselerden ayrılmaz bir şekilde bu güne uzanan bütün İslâm eğitim sisteminin özünü teşkil etmiştir" (Nasr, 2006, s. 13). Bu zaviyeden bakıldığında, geleneksel İslâm mimarisinde cami ile medreselerin bir arada ve birbirinin devamı niteliğinde "külliye" tarzı yapılar biçiminde inşa ediliyor olmasının sebep-i hikmeti daha iyi anlaşılmaktadır. Nasr da geleneksel İslâmî şehir planlamasında bu cami-medrese birlikteliğine dikkat çekmekte ve bunun reformist düşünce ve eğilimler marifetiyle değişikliğe uğratılmasının dejeneratif etkilerine karşı uyarılarda bulunmaktadır (Nasr, 1985, s. 11).

Genel bir perspektiften değerlendirildiğinde, tüm meta-anlatıların (dinler, felsefeler, dünya görüşleri ve ideolojiler) nihai amaç ve iddiasının —mükemmel olmasa da— "iyi toplum"un inşası olduğu ileri sürülebilir. Bu hedefin gerçekleşme imkânı ise iyi bireylerin varlığına bağlıdır. Geleneksel düşünce açısından, iyi toplumun aslî bileşenini teşkil eden iyi birey, bu çalışmada da vurgulandığı üzere, kutsal bilgi ve değer bütünlüğüyle donatılmıştır. "Marifet" olarak kavramsallaştırılan söz konusu deruni bütünsellik, Müslüman bireylerin kulluk pratikleri ve manevi hayatlarında müteakıl bir surette tezahür etmektedir.

Kulluk ve Maneviyat. Nasr, genel düşünce yapısı ve mantık örgüsüyle tutarlı bir şekilde, ibadet ve maneviyatın, insanın spiritüel gelişimi için hayati önem taşıdığını ileri sürmektedir. Ona göre din sadece bir inanç sistemi olmayıp insanın kimliğini, varoluşunu ve ahlâki değerlerini biçimlendiren inşa edici bir çerçeve sunar. Bu bağlamda kulluğa içkin maddi-manevi ritüel ve pratikler, bireyin içsel huzurunu sağlamada ve evrensel değerlere ulaşmasında önemli araçlardır.

Nasr, kulluk ve maneviyatla ilgili çözümlemesine, İslâm'ın insan anlayışını kendince ortaya koyarak başlar. İslâmî görüşe göre insan "Allah'ın suretinde yaratılmıştır" ve aynı zamanda Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. İnsanın Allah'ın halifesi olması, O'na kul oluşuyla bağlantılıdır (Nasr, 2000, s. 28). Dolayısıyla, insan her ne kadar bir yönüyle Allah'ın halifesi sıfatıyla kâinatın merkezinde konumlanmış olsa da, aynı zamanda Allah'ın aciz bir kuldur. Demek ki geleneksel İslâmî kozmolojide, insanın kozmik düzendeki yeri ile ilgili iki temel özellik söz konusudur: *merkezîlik* ve *aşağılık*. Merkezîlik onun Allah'ın halifesi (halifetullah) olarak görevine, aşağılık özelliği ise Allah'ın kulu (abdullah) olarak rolüne tekabül etmektedir (Nasr, 2006, s. 236).

Nasr, analizini dinin farklı boyutlarını dikkate alarak sürdürmektedir. Ona göre dinin yapısında bir *dış boyut* ile buna dayanarak içe yönelen bir *iç boyut* bulunmaktadır. İslâmî

vahyin bu boyutları, Şeriat, Tarikat ve Hakikat kavramlarıyla; diğer bir ifadeyle İslâm, İman ve İhsan kategorileriyle karşılık bulmaktadır (Nasr, 2000, s. 275). Bunlar arasında yekdiğerini karşılıklı gerektirme ilişkisi vardır. Şöyle ki, “ancak *Şeriat*’ı kabul etmekle *Tarikat* üzerinde yürünebilir ve her şeyin kalbinde yatan, ancak yine de her türlü sınırlama ve belirlemenin ötesinde bulunan *Hakikat*’a ulaşılabilir” (Nasr, 2000, s. 275).

Nasr’a göre dinin bu boyutları birbirinden ayrı ve bağımsız değil aksine aşkın bir bütünlük arz etmektedir. İç boyut dış boyuta yönelmişken, dış boyut içe doğru gerçekleştirilecek yolculuğun başlangıç noktası olarak işlev görmektedir. Bu bağlamda Tanrısallığın tecrübesi, ancak Tanrı’nın aşkınlığının idrak edilmesi hâlinde imkân dâhiline girebilmektedir. Bu nedenle, aşkın olana teslim olmadıkça, hiç kimse o mutlak kutsiyeti idrak edemez. Çünkü insan ancak aşkın olana tam iman ile her yerde var olanı tecrübe edebilir. Bu nedenle bireyin yaşamını içselleştirmesi ve iç boyutun farkına varması, kulluk görevini yerine getirmesiyle mümkündür. İslâm’ın temel rükünleri olan namaz, oruç, hac, zekât ve cihad gibi farizaları da bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Bunlar, insanın yeryüzündeki varoluşunu kutsallaştırarak onu güzelliğe mahkûm merkezî bir varlık olarak yaşatıp ölüme hazırlayan araçlar niteliğindedir. Bununla birlikte söz konusu rükünler yalnızca dışsal biçimleriyle sınırlı değildir; aksine, bireyin iman derecesi, erdem düzeyi ve içsel güzelliğinin (ihsan) yoğunluğu ölçüsünde erişilebilecek içsel boyutlara ve anlamlara sahiptir (Nasr, 2000, s. 278).

