

T.C
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

SEYYİD MUHAMMED NAKİB EL-ATTAS'IN
AHLAK FELSEFESİ

USAMAH ABDURRAHMAN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN:
PROF. DR. İSMAİL TAŞ

KONYA-2022



BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Öğrencinin	Adı Soyadı	Usamah Abdurrahman		
	Numarası	18810201084		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Seyyid Muhammed Nakib El-Attas'ın Ahlak Felsefesi			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Usamah Abdurrahman



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Usamah Abdurrahman		
	Numarası	18810201084		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İsmail Taş		
Tezin Adı	Seyyid Muhammed Nakib El-Attas'ın Ahlak Felsefesi			

Bu tez genel olarak Seyyid Muhammed Nakib El-Attas'ın felsefi düşüncesinde ahlaki konu edinmektedir. Bu çerçevede öncelikle dünya görüşü, bilgi, din, insan ve toplum ve edep ve tasavvuf gibi Attas'ın etik ve ahlakla ilgili temel düşüncelerinden bahsedilmektedir. İkinci bölümde, öncelikle Attas'ın etik ve ahlâkın temeli olarak dine bakışı açıklanmaktadır. Ardından İslam'ın doğruluğu bir kesinlik olarak nasıl gördüğü, iyilik ve faziletten ne anladığı da tartışılmaktadır. Tartışma, bu konularla ilgili özel notlar verildikten ve Batılı görüşteki kavramlarla karşılaştırılarak değerlendirildikten sonra, Attas'ın ahlakla ilgili felsefi düşüncesindeki üç ana başlık olan mutluluk, adalet ve özgürlük üzerinden devam edilmektedir. İslam'da saadet olarak mutluluk kavramı, bunun karşıtı olan trajedinin şekavet olarak tartışılmasıyla ilişkilendirilmektedir. Ayrıca gelişme ve ilerleme olarak toplumsal mutluluk da gözden kaçırılmamıştır. Adaletle ilgili olarak, bunu üç önemli konu ile ilişkilendirilmiştir, bunlar sudur: orta nokta, toplum sözleşmesi doktrininin yerine geçen ezeli ahit ve eşitlik. Özgürlük ile ilgili olarak, ihtiyâr kavramını açıkladıktan sonra, teslimiyet olarak bağımsızlık kavramını ve İslam'da liderlik ve yönetim olarak tedbir kavramını incelenmektedir. Sonuçta, Attas'ın tam bir ahlak felsefesinin inşası olarak gördüğü etik ve ahlakla ilgili tüm önemli kavramlar açıklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Nakib El-Attas, Ahlak, Etik, Mutluluk, Adalet, Özgürlük



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Usamah Abdurrahman		
	Student Number	18810201084		
	Department	Philosophy and Religious Sciences / Islamic Philosophy		
	Study Program	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Prof. Dr. İsmail Taş		
Title of the Thesis	The Moral Philosophy of Syed Muhammad Naquib Al-Attas			

This thesis deals with ethics and morality in the thought of Syed Muhammad Naquib Al-Attas in general. In the first part, Al-Attas' basic ideas as foundation of his thought on ethics and morality, such as worldview, knowledge, religion, human and society, adab and tasawwuf, are discussed. In the second part, Al-Attas' view of religion as the basis of ethics and morality is explained first. Then, how Islam views truth as a certainty and what it understands from goodness and virtue are also discussed. After giving special notes on these issues and evaluating them by comparing them with the concepts in the Western view, the discussion continues on the three main topics of Al-Attas' philosophical thought about morality, happiness, justice and freedom. The concept of happiness as *saadet* in Islam is associated with the opposite discussion of tragedy as *şekavet*. In addition, community happiness as development and progress has not been overlooked. Regarding justice, it is associated with three important issues, namely: mean, primordial covenant that replaces the social contract doctrine, and equality. With regard to freedom, after explaining the concept of *ihtiyâr*, the concept of independence as submission and the concept of *tedbir* as leadership and management in Islam are examined. In conclusion, all the important concepts of ethics and morality found in Al-Attas' works are seen as a complete construction of moral philosophy.

Keyword: Naquib Al-Attas, Morality, Ethic, Happiness, Justice, Freedom

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	viii
ÖN SÖZ	ix
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

SEYYİD MUHAMMED NAKİB EL-ATTAS'IN HAYATI, İSLAM DÜŞÜNÇESİNDEKİ YERİ VE AHLAKLA İLGİLİ TEMEL DÜŞÜNCELERİ

1.1. Attas'ın Hayatı ve İslam Düşüncesindeki Yeri	6
1.1.1. Hayatı	6
1.1.2. İslam Düşüncesindeki Yeri.....	11
1.2. Attas'ın Ahlakla İlgili Temel Düşünceleri.....	13
1.2.1. Dünya Görüşü.....	13
1.2.2. Bilgi	17
1.2.3. Din	21
1.2.4. İnsan ve Toplum	24
1.2.5. Edep ve Tasavvuf	30

İKİNCİ BÖLÜM

SEYYİD MUHAMMED NAKİB EL-ATTAS'IN FELSEFİ DÜŞÜNÇESİNDE AHLAK

2.1. Attas'ta Etik ve Ahlak	36
2.2. Etik ve Ahlakın Temeli olarak Din	36
2.3. Doğruluk ve Kesinlik	39

2.4. İyilik ve Fazilet	43
2.5. Genel Bir Değerlendirme	46
2.6. Mutluluk	48
2.5.1. Şekavet olarak Trajedi	48
2.5.2. Saadet olarak Mutluluk.....	53
2.5.3. Gelişme ve İlerleme.....	56
2.7. Adalet	61
2.6.1. Orta Nokta	64
2.6.2. Toplum Sözleşmesi değil, Adaletin Temeli Ezeli Ahit	67
2.6.3. Eşitlik.....	69
2.8. Özgürlük.....	74
2.7.1. Teslimiyet olarak Hürriyet	76
2.7.2. Tedbir olarak Liderlik ve Yönetim.....	79
SONUÇ	84
KAYNAKÇA	88
ÖZGEÇMİŞ	95

KISALTMALAR

- Bkz. : Bakınız
- Çev. : Çeviren
- IBKKM : *Institut Bahasa Kesusasteraan dan Kebudayaan Melayu* (Malay Dili, Edebiyatı ve Kültürü Enstitüsü)
- IUM : *International Islamic University of Malaysia* (Malezya Uluslararası İslam Üniversitesi)
- ISTAC : *Institute for Studies of Islamic Thought and Civilisation* (Uluslararası İslam Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü)
- RZS-CASIS : *Raja Zarith Sofiah – Center for Advance Studies of Islam, Science, and Civilisation* (İslam, Bilim ve Medeniyet İleri Araştırmalar Merkezi)
- SOAS : *School of Oriental and Arabic Studies* (Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu)
- Tsz. : Tarihsiz
- UKM : *Universiti Kebangsaan Malaysia* (Malezya Ulusal Üniversitesi)
- UTM : *Universiti Teknologi Malaysia* (Malezya Teknoloji Üniversitesi)
- Vb. : Ve benzeri

ÖN SÖZ

Bu çalışma Seyyid Muhammed Nakib El-Attas'ın etik ve ahlaka ilişkin görüşlerini açıklamayı amaçlamaktadır. Giriş bölümünde, Batı'da ve İslam bilim geleneğinin hazinesinde ahlak felsefesi tartışmalarının nasıl geliştiği kronolojik olarak açıklanacaktır. Bu araştırmanın birinci bölümü iki alt bölüme ayrılmıştır. Birinci alt bölümde öncelikle Attas'ın hayatı ve İslam düşünce haritasındaki yeri anlatılacaktır. İkinci alt bölümde ise, dünya görüşü, bilgi, din, insan ve toplum ve edep ve tasavvuf gibi etik ve ahlaki söylemlerle doğrudan ilişkili görülen Attas'ın düşüncesindeki bazı ana fikirler de detaylandırılacaktır.

İkinci bölümde, öncelikle Attas'ın etik ve ahlâkın temeli olarak dine bakışını açıklanacaktır. Ardından İslam'ın doğruluğu bir kesinlik olarak nasıl gördüğü, iyilik ve faziletten ne anladığı da tartışılacaktır. Tartışma, bu konularla ilgili özel notlar verildikten ve Batılı görüşteki kavramlarla karşılaştırılarak değerlendirildikten sonra, Attas'ın ahlakla ilgili felsefi düşüncesindeki üç ana başlık olan mutluluk, adalet ve özgürlük üzerinden devam edilecektir. İslam'da saadet olarak mutluluk kavramı, bunun karşıtı olan trajedinin şekavet olarak tartışılmasıyla ilişkilendirilecektir. Ayrıca gelişme ve ilerleme olarak toplumsal mutluluk da gözden kaçınmayacaktır. Adaletle ilgili olarak, bunu üç önemli konu ile ilişkilendireceğiz: orta nokta, toplum sözleşmesi doktrininin yerine geçen ezeli ahit ve eşitlik. Özgürlük ile ilgili olarak, ihtiyar kavramını açıkladıktan sonra, teslimiyet olarak bağımsızlık kavramını ve İslam'da liderlik ve yönetim olarak tedbir kavramını inceleyeceğiz. Sonuçta, Attas'ın tam bir ahlak felsefesinin inşası olarak gördüğü etik ve ahlakla ilgili tüm önemli kavramlar açıklanacaktır. Ayrıca görüşlerine ilişkin birtakım notlar da sunulacaktır.

Tezimi yazma sürecinde her zaman teşvik eden, yönlendiren, bilimsel tecrübesiyle emeğini esirgemeyen danışman hocam Sayın Prof. Dr. İsmail Taş'a en içten şükranlarımı sunarım. Ayrıca Sayın Arş. Gör. Havva Sümeyra Altınsoy hocama teşekkür ederim. Tezin metnini okuyup ıslahata çok kıymetli vaktini ayıran sınıf arkadaşım Sümeyra Koyuncu ve Esmâ Nur Selvi hanımefendiye ve Hat Kufi Makili öğretmeni Şerife Çakır hocama teşekkürü bir borç bilirim. Endonezya'da gereken referansları hazırlayan Bentala Tamaddun Nusantara Derneğine de teşekkür ederim.

GİRİŞ

Mevcut yorumcuların genel görüşüne göre ahlak felsefesi, insanın kişiliği ve davranışlarını belirleyen bir toplumsal olgu olarak ahlakı ele alan felsefe disiplini. Ahlak felsefesi İngilizcede “*moral philosophy*” ya da “*ethic*” olarak geçmektedir. Arapça “*hulk*” kelimesinin çoğulu ve Türkçede tekil olarak kullanılan terim din, tabiat, huy ve karakter anlamlarına gelmektedir. İngilizcede ahlakı ifade etmek için kullanılan kökü de Latince “*moralis*” kelimesidir (Kılıç, 1992, 1). Ahlak, birinin yüzeyde görünen aktif eylemidir, ahlak felsefesi ise o aktif eylemin arkasında yatan şeydir. Birincisi pratik, ikincisi ise teoridir (Billington - Çeviren: Yılmaz, 2011, 46).

Ahlak felsefesi, doğru ve yanlış, iyi ve kötü, erdem ve kusur tartışmalarıyla ilgilenir (Nuttall, 1997, 15). Bu nedenle, en yüksek iyinin ne olduğu ve buna ulaşmak için nasıl davranılması gerektiği ahlak felsefesinin temel sorularıdır. Bu temel sorular aslında Yunan filozofları tarafından tartışılmış ve şimdiye kadar nesilden nesile kendi görüşlerinin çeşitli tarzlarıyla kesintiye uğramamıştır. Ahlak felsefesinin en yaygın görüşlerin arasında Eudaimonia'dır. Eudaimonia, insan eyleminin asıl ve nihai amacının mutluluk olduğunu düşünen bir anlayıştır. Bedia Akarsu'ya göre eski çağlardaki tüm filozoflar ve hatta Hristiyanlık ve İslam öğretileri bu görüşe bağlı kalmışlardır. Ancak, mutluluğun nasıl elde edilebileceği konusunda birçok farklı görüş vardır. Adalet genellikle bu mutluluğun sağlanması için bir koşul olarak görülür. Ancak adaletin tanımı sorunu, filozoflar arasında önemli bir tartışma konusudur. Demokritos, eudaimonistlerin babası olarak kabul edilse de Aristoteles ve Platon arasındaki eudaimonia hakkındaki görüş farklılıkları, mutlulukla ilgili en çok başvurulan tartışmadır. Platon, ahlakın doğal olduğunu ve hatta fikirler dünyasında var olduğunu söylerken, Aristoteles ahlakın ancak gerçek dünyada uygulanan eğitim ve öğretim yoluyla üretilebileceğini söylemiştir.

Öte yandan, hazcılık (*hedonizm*), mutluluğun hazzın gelişi ve acının uzaklaşmasıyla elde edilebileceğini düşünür. Hazcılık, kendi taraftarlarının her biri tarafından farklı şekilde görülür. Aristippos bir yandan hazzın tek iyi olduğunu ve en yüksek hazzın en büyük haz olduğunu düşünürken, diğer taraftan Epikuros en yüksek hazzın en uzun ve en tutarlı olduğu görüşündedir. Ona göre, önemli olan şey hazzın yaşam boyunca mümkün olduğu kadar uzun süre nasıl hissedilebileceğidir ve bu

nedenle haz, ruhun istikrarıdır. Bu arada Stoacı felsefe için mutluluk erdem ve ahlakta yatar. Haz kesinlikle mutluluğun belirleyicisi değildir (Akarsu, 1970, 13). Orta Çağ'da Hıristiyan geleneğinin iki ana filozofu, Saint Augustine ve Thomas Aquinas'tır. Saint Augustine, orijinal günah doktrini aracılığıyla, ahlaki görüşünde Tanrı'nın emirleri teorisini geliştirmiştir. Tanrı, Âdem ve Havva'nın günahlarını sevgiyle bağışlamış ve bu nedenle, cennetin krallığında mutluluğu elde etmek için insanların Tanrı'ya itaat etmesi gerekir. Bu teori, Aristoteles'in ahlaki görüşüne dayanan rasyonellik yönleri eklenerek geliştirilir.

Çağdaş bağlamda, Batılı düşünürlerden de en yüksek iyiliğe ilişkin bir dizi görüş ortaya çıkmıştır. Burada, Thomas Hobbes'ten başlayarak John Stuart Mill'e kadar kronolojik olarak bu görüşlerden kısaca bahsedeceğiz. Hobbes (1998, 65), temelde iyilik ve kötülüğünün sadece insanların sevdiği ve nefret ettiği şeyleri temsil eden bir terim olduğunu belirtmiştir. İnsanları bir şeyi yapmaya sevk eden asıl sebep, zevk almak ya da acıdan kaçınmaktır. Bunlar ahlaki öznel hale getirir ve insan duygularına ve zevklerine bağlıdır. David Hume, hem ahlâkî bir ilke olarak dine duyulan ihtiyacı hem de etiğin nesnellliğini reddetmektedir. Daha sonra ahlakın Tanrı'nın iradesine değil, fayda (*utility*) ilkesine dayanması gerektiğini vurgulamaktadır. Hume, ahlaki ifadelerdeki gerçek de dahil olmak üzere tüm gerçeklerin insan aklına dayanması gerektiğini savunan rasyonalistlere keskin bir eleştiri yapmıştır. Ona göre bu görüş bir yanılgıdır, çünkü normatif ifadeler “-meli-malı” (*ought*) olgu ifadelerinden “dir” (*is*) çıkarılmamalıdır (Harris, 2021, 131). Ona göre, ahlaki konularda doğru ve yanlış yoktur, çünkü tüm ahlaki ifadeler deneysel gerçeklere değil, insan arzularına dayanır. Bu temelde, ahlak bilgi ve hakikat kapsamında değil, beğeni alanı içinde olduğu sonucuna varmıştır. Ayrıca, Hume (1896, 602) ahlaki bilginin insan arzularına (*passion*) tabi olması gerektiğini söylemektedir.

Alman filozof Immanuel Kant (2012, 432), Hume'un ahlaki öznelliğe çok fazla yer verdiğini düşündüğü görüşüne katılmamıştır. Daha sonra akla dayalı sorumluluk kavramını inşa ederek nesnel bir etik teorisi önerir. Ona göre ahlaki yargı, insan deneyiminden yalıtılmalıdır. Ondan dolayı, Kant onu sentetik a priori yargı (*synthetic a priori judgment*) olarak adlandırmıştır. A priori olan sentetik yargılardan, yani kanıt gerektirmeyen durumlardan farklıdır. Ayrıca a posteriori olan sentetik yargılardan,

yani ampirik kanıt gerektiren gerçeklerden farklıdır. Kant, insanların kategorik zorunluluk (*categorical imperative*) olarak adlandırdığı evrensel bir kural oluşturduğu pratik akıl yoluyla insanların iyiliği ve kötülüğü bağımsız olarak bilebileceklerine inanmaktadır. Ahlaki yükümlülükler insanın kendisi tarafından belirlenmelidir ve kendi dışındaki bir otoriteye bağlı olması gerekmez. Ahlak, heteronomi değil, iradenin özerkliği ilkesi üzerine inşa edilmelidir. Ahlak teorilerinden gelen tüm ahlak kurallarının, eğer insanlar dışından geliyorsa her zaman başarısız olacağını varsayar.

Kant'ın teorisi, genelde deontoloji teorisi olarak bilinir. Bu teoride, rasyonel insan iradesinin evrensel ahlaki yasalara uyduğuna inanılmaktadır. Kant'ın ortaya koyduğu genel ilke veya özdeyiş, bir eylemin başkalarını mecbur edilmeden ve gönüllü şekilde yapılması gerekir (Kant, 2012, 429). Kant'ın ileri sürdüğü mutlak buyruk, bir yükümlülüğün yerine getirilmesinde başka unsurların bulunmamasını gerektirir. Her eylem, yapılması gerek olduğu için yapılmıştır. Bu nedenle Kant, "eğer" (*if*) kelimesini içeren tüm ahlaki emirlerin temelde reddedildiğini düşünür (Harris, 2021, 135).

Kant'tan sonra, İngiliz filozofu olan Jeremy Bentham faydacılık teorisi konuşmaya başlatmıştır. İnsanların yaptığı her ahlaki eylemin zevk ve acı olmak üzere iki güdüden etkilendiği görüşündedir. Bu anlayış Hume'un görüşüyle de yakından ilişkilidir. Bununla birlikte, Bentham'ın faydacılığı ampirik kullanışlılığı vurgular. Antik Yunan dönemindeki hazcılığın bir reenkarnasyonu olan bu anlayıştan, iyiliğin daha fazla haz üretebilen her şey olduğu, kötülüğün ise bu hazzı azaltabilen her şey olduğu ilkesi ortaya çıkar. John Stuart Mill (2015, 13), Bentham'ın faydacılık fikrini desteklemektedir. Mutluluğun insanın sevdiği her şey olduğunu ve bunun haz olduğunu söylemiştir. Bu ilkeyle, mümkün olduğu kadar çok insan için mutluluğu teşvik eder. Böylece, haz olarak iyilik aslında çoğunluğa aittir. Mill, ayrıca, eğer insanlar mutluluğa ulaşmak için bir aracı olarak herhangi bir şeyi seviyorsa, o zaman mutluluğun tüm insan eylemlerinin tek amacı ve ahlak için ölçüm aracı olduğunu söylemiştir. Bu temelde ne Tanrı adına ne de toplum adına hiçbir güç, bir kişiye mutluluk getiren her şeyi sınırlama hakkına sahip değildir. Bu kronolojiden, nesilden nesile büyük bir ahlak felsefesi akımı olduğunu görebiliriz. Hobbes ve Hume, tüm değerleri görelileştirmek için gerçeği reddeden Yunan dönemindeki Sofistlerin

görüşlerini miras almış görünmektedir. Bahsedilen diğer görüşler ise genellikle Batı etiğinin üç ana okuluna ayrılmıştır. Bunlar şudur; (1) Erdem merkezli Aristotelesçi mutluluk fikirleri, (2) Kant'ın ahlakta ödev kavramı ve (3) Faydacılık (Uthman, 2022, 137).