Mesela *Namaz* sadece dış biçimine ve toplum üzerindeki etkisine bakılarak anlaşılamaz. İnsan ihsan derecesi ve namazın kutsal biçimindeki bereket sayesinde bu dış biçimlerden geçerek bir iç boyuta ulaşabilir. Bizzat Hz. Peygamber’in içsel tecrübelerinin yansımaları olarak ortaya çıkan söz ve fiiller aracılığıyla, birey yeniden tam bir kulluk (ubudiyet) ve evrensel insan (insan-ı kâmil) idealine yönelebilmektedir. Bu bağlamda, İslâm’da manevi self-determinasyonun prototipi olarak kabul edilen Miraç, Allah’ın huzuruna gerçekleştirilen içsel yolculuğu ve bu yolculuğu karakterize eden ilahi yakınlık durumunu temsil etmektedir (Nasr, 2000, s. 279). Aynı şekilde *Oruç* sadece gün boyu yemeden içmeden kesilip arzulardan vazgeçmek değil, hepsinin de üstünde insanın dış dünyada tam bağımsızlığının ve kendi içindeki manevi hakikate olan bağımlılığının anlaşılmasıdır. Böylece oruç, namazı tamamlayan bir arınma ve içe yönelme biçimidir. Keza *Hac* dış görünüşü itibarıyla Mekke’deki Allah’ın evine yapılan yolculuk, iç boyutuyla ise aynı zamanda, Allah’ın evi olan kalb Kâbe’si çevresinde tavaftır. Yine *Zekât* da yalnızca fakirlere yardım ederek servetini arındırmak değil, her şeyin gerçek sahibinin aslında Allah olduğu şuuruyla, sadece maddi iyilik değil, benliği de vermek suretiyle diğer insanlarla özdeşlik bilincine varmaktır (Nasr, 2000, s. 280). Son olarak, kutsal savaş veya *Cihâd* sadece İslâmî sınırların savunulması veya genişletilmesi demek değildir; o daha ziyade insanı *Hakikat*’ten uzaklaştırarak iç dengesini bozan her şeye karşı verilen sürekli iç savaş anlamına gelmektedir. Hz. Peygamber’in deyimiyle “büyük cihâd” olan bu iç savaş, “ortodoks spiritüalizminin görünmez savaşı gibi kalbin merkezine giden yolu açan aracın ta kendisidir” (Nasr, 2000, s. 280-281).

Sonuç olarak, Nasr'a göre modern insanın bugün içinde bulunduğu çıkmazdan kurtulabilmesi için “tek ümidi, modern öznenin aşkın olana karşı mesafeli tutumunu aşmasında ve hem Gök'le hem de yerle barışarak, kendisini İlâhî Olan'a teslim etmesinde yatıyor.” (Nasr, 2001b, s. 27). Bu da, sözcüğün bugünkü anlamıyla “modern” olmayı bırakıp, metaforik olarak öterek yeniden doğması anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle, kulluğun ve maneviyatın bütün boyutlarıyla, ritüel ve pratikleriyle birlikte deruhte edilmesini yani *marifet* merkezli bir perspektifin benimsenmesini zorunlu kılmaktadır. Bunun en doğrudan ve uygulanabilir yolu ise zihinsel düzeyde modern öncesi epistemolojik konuma yönelmek ve yukarıda eğitim bağlamında işaret edilen zengin mirasın taşıyıcısı olan geleneğe müracaat etmektir.

Geleneğe Dönüş. “Gelenek”, Nasr'ın düşünce dünyasında kurucu bir kavramdır. Onun bu kavrama yönelik özgün bakışını ortaya koyabilmek için burada terimin birkaç farklı tanımını vermek gerekmektedir. Gelenek, Nisbet'a (1994, s. 289-290) göre “kültürün içerdiği, geçmişten devralınan ve gelecek kuşaklara aktarılan her şey” olarak tanımlanırken; Heywood'a (2011, s. 176) göre “zamana karşı direnmiş ve dolayısıyla geçmişten miras kalan fikirleri, pratikleri veya kurumları”; Ülken'e (1969, s. 115) göre de “toplumda değerler ve kurumların en ağır değişen ve eski toplum devirlerini yenilerine bağlamaya yarayan sosyal mirası” ifade eder. Kavramı daha sistematik bir tanıma kavuşturan Marshall (1999, s. 258-259) ise geleneği, “belirli davranışsal norm ve değerleri benimseyip aşıl原因an, gerçek ya da hayalî bir geçmişle süreklilik gösteren ve genellikle yaygın biçimde benimsenen ritüeller ya da başka sembolik davranış biçimleriyle ilişkili toplumsal pratikler kümesi” olarak tanımlamaktadır.