Ahlak felsefesinin gelişiminin kronolojisi ve yukarıda bahsedildiği gibi sınıflandırılması dışında Müslüman filozoflar tarafından geliştirilen görüşler de vardır. Bu görüşler az ya da çok bazı çevrelerden eleştiriler almış. Genel olarak eleştirmenler, İslami bilim hazinelerinin ahlak felsefesine, hatta bir bütün olarak felsefeye çok fazla referans sağlamadığını söylemişler. Hatta Ahmed Mahmûd Subhî (1983, 9), klasik çağda İbn Miskeveyh dışında gerçekten ahlâkî çalışmalara odaklanan neredeyse hiçbir İslam âlimi bulunmadığını söylemiştir. Bu görüş Macit Fahri (1991, 1–8) tarafından reddedilmiştir. Ona göre İslam'da başlangıçtan itibaren Batılı filozofların formüle ettiği tam anlamıyla bir ahlâk teorisi olmasa da özellikle tefsir, fıkıh ve kelim ilmi disiplinlerinde ahlâk üzerine öğretiler var olmuştur.

Zamanla ve İslam'ın diğer medeniyetlerle karşılaşmasıyla daha detaylı İslam ahlak teorileri ortaya çıkmaya başlamıştır. Fahri, İslam'da ahlak teorisini dört kategoriye ayırır: (1) Kutsal ahlak, 8 ila 9. yüzyıllarda Taberi, Beyzavî gibi müfessirler, muhaddisler ve hukukçular tarafından Kuran ve sünnetten ahlaki kararların alındığı bir ahlak türüdür. (2) Kelam teorisi, Kur'an ve Sünnet'e atıfta bulunarak ancak kelam ilmine bir yaklaşımla ahlaki kararların temelini oluşturan ahlak türüdür. Bu teorinin iki ana akımı vardır. Birincisi, Bâkillânî, el-Bağdâdî, Cüveynî, Şehristânî, Gazzâlî ve Râzî tarafından temsil edilen *Eş'arî* okulu. İkincisi, Ebü'l Hüzeyl Allâf'ın Mu'tezile düşünce okulu. Ayrıca İbn Hazm ve İbn Teymiyye tarafından doldurulan üçüncü bir nehir daha vardır. (3) Felsefi teori, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Platon ve Aristoteles'in düşüncelerine atıfta bulunan etik tartışmayı içerir. Ayrıca İbn Miskeveyh, Nasîrüddin-i Tûsî, Celaleddin Devvânî ve Ebü'l-Hasan Âmirî gibi Müslüman bilim adamları tarafından geliştirilen Stoacı doktrinlerle birleştirilmiş Neo-Platonik ve Galen fikirleri de vardır. (4) Din teorisi, ahlaki kararların Kuran, Sünnet, teolojik kavramlar, felsefi kategoriler ve Tasavvuf öğretilerine dayandığı bir ahlak türüdür. Bu teori, İslam'daki çeşitli yaklaşımları birleştirir. Bu tür düşünceye sahip alimler arasında Hasan-ı Basrî, Mâverdî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, İsfahânî vb. sayılabilir.

Günümüzdeki küreselleşme ve şaşırtıcı sosyal değişimlerin ortasında kabileler ve gruplar arasındaki coğrafi engelleri ortadan kaldıran sofistike ulaşım araçlarının keşfiyle ahlak felsefesi ile ilgili konularına ihtiyacımız artmaktadır. Onunla birlikte, internet ve çeşitli sosyal medya platformlarının yaygınlaşmasıyla birlikte dijitalleşme sürecinin çok hızlı ilerlediği son yıllarda herkes konuşabilmekte ve kendi otoritesini kurabildiği zaman hangisi doğru ve hangisi iyi gibi sorularımızın cevabı daha zor bulunur. Buna karşı, birçok İslami ahlâk düşüncesinin sentezcisi olarak görülen Gazzâlî döneminden sonra, ahlâk felsefesi söylemine az sayıda Müslüman düşünürün önemli katkılarda bulunabileceği görülmektedir. Bu durumda, ciddi bir ilgi gören ve etik görüşlerini tutarlı ve disiplinli bir şekilde geliştiren az sayıdaki bilim adamlarından biri de Seyyid Muhammed Nakib El-Attas'tır.

Tasavvuf geleneğinden gelen bu filozof ve düşünür, *Islam: The Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality, On Justice and the Nature of Human, The Meaning and Experience of Happiness in Islam* ve *The ICLIF Leadership Competency Model (LCM): An Islamic Alternative* başlıca eserleri ve diğer eserleriyle etik ve ahlâk üzerine yeni okumalar sunmaya çalışmıştır. Onun fikri günümüzdeki modern toplumun meydan okumasıyla yüzleşmeye yönelik olsa da düşünceleri uzun bir İslami bilim geleneğine dayanmaktadır. Bu çalışma önce Attas'ın hayatı, İslam düşüncesindeki yerini ve onun dünya görüşü, bilgi, din, insan ve toplum, edep ve tasavvuf hakkındaki temel görüşlerini ilk bölümde ele alacağız. Ardından, Attas'ın etik ve ahlak konusundaki felsefi düşüncelerini tartışmayı ulaştırmak için doğruluk, iyilik, mutluluk, adalet ve özgürlük gibi bazı önemli temalar ikinci bölümdeki ana tartışma konularıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

SEYYİD MUHAMMED NAKİB EL-ATTAS'IN HAYATI, İSLAM DÜŞÜNÇESİNDEKİ YERİ VE AHLAKLA İLGİLİ TEMEL DÜŞÜNCELERİ

1.1. Attas'ın Hayatı ve İslam Düşüncesindeki Yeri

Bu bölümde önce Attas'ın kısa bir entelektüel biyografisini ve onun felsefi düşüncesinin nasıl oluştuğunu kronolojik olarak öğrenmek için İslam düşünce haritasındaki yerini açıklayacağız. İkinci olarak, onun etik ve ahlâk konusundaki düşüncelerini anlamaya bir giriş niteliğinde olması için Attas'ın düşüncesindeki temel kavramları açıklayacağız.

1.1.1. Hayatı

Seyyid Muhammad Nakib El-Attas, 5 Eylül 1931'de Endonezya'nın Bogor şehrinde doğmuştur. Tam adı Seyyid Muhammed Nakib bin Ali bin Abdullah bin Muhsin El-Attas. Babası Seyyid Ali El-Attas Hadramut'ta Peygamber'in torunu Seyyidina Hüseyin'e bağlı Ba'levî soyundandır. Annesi Sharifah Rakuan al-Alaydrus ise Sukapura'daki Sundan kraliyet ailesinin soyundan gelmektedir. Üç çocuktan ikincisidir. Ağabeyi, Malaya Üniversitesi'nde rektörlük yapmış başarılı bir sosyolog olan Seyyid Huseyn'dir. Küçük kardeşi Seyyid Zaid, MARA yüksek enstitüsü'nde geçen öğretmenlik yapan bir kimya teknisyenidir.

Beş yaşındayken Malezya'nın Johor eyaletindeki Ngee Heng İlkokuluna (1936-1941) girmiş ve Malay dili, edebiyatı ve kültürü üzerine temel dersler almış. 1941-1945 arasında Arapça temelleri öğrenmek için Endonezya'ya dönüp Sukabumi'deki Al-Urwah al-Wutsqo Medresesi'nde okumuştur. 1946'da Bukit Zahrah'ta ve ardından İngiliz Koleji'nde okumak için Johor'a dönmüştür. Bu süre zarfında Ungku Abdul Aziz'in evinde yaşayan Attas, birçok Malay el yazmasının bulunduğu kütüphaneyi tarih, edebiyat ve din üzerine çalışmak için kullanmıştır. 1952-1955 yılları arasında Galler'deki Chester'de ve Sandhurst'teki İngiltere Kraliyet Askeri Akademisi'nde askeri eğitime katılmak için zamanı olmuştur. O dönemde sûfi

metafizikçilerden şair Nûrûddîn Abdurrahmân el-Cami'nin eserlerinden etkilenmiştir. Bundan sonra, Malaya Kraliyet Ordusu alayı olan Malaya İttifakı'nda büro memuru olarak görevlendirilmiştir (Wan Daud, 1998, 1–6).

Eğitimine 1957-1959 yılları arasında Singapur Malaya Üniversitesi'nden lisans derecesi almıştır. O süre içerisinde *Rangkaian Rubaiyyat* (Rubaiyyat Dizisi) ve *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised Among the Malays* adlı iki kitap yazmıştır. Bu ikinci kitabın yazılması sayesinde Attas, Kanada hükümetinin bursuyla McGill Üniversitesi İslami Araştırmalar Enstitüsü'nde yüksek lisans eğitimine devam etme fırsatı bulmuştur. Sir Hamilton Gibb, Fazlur Rahman, Toshihiko Izutsu, Seyyid Hüseyin Nasr gibi birçok ünlü bilim insanı ile burada tanışmıştır. 1962'de "*Raniri and Wujudiyah 17th Century Aceh*" başlıklı yüksek lisans tezi eğitimini tamamlamıştır. Ardından Londra Üniversitesi Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu'nda (SOAS) doktora çalışmalarına devam etmiştir. 1965 yılında A.J. Arberry ve Martin Lings'in danışmanlığıyla "*The Mysticism of Hamzah Fansuri*" adlı teziyle çalışmalarını tamamlamıştır.

Aynı yılda Malezya'ya dönüp Kuala Lumpur'daki Malaya Üniversitesi Malay Çalışmaları Fakültesi'nin Edebiyat Bölümü başkanı olarak atanmıştır. 1968-1970 yıllarında Edebiyat Fakültesi dekanı olarak görev yapmıştır. Çalıştığı fakülte içindeki her bölümü birbiriyle istişare halinde akademik faaliyetleri planlamaya ve yönetmeye teşvik etmenin yanı sıra, Malaycanın bir öğretim dili olarak kullanılmasını da teşvik etmiştir. Üniversitenin özgün felsefi temelinin atılmasına ve Fen ve İslam Bilimleri Fakültesi'nin kurulmasına büyük katkılarda bulunarak Malezya Ulusal Üniversitesi'nin (UKM) kıdemli kurucularından biridir. Aynı zamanda Malay Dili ve Edebiyatı Bölüm Başkanı olarak, Malay dili, edebiyatı ve kültürünün öğrenilmesinde yeni kavram ve yöntemler önermektedir, böylece İslam'ın rolü ve etkisi ve diğer bölgesel ve uluslararası dillerle ilişkisi ve kültürler orantılı olarak incelenebilir. Bu amaçla kampüste Malay Dili, Edebiyatı ve Kültürü Enstitüsü'nü (IBKKM) kurmuştur.

1980'lerde, Ohio Üniversitesi'nden Güneydoğu Asya Çalışmaları bölümünde Tun Abdul Razak Kürsüsü'nü alırken, Nüreddin er-Rânîrî hakkında daha fazla araştırma yapmış ve Fazlur Rahman'ın öğrencilerinden biri ve gelecekteki düşüncelerinin ana tercümanı olan Wan Mohd Nor Wan Daud ile tanışmıştır. Attas, 1987 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nden döndükten sonra Malezya Uluslararası

İslam Üniversitesi'ne (IIUM) İslam düşüncesi ve medeniyeti alanında profesör olarak atanmıştır. Aynı zamanda, Malezya Eğitim Bakanı Enver İbrahim tarafından Uluslararası İslam Düşüncesi ve Medeniyeti Enstitüsü'nü (ISTAC) kurmak ve yönetmekle görevlendirilmiştir. Bu kurum, IIUM bünyesinde olmasına rağmen, idari ve akademik konular da dahil olmak üzere çeşitli konuların belirlenmesinde kendi bağımsızlığına ve özerkliğine sahiptir. Attas, "*The Religion of Islam*" konusunu öğretmen ve öğrencilere tezleri tamamlamada danışmanlık etmenin yanı sıra Cumartesi Gecesi Dersi'nde düzenli olarak ders vermiştir. Ancak 2000'li yılların başında siyasi durum onu kampüsten ayrılmaya zorlamıştır. 2012 yılında Wan Mohd Nor Wan Daud, Khalif Muammar, Zainiy Uthman gibi öğrencileri Malezya Teknoloji Üniversitesi'nde Raja Zarith Sofiah – İslam, Bilim ve Medeniyet İleri Araştırmalar Merkezi'ni (RZS – CASIS) kurmuşlardır. Halen devam etmekte olan ve yüksek lisans ve doktora düzeyinde yüksek eğitim veren bu kurumda Attas, 2014 yılına kadar devam etmiş Cumartesi Gecesi Dersi'ne ve 2015 yılına kadar "*On Justice and Human Nature; A Commentary on Surah Al-Nisa' (4):58 and Surah Al-Mu'mininun (23):12-14*" başlıklı yazısını üretmiştir.

Attas bugüne kadar hem ulusal hem de uluslararası ölçekte çeşitli gündemlerde sunulan kitaplardan monograflara, şiirlerden bildiriye kadar pek çok yazılı eser üretmiştir. Bu eserler bilim felsefesi, metafizik, tasavvuf, tarih ve edebiyat gibi çeşitli bilim dallarını kapsamaktadır. Tamamı İngilizce ve Malayca yazılmış ve Arapça, Farsça, Türkçe, Urduca, Malayalamca, Endonezyaca, Fransızca, Almanca, Rusça, Boşnakça, Japonca, Hintçe, Korece ve Arnavutça gibi dillere çevrilmiştir. Şu ana kadar yazdığı 30 kitap vardır, bunları şöylece sırayabiliriz;

1. *Rangkaian Ruba'iyat* (Rubaiyat Dizisi), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP), 1953.
2. *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised Among the Malays*, Malaysian Sociological Research Institute, Singapore, 1963.
3. *Rânirî and the Wujûdiyyah of 17th Century Aceh*, Monograph of the Royal Asiatic Society, Malaysian Branch, No. 111, Singapore, 1966.
4. *The Origin of the Malay Shâ'ir*, DBP, Kuala Lumpur, 1968.

5. *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, DBP, Kuala Lumpur, 1969.
6. *The Mysticism of Hamzah Fansûrî*, University of Malaya Press, Kuala Lumpur, 1970.
7. *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Shâ'ir*, DBP, Kuala Lumpur, 1971.
8. *The Correct Date of the Terengganu Inscription*, Museums Department, Kuala Lumpur, 1942.
9. *Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu* (Malay Tarihi ve Kültüründe İslam), Penerbit University Kebangsaan Malaysia, 1972.
10. *Risalah Untuk Kaum Muslimin* (Müslümanlara Risale), Kuala Lumpur, 1973.
11. *Comments on the Re-examination of al-Rânîrî's Hujjat al-Siddîq: A Refutation*, Museums Department, Kuala Lumpur, 1975.
12. *Islam: The Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality*, Kuala Lumpur, 1976.
13. *Islam: Faham Agama dan Asas Akhlak* (İslam; Din Anlamı ve Ahlak Temelleri), Kuala Lumpur, 1977.
14. *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur, 1978.
15. *Aims and Objectives of Islamic Education*: Islamic Education Series, Hodder and Stoughton; King Abdulaziz University, London, 1979.
16. *The Concept of Education in Islam*, ABIM, Kuala Lumpur, 1980.
17. *Islam, Secularism and The Philosophy of the Future*, Mansell, London and New York, 1985.
18. *A Commentary on the Hujjat al-Siddîq of Nûr al-Dîn al-Rânîrî*, Ministry of Culture, Kuala Lumpur, 1986.
19. *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the Aqa'id of al-Nasafî*, University of Malaya, Kuala Lumpur, 1988.
20. *Islam and the Philosophy of Science*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1989.
21. *The Nature of Man and the Psychology of the Human Soul*, ISTAC, 1990.
22. *On Quiddity and Essence; an Outline of the Basic Structure of Reality in Islamic Metaphysics*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1990.

23. *The Intuition of Existence; a Fundamental Basis of Islamic Metaphysics*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1990.
24. *The Meaning and Experience of Happiness in Islam*, Kuala Lumpur, 1993.
25. *The Degrees of Existence*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1994.
26. *The Commemorative Volume on the Conferment of the Al-Ghazali Chair of Islamic Thought*, ISTAC, Kuala Lumpur, 1994.
27. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, Kuala Lumpur, 1995.
28. *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu dan Pandangan Alam (İlim ve Dünyagörüşü Üzerine Kısa Değerlendirme)*, Penang: Universiti Sains Malaysia, 2007.
29. *The ICLIF Leadership Competency Model (LCM): An Islamic Alternative*, ICLIF, Kuala Lumpur, 2008.
30. *Historical Fact and Fiction*, Penerbit UTM, Johor Bahru, 2011.
31. *On Justice and the Nature of Human; A Commentary on Surah Al-Nisa' (4):58 and Surah Al-Mu'minun (23):12-14*, IBFIM, Kuala Lumpur, 2015.

Yukarıda bahsedilen kitapların yanı sıra, ulusal ve uluslararası düzeyde çeşitli forumlarda yazıp sunduğu yüzlerce bildirisi bulunmaktadır. Bu eserler için Al-Attas tarafından çeşitli ödülleri ve uluslararası takdirler almıştır. 1974'ten itibaren, *Marquis Who's World in the World*, kendi alanlarında olağanüstü başarılar sergileyen kişilerin listesine adını eklettirmiştir. 1975 yılında, karşılaştırmalı felsefe alanına katkılarından dolayı Emperyal İran Felsefe Akademisi Üyesi ile ödüllendirilmiştir. 1973'te Paris'te düzenlenen 29. Congres International des Orientalistes'de Güneydoğu Asya'da İslam konulu panele başkanlık etmiş ve 1977'de Mekke'de düzenlenen Birinci Dünya İslami Eğitim Konferansı'nda konuşmacı ve aktif bir katılımcı olmuştur. 1976-1977 yılları arasında Philadelphia'daki Temple Üniversitesi'nde İslam Bilimleri Bölümü'nde Misafir Profesör olarak bulundu. 1978'de Suriye'nin Halep kentinde düzenlenen UNESCO İslam Tarihi uzmanları toplantısına başkanlık etmiş ve ertesi yıl Pakistan Cumhurbaşkanı General Muhammed Zia ul-Haq ona İkbal Yüzüncü Yıl Hatıra Madalyası vermiştir (Wan Daud, 1998, 8–9).

1.1.2. İslam Düşüncesindeki Yeri

Attas, Malay-Endonezya takımadalarındaki Müslümanlar gibi fıkhıta Şafî okuluna ve kelamda Eş'arî okuluna bağlı bir düşünürdür. Edebiyattan tarihe, tasavvufa, felsefeye kadar çeşitli alanlarda büyük başarıları vardır. Tarih ve edebiyat alanında, 17. ve 18. yüzyıl arasında anahtar kavram ve terimlerin değiştiği İslam edebiyatı tarihini vurgulayan Malay-Endonezya Takımadalarındaki İslamlaşma sürecine dair teorisi, yerel tarih okumasında yeni bir dalgayı beraberinde getirmiştir (Al-Attas, 2018). Endonezyalı tarihçi olan Azyumardi Azra (2013, 9), Attas'ın argümanının, bazen mit ve efsanelerle karıştırılsa da yerel tarihçiliğin anlattıklarıyla uyumlu olduğunu söyleyerek bu görüşe katılmış görünmektedir. Tasavvuf alanında Attas, Hamza Fansûrî ve Nûreddin er-Rânîrî üzerine yaptığı araştırmayla Malay Tasavvufunu 16. ve 17. yüzyıllara ait el yazmalarına dayanarak açıklamaya çalışan ilk araştırmacıdır (Wan Daud, 1998, 19).

Attas, yukarıda söylendiği gibi edebiyat, tarih ve tasavvuf gibi birçok alanda otorite sahibi olmasının yanı sıra İslam felsefesi söyleminde de aslında özel bir konuma sahiptir. Wan Mohd Nor Wan Daud için (1998, 16–17), Attas'ın İslam felsefesi disiplininde din, eğitim ve bilimin çeşitli disiplinlerine dokunan fikirleri ve yazıları, çağdaş İslam düşüncesinde en iyi ve en yaratıcı olanlar arasındadır. Attas, çağdaş İslam dünyasında İslami eğitimin anlamını, kapsamını ve içeriğini, çağdaş bilginin İslamileştirilmesinin fikir ve yöntemlerini, İslam üniversitelerinin doğasını ve kurulmasını ve aynı zamanda İslami eğitimin anlamını, kapsamını ve içeriğini metafizik ve bilim felsefesinin sistematik, felsefi ve çok kapsamlı bir biçimde oluşumu ve sistemleştirilmesini tanımlayan ve kavramsallaştıran ilk kişidir. Bütün bu fikirler, Gazzâlî'nin 900 yıl önce ulaşmaya çalıştığı dinî ilimleri canlandırmak için esastır. O, Gazzâlî'ye takip ederek, kelâmı felsefeyle, fikhî tasavvufu bütünleştirme çabalarını günümüzün ihtiyaçlarına göre uyarlamaya devam etmiştir. Çalışmalarının sonucunda beklenildiği üzere 1993 yılında Enver İbrahim tarafından ISTAC'ta İslam Düşüncesi alanında Ebu Hamid el-Gazzâlî Onur Kürsüsü'nün sahibi olarak atanmıştır (Ardiansyah, 2020, 39).