Görüldüğü gibi, gelenek kavramı burada verilen her dört tanımda da “geçmişten tevarüs edilen ve gelecek nesillere aktarılan birikim” şeklinde aşağı yukarı aynı anlam ve kullanıma işaret etmektedir. Oysa Nasr kavrama bundan çok farklı bir anlam atfetmektedir. Ona göre gelenek yukarıdaki tanımlarda ifade edildiği gibi “adet, alışkanlık veya düşünce ve motiflerin bir kuşaktan diğerine kendiliğinden geçişi değildir”. Aksine, gelenek “aslı itibarıyla kutsal olanla ilgilidir”; dolayısıyla “Gök'ten inmiş bulunan ve kaynaklarında İlâhî Olan'ın özel bir tezahürüyle özdeşleşen ilkeler dizisini ve bu ilkelerin farklı zaman birimlerinde ve farklı koşullarda belli bir insan topluluğuna indirilmesini ve uygulanmasını” ifade eder. Gelenek, bu yönüyle, Mutlak Hakikate ilişkin bilgiyi ve bu bilginin farklı tarihsel ve mekânsal bağlamlarda gerçekleştirilmesine imkân tanıyan araçları içeren; değişmezliği ile canlı bir sürekliliği bir arada barındıran bir yapı olarak tanımlanabilir (Nasr, 2001b, s. 73). Bu tanımdan yola çıkarak, geleneğin ihtiva ettiği üç bileşeni teşhis etmek mümkündür: Bunlar “din”, “sünnet” ve “silsile” olarak sıralanabilir. Gelenek öncelikle bir *dindir* çünkü kelimenin ifade ettiği tüm anlamlarıyla dini ve onun bütün veçhelerini kapsamaktadır. Yine gelenek; alışılmış, gelenekselleşmiş ve ilahi modellere dayanması anlamında bir *sünnettir*. Nihayet gelenek, geleneksel dünyadaki düşünce ve hayatın her devri, her aşaması ve her asrını Asl'a bağlayan zincir olması nedeniyle de bir *silsiledir* (Nasr, 2001c, s. 13).

Böylece Nasr'ın düşüncesinde gelenek “gerçekliğin doğasına kök salmış, nihai düzlemde kutsal bir bilim” ve aynı zamanda “insanı kuşatan ve varlığının merkezinin taa

içinde parlayan bu Gerçekliğe ulaşmanın tek bütüncül aracı” olmak açısından, geçmişin birikiminden ziyade, semavi bilgi ve buyruğun taşıyıcısıdır. Bu yönüyle de “Merkez”den neşet eden ve insanın kenardan Merkez’e dönmesini sağlayabilecek yegâne çağrı” mahiyetindedir (Nasr, 2001c, s. 73).

Görüldüğü gibi, burada gelenek ile marifet arasında sadece pratik bir bağ değil, aynı zamanda epistemolojik ve ontolojik düzeyde köklü bir ilişki tesis edilmektedir. Şöyle ki, gelenek “din” vasfıyla semavi bir kaynaktan vahyedilen ilahi mesajı, “sünnet” ve “silisile” yönüyle de bu mesajın bilgi, inanç, kültür ve medeniyette somutlaşacak şekilde tatbik ve sürekliliğini ifade etmektedir (Nasr, 2001c, s. 13). Modern dünyanın öne çıkardığı kutsallıktan koparılmış atomize insan ve birey anlayışı ise bu süreklilikten dramatik bir kopuşa yol açmakla, beşeriyeti geleneğin sağladığı ruhsal dinginlik, derinlik ve bütünsellikten mahrum bırakmıştır. Halbuki objektif olarak gelenek, spesifik olarak da Sufizmde tebellür eden İslâm geleneği, sadece maddi başarıya değil, en az onun kadar manevi tatmine de önem vermektedir.

Nasr’a göre gelenek, kuşatıcı bir tabiata sahiptir; toplumsal yaşamın tüm alanlarını belirler. Yalnızca bilgiyle değil, eylemle de ilişkilidir. Hukukun ve ahlâkın temelini oluşturduğu gibi toplum hayatının siyasal yanına ilişkin de ilkeler ve ölçüler koyar. Dolayısıyla siyasal otoritenin, bu manevi kaynakla ilgisi vardır (Nasr, 2001a, s. 94-95). Nasr’a göre modern sömürgeci dönemin sonuçlarından, İslâm toplumlarının kendi tarihsel, kültürel ve dinî birikimlerinden kopararak sosyokültürel yapılarına yabancı olan Batılı modellerin dayatılmasından kaynaklanan birçok sorun bulunmaktadır (Nasr, 2002a, s. 171). Ona göre bu sorunların çözümü “geleneğe dönüş”tedir. Nasr’ın ifadesiyle “Geleneksel görüş, siyaset alanında her zaman İslâmi normlara dayalı bir realizmi savunmaktadır: Sünni dünyada hilafeti, onun yokluğunda da ümmetin ihtiyaçları ve şeriat’ın gerekleri doğrultusunda geliştirilmiş saltanat benzeri siyasal kurumları benimsemektedir.” Buna karşılık, Fransız Devrimi’nin ve Avrupa’daki diğer önemli tarihî değişimlerin oluşturduğu yüzeysel siyasal kurumların etkisiyle geliştirilen modeller ise gerçekte diktatörlükle sonuçlanabilmektedir (Nasr, 2001c, s. 16). Ona göre “geleneksel İslâm, amaç için aracı feda etmeyi ve İslâm’ın kuvvet kazanması için gayri-İslâmi kaynaklardan beslenen her tür siyasal metodun meşrulaştırılarak kullanılmasını kesinlikle reddeder” (2001c, s. 20). Bu açıdan Nasr (2025, s. 279) Müslümanları, demokrasinin Batılı siyasal kurumlarda tecessüm etmiş hâlinin her yerde geçerli tek ideal idare şekli olduğu fikrine kapılmamaları yönünde ikaz etmektedir.

Nasr, İslâm dünyasının sosyal ve siyasal dirilişinin, geleneksel semboller ve müceddidler vasıtasıyla olacağını ileri sürmektedir. Bunlar Abdulkadir Geylani, Şeyh Ebu'l-Hasan eş-Şazeli ve Şeyh Ahmed Serhendi gibi büyük veli ve bilgelerdir (Nasr, 2001c, s. 17). Ona göre Müslümanların modern dünyanın baskılarına cevap vermeleri ancak İslâm’ın siyasal idareye ilişkin geleneksel öğretilerinin bilinmesi ile mümkündür. Siyasete dair geleneksel İslâm öğretileri ise Hz. Peygamber’in örneğinde somutlaşan faziletler temelinde, hukuka dayalı bir toplumsal düzen öngörür. Nasr’a göre bu anlayış, Kur’an ve hadise dayanan ilkeler çerçevesinde şekillenir ve İslâm toplumunun bu değerlere göre

yönetilmesini esas alır (2025, s. 77-81). Bu bağlamda Nasr'ın (2002a, s. 96) ifadesiyle “İslâmi ideal, bir nomokrasi, yani İlahi Hukuk'un yönetimi idealidir.”

Sonuç olarak, Nasr'a göre geleneğe yönelmek, manevi değerlerin yitiminden başlayarak modernizmin yol açtığı tüm bireysel ve toplumsal krizlere yönelik kapsamlı bir çözüm olanağı sunmaktadır. Dolayısıyla ona göre gelenek, sahip olduğu aşkın/kutsal odaklı bakış açısıyla, marifeti hem bilginin kaynağı hem de kulluğun deruni anlamını açığa çıkaran bir imkân olarak konumlandırmaktadır. Kuşkusuz, kulluk pratiğinin maddi dünyada tecessüm ettiği en önemli alanlardan biri, insanın tabiatla olan ilişkisidir.

İnsan – Tabiat İlişkisi. Nasr'ın insan-tabiat ilişkisine dair görüşü, yukarıdaki “marifet” mefhumunda mündemiç ve kulluk pratiğinde mücessem geleneksel İslâmi kozmoloji anlayışına dayanmaktadır. Mezkûr anlayış, insanın içerisinde yer aldığı fizikî evrenle, tabi olduğu normatif çerçeveyi belirleyen dinî inanışa aynı gerçekliğin farklı tezahürleri olarak görür. Antik Yunan ve Helen kozmoloji anlayışlarının izlerini taşıyan (Russ, 2011, s. 14) ama büyük ölçüde semavi dinlerin anlatılarında karşılık bulan bu bakış açısına göre kelâm (din) ile âlem (kozmos) aynı kökenden doğmuştur. Bu köken Logos'tur (külli akıl). Dolayısıyla, din ve kozmos, nihai tahlilde Küllî Akıl'ın (Logos'un) farklı tezahürleridir. Din, Logos'un vahiy yoluyla tebarüz eden normatif ve ahlâki boyutunu temsil ederken; kozmos, düzeni ve içkin anlamıyla insana manevi bir mesaj ulaştırmaktadır. Bu nedenle her ikisi de aynı özün, yani evrensel aklın ve mutlak hakikatin farklı düzlemlerdeki ifadeleridir. Nasr'ın (1988, s. 18) kendi ifadeleriyle;

Kozmosun derin yapısı, insan için manevi bir haber taşır, bu yüzden, dinin kendisi ile aynı kaynaktan gelen bir ayardır. Her ikisi de Külli Akl'ın, Logos'un tezahürüdür ve kozmosun kendisi de insanın içinde yaşayıp öldüğü topyekûn mana âleminin ayrılmaz bir parçasıdır. Modern tabiat biliminin ortaya çıkabilmesi için, öncelikle kozmosun özünün kutsal niteliğinden kopartılması, «profanlaştırılması» gerekiyordu. Modern bilimin dünya görüşü, özellikle propagandada kullanılan avamileştirilmiş biçimiyle, tabiatın ve tabii özlerin laikleştirilmesine katkıda bulunmuştur.