Zainiy Uthman'a göre (2022, 147–149), Attas'ın İslami dünya görüşü ve çağdaş bilginin İslamileştirilmesi konusundaki fikirleri hem Sünnî hem de Şii

köklerinden gelen önceki nesil bilim insanlarının bilimsel başarılarına dayanmaktadır. Attas (1980, 7–8), Batı'da yüksek öğrenim görmesine rağmen, Müslümanların karşılaştığı sorunları analiz etmek veya düşüncelerini geliştirmek için sosyo-kültürel bilimdeki yaklaşımları İslam dünya görüşü çerçevesinde kullanmaktadır. Çağdaş bilginin İslamlaştırılması konusundaki fikirleri, özellikle de “edep” kavramında, onu doğru yere yerleştirmeyi mümkün kılmıştır (Al-'Alam, 2020, 49). Örneğin, Kur'an metninin okunmasında hermeneutik yönteminin kullanılmasını, anlamın göreliliğini içerdiği için reddetmektedir. Konuyu anlamanın doğru yolunun tefsir ve tevil olduğunu söylemiştir.

Ayrıca, o, tasavvuf geleneğinden gelmesine rağmen, bu dünyadaki dinlerin ezoterik bir düzeyde birleştiği sonucuna varan çok sayıda pereniyal filozof ile aynı anlayışı paylaşmaz. Onlar, her dinin aynı gelenekten, geleneğin de aynı Tanrı'dan kaynaklandığı için bu birliğin gerekli olduğu görüşündedirler. Attas'a (1995, 7) göre ilâhî anlayışta birçok yönden benzerlikler olsa da, bu Tek İlah'ın diğerleriyle aynı olduğu anlamına gelmez. İslam'da Tanrı'nın anlamı, Yunan felsefi geleneğinde, Batı'da ilahi felsefede ve hem Batı'da hem de Doğu'da tasavvuf geleneğinde bulunan anlam ile aynı değildir.

Wan Daud (1998, 291), Attas'ın ulaştığı üç önemli bilimsel bulgunun olduğu görüşündedir: (1) Müslümanların şu anda karşı karşıya olduğu en önemli sorun bilim sorunu olduğu, (2) Modern bilgi, Batı toplumunun görüşü ve deneyimlerini yansıtan din, kültür ve felsefe unsurlarını içerdiği nedeniyle tarafsız değildir, ve (3) bu nedenle Müslümanların bilgiyi gerçeklik ve hakikat üzerine İslami bir bakış açısı içeren dilsel semboller aracılığıyla İslamileştirmeleri çok önemlidir. Attas (2017, 125), Müslümanların bugün yaşadığı sorunların bir okumasına sahiptir. Ona göre üç ana konuda özetlenmektedir; (1) Bilgide keşmekeşlik ve yanlış, (2) Edebin yitirilmesi, (1) ve (2)'den ortaya çıkan şartlar da (3) İslam ümmetinin meşru liderliği için nitelikli olmayan liderler ortaya çıkarmıştır. Bu liderler İslâmî önderlik için gerekli olan yüksek ahlâka, fikrî ve ruhî standarda sahip değillerdir. Bu kişiler (1) Maddedeki ortamı sürekli hale getirerek ümmetin kontrolünün her zaman kendileri gibi bütün sahaları hakimiyeti altına alan liderler tarafından yürütülmesini sağlamışlardır.

1.2. Attas'ın Ahlakla İlgili Temel Düşünceleri

Attas'ın ahlak felsefesindeki doğruluk, iyilik, mutluluk, adalet ve özgürlük sorunlarını tartışabilmek için onun düşüncesindeki bir dizi temel kavramlarından bahsetmemiz gerekir. Onun için bu bölümde Attas'ın dünya görüşü, bilgi, din, insan ve toplum, edep ve tasavvuf gibi düşünceleri detaylandıracağız.

1.2.1. Dünya Görüşü

Attas'ın ahlak görüşlerini şekillendiren inceleyeceğimiz bilgi, din, insan, toplum, edep, tasavvuf gibi temel düşünceleri keşfetmeden önce, onun dünya görüşü kavramını araştırmamız gerekir. Bu önemlidir çünkü her insanın ya da her toplumun kendi has ahlak anlayışına sahip olmaktadır. Alparslan Açıkgenç (2016, 519–520), İmmanuel Kant'ın ahlak felsefesinin en makul ahlak sistemi olmasına rağmen, bu görüşün tüm insanlık tarafından basitçe kabul edilemeyeceğini bile söylemiştir. Farklı inançlar, düşünceler ve bakış açıları, ahlak konusunda farklı görüşlere yol açar. Her insan davranışının ve eyleminin temeli olan dünya görüşü, bu bakış açılarını özel olarak açıklayabilen bir şeydir. Her insan ve hatta her toplum, kendi dünya görüşüne dayalı benzersiz bir bakış açısına sahiptir.

Üstelik, Hamid Fahmy Zarkasyi'ye göre (2013, 17) bu dünya görüşü teorisinin öneminin en az üç nedeni vardır. Birincisi, günümüzdeki küreselleşme çağında kimlikler birleştiği için, bir ulus veya uygarlık artık gelenek, sosyal değerler veya yaşam tarzı ile ölçülemez. Bu kimliğin kaybolmasının veya çözülmesinin üstesinden gelebilecek ölçüt, dünya görüşüdür. İkincisi, dünya görüşü teorisi aracılığıyla İslam ve diğer medeniyetler arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ideolojik olarak değil kavramsal olarak anlaşılabilir. Üçüncüsü, genellikle ideolojik olarak değerlendirilen medeniyetler çatışması (*clash of civilizations*), dünya görüşlerine göre medeniyetler arasındaki farklılıkların farkına varılarak, medeniyetlerin çoğulluğunun var olduğu bilincine azaltılabilir. Öyleyse, medeniyetler arasında çoğulculuk, çok kültürlülük ve görecelik doktrinlerine bağlı kalmadan birbirlerine saygı gösterebilir.

Dünya görüşü, anlam benzerliği veya yakınlığı nedeniyle genellikle *worldview*, *weltanschauung* ve paradigma gibi bir dizi terime bağlanır. Karşılaştırmalı din

araştırmaları uzmanı Ninian Smart (1983, 1–2), dünya görüşünü, sosyal ve ahlaki süreklilik ve değişim için motor görevi gören, insanların zihinlerinde var olan inançlar, duygular ve Şeyler olarak tanımlar. Thomas F. Wall (2002, 532) ise buna kendimizin doğası, gerçeklik ve varoluşun anlamı hakkında bütünleyici bir temel inanç sistemi olarak tanımlamaktadır. Açıkgenç (1996, 6) ise bunu, bilimsel ve teknolojik faaliyetler de dahil olmak üzere her insan davranışının ilkesi olarak yorumlamaktadır. Her insan faaliyeti nihayet onun dünya görüşüne kadar izlenebilir.

Bilimle ilgili olarak, dünya görüşü Thomas Kuhn'un (1962, 24) paradigması ile eşitlenebilir. O, bilimsel araştırmanın, paradigmaların zaten mevcut olan fenomenlerin ve teorilerin eklenmesine yönelik olduğunu söylemiştir. Kuhn'un paradigması, Thomas F. Wall (2002, 16) tarafından beş Şeyi içeren tanımıyla tamamlanan bir disiplin matrisi olarak da anılır; (1) Tanrı, (2) Bilgi, (3) Gerçeklik, (4) zbenlik, (5) Etik ve (6) Toplum. Zarkasyi'ye göre bu altı yn, teoloji, epistemoloji, ontoloji, özne, etik ve nesne kavramlarıyla paralellik gösterebilir. Bir kişinin her Şeyi anlaması, bu kavramları anlamasından etkilenmektedir. Örneğin, Wall'un (2002, 60) dünya görüşünde en önemli olarak gördüğü Tanrı kavramı. Eğer Tanrının varlığına inanırsak, hayatın bir planı ve anlamı olduğuna da mutlaka inanmaktayız. Bununla tutarlı olursak, ahlakın kaynağının sadece insanların anlaşması değil, Tanrı'nın iradesi olduğuna da inanmaktayız. Aslında, Tanrı'nın iradesi insan anlaşmasına üstün gelmelidir. Ayrıca, bilginin duyuyla gözlemlenebilen Şeylerden daha fazlası olduğuna inanmalıyız. Öte yandan, Tanrı'nın ve diğer dünyaların varlığına inanmazsak, hayatımız anlamsız hale gelir. Aynı Şekilde kendimiz, ölümden sonraki yaşam, ahlaki standartlar, özgürlük, sorumluluk gibi diğer kavramlar da anlamsızdır.

Attas (1995, 1), tüm akademik çalışmalarında İslami dünya görüşünü kullanmakta ve buna "r'yetul İslam lil vujud" adını vermektedir. Bu çerçevede dünya görüşü, tarihsel, sosyal, politik ve kültürel bir perspektiften insan zihninin fiziksel dünya hakkındaki görüşü veya onun içindeki insan hayatı ile sınırlı olmayan, evrenin doğası ve gerçeği hakkında bir görüşe ulaşır. Böylece bu görüş hem dünya hem de ahiret ile ilgili konuları içermektedir. Ona göre dünyevi yn ahiret ile yakından ilgilidir ve ahiret yönü de niha bir yön olarak yerleştirilmelidir. İslami dünya görüşü, esas olarak duyuusal deneyim veya gözle görülebilen Şey, yani yaratılmış dünya hakkındaki verilerin gözlemlenmesiyle formüle edilen felsefi spekülasyonlara dayanmaz. İslam,

kutsal ve profan arasındaki ikiliği tanımazdır. Attas'ın sunduğu İslami dünya görüşü tanımı, Mevlânâ Mevdudi'nin öne sürdüğü "*nazret-i İslam lil kevn*" kavramını düzeltir. "*Kevn*" terimi yalnızca fiziksel alanı ifade ederken, "*nazret*" terimi fiziksel alanda sınırlı bir perspektif olduğunu da ifade etmiştir. Bu, duyusal şeylerin ötesine geçen İslami hayat görüşü ile uyumlu değildir.