O hâlde insan-tabiat ilişkisindeki dramatik bozulmanın başlangıcı, kutsalın dışlanması formunda tezahür eden epistemolojik kopuştur. Orta Çağ'ın hemen akabinde yaşanan bu kopuşla birlikte Batı felsefesinin ana yönelimi, vahyi ve sezgisel idraki dışlamak suretiyle epistemolojik planda kendisini yalnızca aklın gerekleri ve tecrübenin verileri ile sınırlamak olmuştur. Bu sınırlama, epistemolojik zemini ampirizm ve rasyonalizm ile daralttığından, nihai tahlilde insanlık açısından derin ve menfi sonuçlar doğurmuştur (Nasr, 2002b, s. 86). Mezkûr sonuçların başında insanın tabiatla ilişkisinin bozulması gelmektedir.

O hâlde bu ilişkinin yeniden gözden geçirilerek düzeltilmesi; başka bir ifadeyle insan-tabiat ilişkisinin tanzimi ve tahkimi gerekmektedir. Nasr'a göre, tabiat sadece kullanılacak/tüketilecek bir kaynak değil, aynı zamanda ibret nazarıyla temaşa edildiğinde kendisinden çok şey öğrenilebilecek olan bir muallimdir. Yani tabiat bir tasarruf nesnesi değil, almasını/öğrenmesini/değerlendirmesini bilenler için velûd ve ibretimiz bir tasavvur âlemidir. Tabiatı epistemolojik bir öğretmen ve ontolojik bir semboller alanı telakki eden bu bakış açısı, doğayı salt fiziksel bir varlık olarak değil, ilahi sanatın ve yaratıcı kudretin

tezahürü olarak kavrayan geleneksel İslâmi anlayışın bir yansımasıdır. Mezûr anlayış, doğayı sadece fizikî bir varlık olarak görmekten ziyade, ona Yaradan'ın eseri nazarıyla bakar. Yani bu bakış açısına göre, tabiat ve kâinat sadece rasyonalizmin akıl ve ampirizmin gözlem nesnesi olan salt fiziksel yapıdan mürekkep/müşekkil olmayıp, bunun yanında manevi ve ruhani yani aşkın boyutlara da sahiptir (Nasr, 1997, s. 19).⁷ Bu bakışın doğal sonucu olarak, İslâmi gelenek modernist zihniyetin tabiatı yönelik mekanik yaklaşımına alternatif bir şekilde, onun manevi ve estetik değerlerine azami derecede saygı ve hassasiyet gösterir. Böylece geleneksel İslâmi kozmoloji, modern seküler/profan paradigmanın aksine, doğayı kutsal bir tasavvur alanı olarak yeniden konumlandırmaktadır.

Oysa günümüzde sadece seküler bakış açısına sahip olanlar değil, dinî geleneklere bağlı bireyler dahi tabiatın manevi ve transandantal anlamını kavramada ciddi bir yetersizlik sergilemektedir. Bu kifayetsizliğe ilaveten çağdaş insan, tabiatı kendisinden faydalandığı fakat karşılıklı sorumluluk bilinciyle ilişki kurması gereken bir partner olarak değil, herhangi bir yükümlülük veya etik sorumluluk duygusu taşımaksızın araçsallaştırılabilecek bir nesne -Nasr'ın (1988, s. 15) ifadesiyle "bir fahişe"- olarak görmektedir. Nasr'a göre modern dönemde insan-tabiat ilişkisinde dengenin bozulduğu hususu yaygınlıkla kabul edilmekle birlikte, bu dengesizliğin esasen insan ile Tanrı arasındaki uyumun bozulmasından kaynaklandığını çok az kişi fark edebilmektedir (Nasr, 1988, s. 18). Bu ilişkinin sağlıklı bir şekilde tekrar kurulabilmesi için yapılması gereken şey çok açıktır: Modern insan tabiatı boyunduruk altına almaya kalkışmak yerine, onun Tanrı'nın bir tecelligâhı olduğunun bilinciyle hareket etmeli; ölçülerine, düzenine ve ritmine uyum sağlamalıdır. Bunun yanı sıra tabiatı kendi beşerî çıkar ve ölçütlere göre yargılamaktan kaçınmalı ve onunla olan ilişkisinde antropomorfik (insan-biçimci) bir perspektifin egemen olmasına izin vermemelidir. "İnsan, her şeyin tabiatını (fıtratını) olduğu gibi kabul edip onu izlemeli, tabiatı insan yapısı araçlarla rahatsız etmeye kalkışmamalıdır. En iyi eylem, eylemsiz gerçekleştirilen, öz-çıkarın işe karışmadığı; bir başka deyişle, tutku gibi, açgözlülük gibi aşağılık dürtülerden bağımsız, özgür ve tabiatla uyumlu eylemdir" (Nasr, 1988, s. 109). Bu nedenle, beşeriyetin mesnet ittihaz etmesi gereken metafizik ve marifet nokta-i nazarından bakıldığında, "tabiat bir murakabe konusudur ve duyu-üstü gerçeklikleri yansıtan bir ayna" mesabesindedir (Nasr, 1988, s. 120).

⁷ Metnin akış bütünlüğünü bozmamak için burada zikredilmesini daha uygun gördüğümüz ve esasen Nasr'ın mantıksal örgüsüne de uygun düşen bir hususu hatırlatmakta yarar vardır. Bu husus, geleneksel epistemoloji ile modern epistemoloji arasındaki ta en baştan yani orijinden kaynaklanan tevili imkânsız farklılıktır. Bilindiği gibi geleneksel epistemolojinin kaynağı logos/kelâmdır. Kelâm ise ilahi söz ve özün terkibi vasfıyla, evrendeki tüm varlıkların kaynağını temsil eder. Bu husus İncil'de şu şekilde ifade edilmektedir: "Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı. Başlangıçta O, Tanrı'yla birlikteydi. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı" (Yuhanna, 1:1). İlk bakışta anlaşılabilceği gibi burada kelâm, epistemolojik zeminde aşkın, kutsal ve manevi bir boyutun taşıyıcısı olarak konumlanmaktadır. Modern epistemoloji ise Tarnas'ın (2012: 94-95) da belirttiği gibi, iki temel kaynak üzerine inşa edilmiştir: *rasyonalizm* ve *ampirizm*. Rasyonalizm, tarihsel süreç içerisinde seküler hümanizmin gelişimine zemin hazırlarken; ampirizm, bilimsel materyalizmin ortaya çıkışına kapı aralamıştır. Bu iki yaklaşımda, kelâmın içerdiği aşkınlık, kutsallık ve ilahi özün herhangi bir karşılığı bulunmamaktadır. Dolayısıyla modern insanın varlığı sadece akli ve hissi tecrübeyle kavrama eğilimi, onun tabiatı transandantal tefekkür ve içsel sezgi ile irak etmesini epistemolojik düzeyde engelleyen bir sınırlılık olarak değerlendirilebilir.

Bu tam da tabiatın “makrokozmoz vahiy” şeklinde kavramsallaştırıldığı İslâmî kozmoloji geleneğine uygun düşmektedir. Böyle bir kozmik âlem tahayyülüne sahip olan İslâm medeniyeti, tarihsel süreçte tabiatla uyum içerisinde yaşamış ve bu uyumdan beslenen geniş bir felsefi, kültürel ve bilimsel birikim ortaya koymuştur. Ancak modern İslâm düşüncesini temsil edenlerin büyük bir kısmı bu birikimi yeterince kavrayamamış ve layığıyla değerlendirememişlerdir. Oysa bu birikimin ihyası ve eğitim sistemlerine dâhil edilmesi, kurulması planlanan İslâm medeniyetinin asgari epistemolojik ve ontolojik şartıdır. Bu birikim göz ardı edilerek Batı bilim ve teknolojisinin eleştirel süzgeçten geçirilmeden taklit edilmesi, modern Batı uygarlığının yüzyıllar boyunca uyguladığı ve hâlâ sürdürdüğü ekolojik tahribat sürecini hızlandırmaktan başka bir sonuç doğurmayacaktır (Nasr, 1995a, s. 133). Nitekim geleneksel kozmoloji ilimlerinin ihmal edilmesi ve bu ilimlerin dayandığı kutsal tabiat görüşünün “ilkel animizmin kalıntıları” telakki edilerek reddedilmesi, doğanın sistematik biçimde tahrip edilme sürecini başlatmıştır (Nasr, 2006, s. 237). Bu durumda yapılması gereken şey, geleneksel kozmoloji anlayışına geri dönmektir. Bu sadece ahlâki bir zorunluluk değil, aynı zamanda epistemolojik bir gerekliliktir. Böylece hem insanın doğayla ilişkisi yeniden kutsal bir zemine oturtulmuş hem de modern bilimin profanlaştırıcı etkilerine karşı alternatif bir paradigma geliştirilmiş olacaktır.

Sonuç olarak, Nasr'ın düşüncesinde tabiat, sadece duyu organlarımız tarafından algılanan fiziksel bir gerçeklik değil, aynı zamanda ilahi planın ya da “ilahi ahdin” bir tezahürüdür ve Kur'anî vahyin makrokozmoz boyutunu temsil etmektedir (Nasr, 2000, s. 182). İslâmî kozmoloji geleneğinde tabiatın “makrokozmoz vahiy” şeklinde kavramsallaştırılması da zaten bu bakış açısının bir sonucudur. Buna karşılık modern kozmoloji, söz konusu aşkın boyutu göz ardı ederek, tabiatı salt fiziksel ve ölçülebilir bir gerçeklik düzeyine indirgemıştır. Bu indirgemeci yaklaşım, tabiatın ölçsüz ve orantısız biçimde tahrip edilmesine yol açmıştır. Dolayısıyla, söz konusu tahribatın önlenmesi için modern seküler perspektifin yerine aşkın/kutsal olanla bütünleşmiş geleneksel kozmolojik bakış açısının ikame edilmesi zorunludur. Bu tam da Nasr'ın “marifet odaklı” şeklinde nitelendirdiği bakış açısıdır.

SONUÇ

Bu çalışmada, modernizmin çağdaş insanın düşünsel ve fiziksel dünyasındaki yansımaları, önemli bir Müslüman entelektüel kimliğindeki Seyyid Hüseyin Nasr'ın *marifet* merkezli perspektifi üzerinden incelenmiştir. Bilindiği gibi, modernite kavramı Batı'nın özgün tarihsel tecrübelerinin bir sonucu, modernizm ise bu tecrübenin bireycilik ve sekülerizm gibi ideolojik dışavurumlarını temsil etmektedir. Nasr'ın eleştirileri de tam bu noktada devreye girmektedir. Onun eleştirilerinin odağında, modernizmin insanı merkeze alarak kutsal olanla bağı kesmesi ve rasyonalist bir paradigma kopuşuyla, aşkın/müteal olanı dışlaması yer almaktadır.