Attas (1994, 29), İslami dünya görüşünün özellikle sınırlamadığı bir dizi temel yönü olduğunu söylemiştir. Fakat, en önemlilerinden bazılarını zikretmiştir: (1) Tanrı, (2) Vahiy, (3) İnsan Ruhu, (4) Benlik, (5) Bilgi, (6) Din, (7) Özgürlük, (8) Değerler ve Erdem, (9) Mutluluk, vb. Bu kavramlar, insanların gerçekliği algılama biçimini etkiler. Attas (1995, ix) için bu dünya görüşü, yukarıda belirtilen yönleriyle, hakikatin ve gerçeğin anlamını yorumlamada rol oynamaktadır. Çünkü bir şeyin doğru ve gerçek olup olmadığının belirlenmesi, dünya görüşünün oluşturduğu her bir metafizik sisteme bağlıdır.

Attas'a göre (1995, 133), günümüz insanlığı ekonomik, politik, sosyal vb. alanlarda çetin zorluklar içindedir. Ancak, en büyük zorluk, bilginin meydan okumasıdır. Attas'ın burada kastettiği bilgi, Batı medeniyeti tarafından geliştirilen ve yayılan bilgidir. Bugün dolaşan modern bilim, o kültür ve uygarlıkta var olan dünya görüşü üzerine inşa edilmiştir. Bilginin bu zorluğunu bir sonraki bölümde tartışacağız. Burada Attas'ın Batı medeniyetini oluşturan unsurlara ve onun temel özelliklerine bakışını ve Müslümanların buna nasıl cevap vermesi gerektiğini açıklayacağız.

Attas (1993, 134), Batı'yı çeşitli unsurlar üzerine inşa edilmiş bir medeniyet olarak tanımlamaktadır. Yunanlılardan kültürel ve felsefi değerler, Roma'dan siyasi değerler ve yönetim sistemleri, Yahudilik ve Hıristiyanlıktan dini öğretiler alınmıştır. Bununla birlikte, Latin, Alman, Kelt, İskandinav ve Slav halklarından bağımsızlık ve milliyetçilik değerleri alınmıştır. Tüm bu değerler, günümüzdeki zirvelerine ulaşana kadar zaman içinde gelişmiştir. Attas, Batı medeniyetinde var olan beş ana değeri özetlemektedir (Wan Daud, 1998, 309–310):

1. Tek başına insan aklının yeterliliği.
2. Gerçeğe ve doğruluğa düalist yaklaşım.
3. Hayata seküler bakış.
4. Hümanizm.
5. İnsanlığın var oluşunda drama ve trajedinin varlığı.

Attas'a göre (1993, 54–55) günümüzdeki bilgi bu unsurları içerdiğinden dolayı hatalar ve karışıklıklar yaşamaktadır. Bu nedenle, İslamlaşma adı verdiği bir Batılılaşmaktan kurtarılması programı gündemi önermiştir. O İslamileşmeyi şöyle tanımlamaktadır;

“İnsanın ilk önce büyüsel, mitolojik, animistik, ulusal-kültürel gelenekten ve sonra da mantığı ve dili üzerindeki seküler kontrolden kurtulması gerekir. İslam insanı, akli ve dili artık büyü, mitoloji, animizm, ulusal ve kültürel gelenekler ile sekülerizm tarafından kontrol edilmeyen insandır. O hem büyüsel ve hem de seküler dünya görüşlerinden kurtulmuştu. Biz İslamlaşma özgürleştirici bir süreç olduğunu tanımlarız. Çünkü insan hem maddî hem de ruhî bir varlıktır. Ama özgürlük onun ruhuna aittir. Ancak bu özgürlük sıfatıyla insan bütün bilinçli ve anlamlı fiillerin mutlak olarak kendisine atfedildiği hakikî bir insan olur”.

Bu tanımda Attas, İslamlaştırılması gereken nesnelere akıl ve dil olduğunu söylemektedir. Ona göre ortada İslam dışı bir akıl ve dil vardır. İlginçtir ki, dil, insanın dünya görüşünün yanı sıra toplum ve medeniyetin görülebildiği insan zihnini yansıtır (Al-Attas, 1980, 13–14). Attas'a göre (2001, 103), Müslümanların ve gayri Müslimlerin kullandığı dil arasında bir fark vardır. İslam dilleri, İslam dünya görüşünü aktaracak şekilde içlerindeki temel terminolojinin İslamlaştırıldığı dillerdir. Bu İslâmîleşme sürecini yaşayan ilk dil, Kuran'ın Hz. Muhammed'e indirildiği Arapça olmuştur. Kur'an-ı Kerim'in Arapça dili gerek mânâ ve gerek telaffuz bakımından gerek bâtini ve gerek zahiri yönden, diğer dillerde olduğu gibi, temel ve evrimsel değişimlere uğramamıştır. Bunun nedeni, bir kavramın diğeriyle ilişkili olmasına neden olan bir kök sistemine sahip olmasıdır. Bir kavramla diğeri arasındaki bağlantı, Kuran'da belirtildiği gibi bir dizi ilişki içinde sürdürülür. Attas (2001, 105), Arapça kelimenin kökünü, birbiriyle ilişkili ve birbirini güçlendiren sağlam bir ağaç köküne benzetmektedir. Kökün sonu "tevhîd" kelimesidir.

İslam Arap yarımadası dışındaki çeşitli bölgelere yayıldığında ve diğer milletlere dokunduğunda, oradaki yaşayan insanların dünya görüşünün İslâmîleşmesi süreci, kullandıkları dilin İslamlaşması süreci ile el ele gider. Bu nedenle, bu milletler daha sonra Kuran'ın bir takım temel Arapça terminolojisini kullanırlar ve aynı dünya görüşüne, yani İslami dünya görüşüne, sahiptir (Al-Attas, 2001, 109). Dilin

değişmezliği, İslam dünya görüşünün zaman zaman, bilgiye bakış da dahil olmak üzere değişmemesine neden olmaktadır.

1.2.2. Bilgi

Bu kısımda bilgi kavramı bahsetmemiz önemlidir çünkü bizi Attas'ın epistemolojisine götürebilir ve böylece her şeyi nasıl kavramlaştırdığı ve tanımladığını anlayabilmekteyiz. Attas (2007, 39), bilgiyi “anlamın ruha, ruhun da anlama gelişi” olarak tanımlar. Bu anlayışla bilginin aynı anda gerçekleşen iki yönlü bir süreç olduğunu vurgular. İnsan benliği, üzerine yazılan her şeyi kabul eden bir karatahta gibi pasif bir alıcı değildir. Aynı zamanda, anlama ulaşabilmek için almak istediği şeyi almaya hazır olma gücüne de sahiptir. Bundan dolayı Attas (2001, 57), bilgiyi marifet (*el-ilm ya da ilmu pengenalan*) ve ilim (*ilm ya da ilmu pengetahuan*) olmak üzere ikiye ayırır. Birincisi, tenzil, yani vahiy ve sünnete dayalı olarak elde edilebileceği gibi, ilham, marifet, keşf, müşâhede ve fikrî hareketler yoluyla da kalbin gayretli çabası ile elde edilebilir. İkincisi, entelektüel hareketin gücüne ve kalp ve deneyimin dikkatli çabasına dayanır. Ayrıca müşâhede yoluyla da elde edilebilir.

Attas (2001, 52–53; 2013, 65–66), bu iki bilgi sınıflandırmasını anlamayı kolaylaştırmak için bilim ve komşular arasında bir benzetme yapar. Birinin komşumuz olduğunu zaten biliyoruz çünkü bizimkinin yanındaki bir evde yaşamış. Belki diğer komşularımızdan gelen haberlerle onun hakkındaki bilgilerin giriş ve çıkışlarını biliyoruz ya da internetten onun hakkında ayrıntılı bilgi arayabiliriz ama onu tanıdığımızı söyleyemeyiz. Onu tanıma aşamasına girebilmek için önce onunla doğrudan etkileşime girmeliyiz. Etkileşim sadece bir kez yapılmaz, ilişki daha samimi hale gelene kadar tekrarlanmalıdır. İlişki bu kadar yakın olduğunda, kendini sıcaklık ve kardeşlik duygusuyla anlatacak olan komşunun kendisidir. O zaman onun hakkında başka kaynaklardan alamadığımız bilgileri bile öğrenmiş olacağız. O zaman, onu sadece bilmedik, aynı zamanda tanımış olduk.

Attas (2001, 60) Gazzâlî'ye takip ederek bilgiyi farz-ı ayn ve farz-ı kifâye olmak üzere iki sınıfa kategorize etmektedir. Attas birincisi marifet, ikincisi ise ilim olduğunu vurgulamıştır. Farz-ı ayn bilgi marifettir çünkü her insanın tanrı, kendisi,

hayatının amacı gibi en önemli sorularının cevabı vermiştir. Bu bilgi değişmez, kalır ve sınırları vardır. Aksine, değişen, sabit olmayan ve sınırları olmayan Farz-ı kifâye bilgi ilimdir. Bu bilgi toplumla ilgilidir ve onu geliştirmek için farz-ı ayn bilgiye dayanmalıdır. Ancak, Attas da bu ikisi arasındaki farkı ve uygulamasının kişiden kişiye potansiyellere göre değişebileceğini söylemiştir.

Attas, gerçekliğin idealler dünyasında zaten var olduğunu, böylece bilgi sürecinin daha önce orada olanı hatırlamak olduğunu belirten Platon ile aynı fikirde olmadığını iddia etmiştir. Aynı zamanda, gerçekliğin fiziksel alemde algılanan her şey olduğunu söyleyen Aristoteles ile de aynı fikirde değildir. Al-Attas, genellikle çağdaş Batı uygarlığı tarafından miras alınan iki ana Yunan düşünürünün düşüncesindeki düalizmi eleştirmektedir. İnsanın bilgi edinmek için aktif bir çaba göstermesi gerektiğini kabul ederek bir orta yol sunar. Öte yandan Allah, bilgi sahibi olarak bu bilgiyi dilediğine vermektedir. Attas ayrıca Mu'tezile ve İbn Sînâ ve İbn Tufeyl gibi bir dizi filozofun yanı sıra Ahmed Han ve İsmail Raci Fârûkî gibi modernistler tarafından desteklenen nihai gerçeği insanın tek başına ve herhangi bir yardım olmaksızın bilebileceği görüşünü de reddetmektedir (Wan Daud, 1998, 113).

Attas'ın bilginin yukarıda söylediği tanımlanmasında en az iki unsur yani ruh ve anlam açıklanmalıdır. Ruhla ilgili konuları "insan ve toplum" başlıklı alt bölümde bir inceleme yapacağız. Bu arada, önce anlam kavramı üzerinde duralım. Anlam aslında bazı terimler tarafından ifade edilir ve kendini göstermek için uygulanan kelimeler, ifadeler veya sembollerle ilgili anlaşılır bir formdur. Bir kelime, ifade veya sembol zihinde bir fikir haline geldiğinde buna anlaşılır (*mefhum*) denir. "O nedir?" sorusuna cevap şeklini aldığı anda, buna öz (*mahiye*) denir. Zihin dışında veya nesnel bir durumda olan bir şey olarak düşünüldüğünde buna gerçeklik (*hakikat*) denir. Diğerlerinden farklı belirli bir gerçeklik olarak görüldüğünde, bireysellik veya bireysel varoluş (*hüviye*) olarak adlandırılmaktadır. Genel olarak, anlam, bir sistemdeki her şeyin yerini bilmek demektir. Anlamın tanımındaki "yer" kavramı, insan varoluşunun tüm dini yönlerini içeren ontolojik alanla ilgili olan "doğru yer" in tanınması anlamına gelir (Al-Attas, 1995, 123–124).

Anlam, sistemdeki her şeyin yerini kabul etmeyi içermelidir, öyle ki gerçek bilgi, varoluş düzeninde Allah için uygun yeri kabul etmekten ibarettir (Al-Attas, 2007, 42). Söz konusu sistem, Kuran'da peygamberlerin gelenekleriyle sistematik olarak tarif edilen ve din tarafından anlatılan bir dünya görüşü olarak konuştuğu düşünce sistemidir. Bu doğru anlam Tanrı'yı bilmeye götürür. Doğru anlam ve anlamın hakikati denen şey, İslami gerçeklik ve hakikat vizyonu tarafından, Kur'an ve Hadis'in bilimsel yöntem ve yorumlarla (*tefsir ve tevil*) araştırılan kavramsal sistemi tarafından yansıtılarak belirlenir (Al-Attas, 1995, 136).

Attas (2014, 80), İslam dünya görüşünde üç bilgi kaynağı olduğundan bahsetmektedir. İlk hem içsel hem de dışsal sağlıklı beş duyudur. İkincisi, otoriteye dayanan doğru haber (*haber-sadık*). Otorite ikiye ayrılır; (1) mutlak, yani Kuran ve Peygamber'in Hadisleri ve (2) göreceli, yani alimlerin ittifakı (*icmâ*) ve güvenilir kişilerin raporları (*tevatür*). Üçüncüsü, akıl yani sağlam zihin ve sezgidir. Bu, İslami dünya görüşünü modern bilimin temel taşları olan ampirizm ve rasyonalizmden ayırır. Birincisi duyusal algıya dayanıyorsa, ikincisi Batı felsefesinin akla dayanan ana okuludur. Bu aynı zamanda onu yalnızca haberlere dayanan ve onu gerçek olarak gören çoğu geleneksel dinden ayırır. İslam, adil bir formülasyonda bilgi edinmenin üç yolunu tanır ve kabul eder. Dolayısıyla Attas (1995, 134–135) için bilginin özelliklerinden biri de hakiki bilgiye ulaşma imkânıdır. Bilginin nesnesi sınırlı olmamakla birlikte, bilginin her nesnesinde gerçeğin bir sınırı vardır. Bu nedenle gerçek bilgiyi aramak sonsuz bir arayış değildir. Eğer öz bilgi arayışı sonsuz bir süreç ise, o zaman temel bilgiyi arayışı, başı ve sonu olan sınırlı bir zaman diliminde imkansızdır. Ayrıca sonsuz arayışlar bilgiyi anlamsız hale getirebilir. Bu, hem gerçeğin göreceli olduğunu söyleyen modern Batılı bilim adamlarının hem de insanların gerçeğe ulaşma yeteneğinden bile şüphe duyan postmodern görüşlerin tam tersidir. Attas etiğinin temel yapı taşı olan inanç meselesiyle doğrudan ilişkilendirerek ikinci bölümde doğruluk hakkında daha fazla detaylandırmaya devam edeceğiz. Burada öncelikle ona göre bilgi anlayışı ile doğrudan ilgili olan tartışmaya devam edeceğiz.

Attas tarafından gündeme getirilmesi önemli olan bilgi ile ilgili diğer konular arasında bilginin değerden bağımsızlığı sorunudur. Ona göre bilgi aslında değerden

bağımsız değildir. Her farklı kültürün kendi bilgi kavramı vardır. İnsanların sahip olduğu bilgi, canlı bir insana ait bir nitelik veya evsaf olduğu için tarafsız değildir. İnsan zihninin dışında var olan her şey bilgi değil, bilginin nesnesi olan olgular ve malumdur. Örneğin, okuyamayan küçük bir çocuğun önünde bir kağıda yazılan $2 + 2 = 4$ sayılarının düzenlenmesi ona hiçbir fayda sağlamaz ve dolayısıyla bilgi değildir. Gayrimüslimlerin önündeki Kur'an-ı Kerim'inde durumu aynıdır. Bununla birlikte, müminler için en önemli ilim ve hidayet kaynağıdır (Wan Daud, 1998, 72).

Attas'a göre bilgi, bilenler (*bilgi özneleri*) ile bilinenler (*bilgi nesnelere*) arasındaki değil, anlam ile bilenler arasındaki birliktir. Bu anlam öğeleri, ruh Allah'tan aydınlanma aldığı anda duyuların yakaladığı nesnelere ruh tarafından oluşturulur ve bu öğelerin mevcut nesnelere bulunmadığı anlamına gelir (Wan Daud, 1998). Bilgi, bilginin nesnesinde değil, anlamında yatmaktadır. Ruhta yatan anlam, kendi kültürlerinin oluşturduğu insanlarda bulunan değerlerle renklendirilirken, bilginin kendisi de o kültüre uygundur. Bu görüş Attas'ı (1993, 44), büyü, mitoloji, animist, milliyetçilik gibi İslam'a aykırı yabancı unsurlardan, akıl ve dil üzerindeki seküler kontrolden kurtularak çağdaş bilginin doğal durumuna döndürülmesi gerektiği sonucuna götürür. Daha sonra bu etkinliği çağdaş bilginin İslâmîleştirilmesi olarak adlandırmıştır.

Daha önce de belirtildiği gibi, Attas'a göre (1993, 106), bugün Müslümanların karşılaştığı ilk sorun, bilgi karışıklığı ve yanılgısıdır (*confusion and error in knowledge*). Bir dizi başka kaynaktan buna ilmin yozlaşması (*corruption of knowledge*) adını vermiştir (Al-Attas, 1994, 1). Attas'ın bahsettiği bilgi sorunu, sadece cehalet karşıtı bilgi değil, Batı Uygarlığı tarafından anlaşılan ve dünyaya yayılan bilgidir. Bu bilgi, haksız bir anlayış sonucunda asıl amacını yitirdiği için sorunlu hale gelmiştir (Al-Attas, 1993, 133). Attas tarafından hatalı olan filozof ve bilim insanlarının düşünceleri, ele alınmadığı ve kendi haline bırakıldığı takdirde bir ülkeye ve topluma zarar verebilecek sahte paraya benzetilir. Bu nedenle bu tür bilginin İslâmîleştirilmesi gerekir (Al-Attas, 2001, 131). Geçmişte Müslümanlar arasında öğretilen ve yayınlanan bilgiler, Batı unsurunu içeren çağdaş bilgiden farklı olarak yabancı dünya görüşü unsurları içermediğinden, "bilgi" kelimesinin önüne "çağdaş" kelimesi kullanılmaktadır.

Attas (1977, 43–44; 1980, 43), çağdaş bilginin İslamileştirilmesi sürecinin birbiriyle ilişkili iki süreç içerdiğinden bahsetmektedir. Birincisi, Batı medeniyetini ve kültürünü oluşturan temel unsur ve kavramları çağdaş bilimin her dalından, özellikle sosyal bilimlerden izole etmektir. Doğa, fizik ve uygulamalı bilimlerin, olguların yorumlanması ve teorilerin formülasyonu bağlamında İslamileştirilmesi gerekir. İkincisi, İslam'ın unsurlarını ve temel kavramlarını çağdaş bilim dallarına aşılmasıdır. Her iki süreç de bir din, kültür ve medeniyet olarak İslam'ın yanı sıra kültür ve medeniyet olarak Batı'nın doğası, ruhu ve nitelikleri üzerinde derin bir hakimiyet gerektirir (Wan Daud, 1998, 313). Bilginin İslamileştirilmesi, hikmet düzeyinde bilgi üretecektir. Attas'a göre hikmet, sahibinin bir şeyi doğru yere koymasını sağlayan ve edebi uygulayıp adil koşullar yaratmayı sağlayan bir bilgi olarak tanımlanır. Bu doğru bilginin de açık bir amacı vardır. Attas için İslam'da eğitim almanın amacı iyi bir insan olmak; edepli insandır. Bu, eğitim almanın amacının iyi vatandaşlar yetiştirmek olduğunu belirten Batı medeniyetinden farklıdır. İslam'da iyi bir insan, dini uygulayan bir insandır. Ama İslam'a göre din nedir? Bunu bir sonraki bölümde ele alacağız.