Çalışmada modernizmin yol açtığı krizler dört ana başlık hâlinde ele alınmıştır. Bunlar ontolojik-epistemolojik bunalım, manevi boşluk, kimlik krizi ve tabiatın tahribatıdır. Nasr'a göre, modern insanın yaşamakta olduğu problemlerin temelinde, kendisi de başlı başına bir

sorun olan bilginin kutsal karakterinden arındırılması yani “profanlaşmasıdır.” Bilginin yalnızca rasyonel ve ampirik verilere indirgenmesi, insanı varoluşsal bir anlamsızlık girdabına sürüklemiştir. Bu bağlamda, seküler teori ve anlatılar bir yana, teolojinin bile fâni olanın ışığında açıklanmaya çalışılması, ontolojik hiyerarşinin tersyüz edilmesine ve insanlığı ciddi bunalımlara sürükleyen derin bir epistemolojik sapmanın yaşanmasına neden olmuştur.

Nasr’ın bu krizlere yönelik en temel çözüm önerisi, “kutsal bilgi” (scientia sacra) kaynaklı bir tür içsel bilgelik ya da entelektüel sezgi anlamına gelen “marifet” (gnosis) kavramı etrafında şekillenmektedir. Yazara göre, insanoğlunun modern dönemde karşı karşıya kaldığı epistemolojik ve ontolojik sorunların çözümü, mevcut pozitivist bilim anlayışının aşarak, hem akıl hem de kalp yoluyla elde edilen marifet odaklı bütüncül bir bakış açısıyla mümkündür. Bu süreçte gelenek, sadece geçmişin bir mirası değil, aynı zamanda insanı “Merkez”e bağlayan bir ilahi ilkeler manzumesidir de. Bu nedenle geleneksel bakış açısı, modernizmin atomize ettiği insan tipine karşı, ruhsal dinginlik ve metafizik derinlik sunan bir alternatif vasfı taşımaktadır.

Eğitim ve kulluk pratikleri, mezkûr marifet merkezli perspektifin pratik sahaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Nasr, eğitimde sadece bilgi aktarımı olan “talim” ile yetinilmemesini, bireyin ahlâki ve manevi gelişimini hedefleyen “terbiye” sürecinin de sisteme entegre edilmesini salık vermektedir. Yazar benzer ve bununla tutarlı bir şekilde, ibadetlerin sadece dışsal formlar olarak değil, ayrıca insanı kutsal hakikate ulaştıran içsel yolculuklar (miraç gibi) olarak da idrak edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Diğer yandan Nasr’a göre modernizmin yol açtığı siyasal olumsuzlukların çözümü, Batılı modellerin taklidi yerine İslâm’ın geleneksel öğretilerine ve ilahi hukuka dayalı bir siyasal düzenin ihyasıyla mümkündür. Nasr ayrıca, modern insanın tabiatla kurduğu “iyelik” ilişkisinin, ekolojik yıkımın ana kaynağı olduğunu düşünmektedir. Ona göre tabiat, istismar edilecek bir nesne değil, “makrokozmos bir vahiy” ve ilahi sanatın tecelligâhıdır. Bu nedenle, insan-tabiat ilişkisinin marifet temelinde yeniden formüle edilmesi gerekmektedir. Bu da ancak insanın Tanrı ile olan uyumunu düzeltmesi ve tabiatı kutsal bir öğretmen olarak görmeye başlamasıyla mümkündür.

Nihai tahlilde, Seyyid Hüseyin Nasr’ın modernizm eleştirisi, yalnızca bir ret değil, aynı zamanda köklü bir metafizik restorasyon çağrısıdır. Bu çağrının temelinde, aşkın ve kutsal olanla bütünlük ilişkisi içindeki marifet odaklı perspektif yer almaktadır. Bu perspektif, kutsal bilgiyi yeniden merkeze almak, eğitim sistemini değer odaklı inşa etmek, toplumsal-siyasal kurumları yeniden kadim İslâm öğretilerine dayandırmak ve tabiatla olan ilişkiyi geleneksel İslâmi kozmoloji temelinde yeniden tesis etmek suretiyle, modernizmin yol açtığı çok boyutlu krizlerden çıkışın yegâne yolunu sunmakta ve çağdaş insanın içine düştüğü kimlik ve anlam kaybına karşı, gelenekten beslenen sağlam bir ontolojik zemin sağlamaktadır.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

Makalenin yayın süreçlerinde Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi'nin "Etik Kurallara Uygunluk" başlığı altında belirtilen esaslara uygun olarak hareket edilmiştir.

Araştırmacıların Katkı Beyanı

Çalışmaya yazarlar eşit oranda katkı sağlamıştır.

Çıkar Çatışması Beyanı

Makalede yazarlar tarafından beyan edilmiş herhangi bir olası çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

- Altun, F. (2021). *Modernleşme Kuramı*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Apter, D. E. (1965). *The Politics of Modernization*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Bal, H. (2007). Çevirenin Önsözü. Barry Holden, *Liberal Demokrasiyi Anlamak* (H. Bal, Çev.). Ankara: Liberte Yayınları.
- Eisenstadt, S. N. (1966). *Modernization: Protest and Change*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Feyerabend, P. (1999). *Yönteme Karşı* (E. Başer, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gaus, G. F. (2016). *Siyaset Kavramları ve Siyaset Kuramları* (N. Akdere, Çev.). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Güler, F. (2017). Seyyid Hüseyin Nasr. İ. H. Üçer (Ed.) *İslâm Düşünce Atlası 3* içinde (s. 1254-1255), Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Hahn, L. E., Auxier, R. E. & Stone, L. W. (Eds) (2001). *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*. Chicago and LaSalle, Illinois: Open Court.
- Heywood, A. (2011). *Siyasetin Temel Kavramları* (H. Özler, Çev.). Ankara: Adres Yayınları.
- Huntington, S. P. (1968). *Political Order in Changing Societies*. New Haven: Yale University Press.
- Huntington, S. P. & Dominguez, J. I. (1975). *Siyasal Gelişme* (E. Özbudun, Çev.). Ankara: Siyasi İlimler Derneği Yayınları.
- Inkeles, A. & Smith, D. H. (1974). *Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kalın, İ. (2009). Modern Dünyada Geleneksel İslâm'ın İzini Süren Bir Hakîm: Seyyid Hüseyin Nasr. *İş Ahlakı Dergisi*, 2(3), 135-141.
- Kant, I. (2010). "Aydınlanma Nedir" Sorusuna Yanıt. *Kant* içinde (s. 263-273), (N. Bozkurt, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Köker, L. (1990). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köker, L. (2008). Rousseau ve Demokrasi ya da Liberal Teorinin Eleştirisinin Öğeleri Üzerine Bir İnceleme. L. Köker, *Demokrasi, Eleştiri ve Türkiye* içinde (s. 123-137), Ankara: Dipnot Yayınları.
- Kuhn, T. S. (1991). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (N. Kuyaş, Çev.). İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Lerner, D. (1958). *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. New York: Free Press.
- Marcuse, H. (2016). *Tek Boyutlu İnsan* (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü* (O. Akınhay ve D. Kömürçü, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mill, J. S. (2000). *Özgürlük Üstüne* (A. Ertan, Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.

- Nasr, S. H. (1985). *Batı Felsefeleri ve İslâm* (S. Ayaz, Çev.). İstanbul: Bir Yayıncılık.
- Nasr, S. H. (1988). *İnsan ve Tabiat* (N. Avcı, Çev.). İstanbul: İşaret Yayınları.
- Nasr, S. H. (1995a). *Makaleler 1* (Ş. Yalçın, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nasr, S. H. (1995b). *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı* (Ş. Yalçın, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nasr, S. H. (1996). *Üç Müslüman Bilge* (A. Ünal, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nasr, S. H. (1997). *Makaleler 2* (Ş. Yalçın, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nasr, S. H. (2000). *İslâm'da Düşünce ve Hayat* (F. Talıhoğlu, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nasr, S. H. (2001a). *Bilgi ve Kutsal* (Y. Yazar, Çev.). İstanbul: İz Yayınları.
- Nasr, S. H. (2001b). *İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı* (A. Ünal ve S. Büyükduru, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nasr, S. H. (2001c). *Modern Dünyada Geleneksel İslâm* (S. Büyükduru, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nasr, S. H. (2002a). *İslâm'ın Kalbi* (A. Demirhan, Çev.). İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- Nasr, S. H. (2002b). *Tabiat Düzeni ve Din* (L. Boyacı, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nasr, S. H. (2006). *İslâm ve Bilim* (İ. Kutluer, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nasr, S. H. (2025). *Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi* (O. S. Gündoğdu, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Nasr, S. H., & Jahanbegloo, R. (2010). *In Search of the Sacred: A Conversation with Seyyed Hossein Nasr on His Life and Thought*. Santa Barbara: Praeger.
- Nisbet, R. (1994). *Gelenek. Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi*, Cilt 1 (B. Peker ve N. Kırar, Çev.). Ankara: Ümit Yayınları.
- Parsons, T. (1951). *The Social System*. Glencoe, Illinois: Free Press.
- Popper, K. R. (1989). *Açık Toplum ve Düşmanları* (M. Tunçay, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Popper, K. R. (1998). *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* (İ. Aka ve İ. Turan, Çev.). İstanbul: YKY Yayınları.
- Rostow, W. W. (1960). *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Russ, J. (2011). *Avrupa Düşüncesinin Serüveni Antik Çağlardan Günümüze Batı Düşüncesi* (Ö. Doğan, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Sungur, E. (2014). *Seyyid Hüseyin Nasr'a Göre Gelenek ve Modernlik*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- Tarnas, R. (2012). *Batı Düşüncesi Tarihi*, II. Cilt (Y. Kaplan, Çev.). İstanbul: Külliyyat Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1969). *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.