1.2.3. Din

Attas'ın felsefi düşüncesinde ahlak tartışması din üzerine kuruludur. Bu nedenle burada onun dine bakışını detaylandırmak bizim için önem kazanmaktadır. Attas (2001, 68) "*Din*" kelimesinin üç anlamda kullanıldığını belirtir: a) Hakiki din, b) Mitolojik ve hurafelere dayanan inanç sistemi, c) Filozoflar ve ideologlar tarafından üretilen fikirler ve yasalar. Ona göre her Müslüman dini ilk anlamıyla kabul etmeli ve onu İslam'a atfetmelidir. Attas'ın bu görüşü, Allah'ın Kuran'daki "*Kim İslam'dan başka bir din ararsa bilsin ki böyle bir din kabul edilmeyecektir*"¹ sözüne uygundur.

Attas'a göre (1995, 42), Arapçadaki D-Y-N kökünden türemiş bir kelime olan din terimi dört temel anlama indirgenebilir; (1) borçlu olma hali, (2) teslimiyet, (3) muhakeme gücü, (4) fitrat ya da istidat. Bu manaların birbirine zıt görünmelerine

¹ Ali İmran (3): 85.

rağmen kavramsal olarak birbiriyle irtibatlıdır. *Din* kelimesinin türetildiği *dâ-ne* (*deyn*) kökü, borçlu olmak anlamına gelen bir fiildir. İnsanın kendini borçlu bulması hali o insanın bu borçlu olma halini içeren kurallara boyun eğmesi, itaat etmesi ve aynı şekilde yine *da'in* olarak da adlandırılan borcu verene karşı kendini kayıtlı hissetmesini de beraberinde getirmektedir. Bu noktada gereken soru sudur; "borçlu olarak insanların alacaklı konumda olan Tanrı'ya hangi borcu vardır?" Attas (2017, 78), bu soruyu cevaplamak için insanın önce yokluk halinde² olduğunu ve sonra Allah'ın onları yarattığını³ açıklamıştır. Dolayısıyla insanın Allah'a büyük bir borcu, yani varoluş borcu vardır. Bu görüşü destekler mahiyette insan ile tanrı arasında sözleşmenin bulunduğu Araf (7); 172 ayeti de mevcuttur: Rabbin Âdemoğulları'ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? "Elbette öyle! Tanıklık ederiz" dediler. "*Dâne*" fiilinin anlamlarından hareketle oluşturulan dine ilişkin İslam dünya görüşünde de insanlar aslında Kıyamet Günü'nün (*yevmi'd-dîn*) hükümdarı olan Allah'a (ed-Dayyân) borçludur. Bu aynı zamanda İslam'da insan ile tanrısı arasındaki ilişkinin bir ticaret gibi olduğunu ima eder. Bu nedenle Kuran'da alış ve satış ilişkileri (*bey'*), takas (*iştera*), potansiyel kârlar (*rabiha tijaratühüm*) ve zararlar (*ma rabiha ticaratühüm*) gibi şeylere işaret eden birçok ayet vardır⁴.

İslam'da, insanın Tanrı'ya hizmet etme ve ibadet etme eğilimi, yaşamının doğası ve amacıdır. Bu, Allah'ın Kuran'da bildirdiği gibidir: "*Ben cinleri ve insanları ancak Bana kulluk etsinler (liya'buduni) için yarattım*"⁵. İnsanın aslının nefsi olduğu ve nefsi Allah'a döneceği için, o zaman din olarak fitrat, aslında insanın Rabbinin huzurunda yaptığı ahidin gerçekleşmesidir. Ahdini yerine getirebilmek için, bir insanın tüm benliğini, Tanrı'nın yasasına itaatin bir biçimi olarak uygulanan ibadet anlamına gelen bir eylemde (*amel*) sunması gerekir ki bu da ancak şeriattir (Al-Attas, 1977, 25). Söz konusu ibadet şekli aynı zamanda İbrahim Peygamber'in de uyguladığı millet anlayışını devam ettiren bir ibadettir. Bu kulluğu teslimiyet, bu dinin adını İslam yapan şeydir. Attas (1995, 41), genellikle İngilizcedeki "*religion*" kelimesinin karşılığı

² İnsan (76): 1.

³ Mümin (23): 12-13.

⁴ Tevbe (9): 111.

⁵ Zariyat (51): 56.

olarak kabul edilen İslam'daki din kelimesinin sadece bir kavram olmadığını, inananlar tarafından derinden hissedilen ve inançla deneyimlenen bir gerçeklik olduğunu söylemiştir. Bu açıklamalar, Aris Widodo'ya göre (2009, 158) dini bağlamındaki dinin açıklamasıdır. Diğer yandan, Attas'ın laik insanlar bağlamındaki dinin açıklaması da vardır.

Dâ-ne kökünün içerdiği itaat ve teslimiyet anlamı sadece, *miüdin* ya da *medâin* diye karşılanan kasaba ve şehirlerde cari ticari hayata iştirak eden örgütlü toplumlarda geçerli olabilecek şekildedir. Bir kasaba ya da şehir (*medine*), bir yöneticiye yani bir *deyyân*'a sahiptir. Bütün bunları söyledikten sonra, yalnızca *dâne* fiilin çeşitli çekim ve kullanışlarıyla dahi gözümüzün önünde medeni bir yaşam tarzının, yasanın, düzenin, adaletin ve otoritenin toplumsal çehresinin bir tablosunun yükselmekte olduğu görülecektir (Manzur, 1968, 402). Bu da kavramsal olarak *meddene* fiiliyle çok yakından irtibatlıdır. *Meddene* fiili; şehirler kurmak, medenileşmek, arınmak, insanlaşmak anlamına gelir. Bu terimden de “*medeniyet*” ve toplumsal, kültürel arınma anlamına gelen *temeddün* terimi türer (Al-Attas, 2017, 79). *Temeddün* uygarlık anlamına ifade etmek için İndo-Malay adalarında yaşayan insanlar tarafından yaygın olarak kullanılan terimdir. Bu noktada, din, medeni ve medeniyet gibi kavramların muhakeme gücü ile bağlantısını görebiliriz.

Attas (1995, 4–5), İslam'daki din kavramının, kültür ve düşünce sisteminin bir ürünü olmadığını vurgulamıştır. Ondan kaynaklanan değerler sistemi, bilimin desteklediği kültürel ve felsefi unsurlardan türetilmemiştir. Attas, hem Auguste Comte⁶ (1858, 25) hem de Robert N. Bellah⁷ (1991, 35–74) tarafından öne sürülen dinin evrimi görüşünü reddetmektedir. Attas (1995, 4–5; 1993, 29–30), İslam'ın din tarafından onaylanan ve entelektüel ve sezgisel ilkeler tarafından tasdik edilen vahiylerden kaynaklandığını iddia etmektedir. İslam, başından beri mükemmel ve sonuna kadar mükemmel olmaya devam edecek, bu yüzden İslam'ın olgunlaşmaya gelişeceği ihtiyacı düşüncesi doğru değildir. Dinin bütün özü, adı, inancı ve

⁶ Auguste Comte (1798-1857), dini bilinçte ve insan düşüncesinin gelişiminde üç seviye olduğunu söyledi: teolojik evre, metafizik evre ve pozitif evre.

⁷ Robert N Bellah (1927-2013) dini evrimin ilkel, arkaik, tarihsel, erken modern ve modern olmak üzere beş evresi olduğunu belirtir.

uygulaması, ritüelleri, öğretileri, inanç sistemi, Resul'ün hem sözleri ile yorumladığı hem de eylemleri ile gösterdiği vahiyden gelir. Din olarak İslam, tarihselcilik akışını takip eden gelenekler ve kültürlerden gelen kültürün dini değildir.

İslam'da değişmeyen din kavramı, vahyin ilk nazil olmasından bu yana değişmeyen İslam'ın adından da anlaşılabilir. C. Snouck Hurgronje ve H.A.R. Gibb (2003) tarafından kullanılan "Mohammedanizm" gibi terimleri sokuşturma girişimleri oldu. Ancak İslam adının Müslümanlar tarafından tenzil olduğuna ve tevkifi olarak indirildiğine inanıldığından, İslam kelimesinin değişimine karşı olma düşüncesi devam etmektedir. Attas'ın fikirlerinden bilebiliriz ki İslam'daki kavramların korunduğuna dair dünya görüşü ile ilgili tartışmalarda da bahsedildiği gibi Kuran'daki Arap dili bugüne kadar korunmuştur. Üstelik, İslam'daki en temel ilkeler ve kavramların yalnızca anlamları korunmakla kalmaz, isimleri de korunurlar.

1.2.4. İnsan ve Toplum

Etik ve ahlakla ilgili konuları bahsetmeden önce insanlar hakkında konuları tartışmamız gerekir çünkü birbirinden ayırmak imkansızdır. Bildiğimiz gibi, insanın dışında "ahlaklı" veya "ahlaksız" niteliklere sahip şeyler vermemiz mümkün değildir. Tahsin Görgün (2016, 2), "ahlak nedir" sorusunun "insan nedir" sorusuna yanıt bulmamızı gerektirdiğini söylemiştir. Bu nedenle, Attas'ın insanları nasıl gördüğünden bahsedeceğiz. İnsanlarla ilgili bu tartışmayı doğrudan toplum hakkındaki tartışmayla ilişkilendiriyoruz, çünkü Attas'ın ana eleştirisi, çeşitli şeyleri ölçmede merkezi nokta olarak insani değerlerin yerini insanın yarattığı devletin almasıdır.

Attas (1986, 329–330; 2015, 36), insanın ruh ve beden olmak üzere iki doğal yönü olduğunu, dolayısıyla onun hem fiziksel hem de ruhsal bir varlık olduğu görüşündedir. İnsan ne tam ruh ne de tam beden değildir, ikisinin gizemli bir birleşimidir. Ancak onun insan formunun temelinde yatan gerçek ve temel ilke, sürekli değişen fiziksel yönü değil, ruhsal yönüdür. İnsan ruhu ölümsüzdür ve kendini tanır. Bu ruh aynı zamanda aklın bulunduğu mahaldir. Ruh, nefis, kalp ve akıl adı verilen

bir dizi güçle donatılmıştır. Bu dört terim, dört farklı durumda (*ahval*) olan bir gerçekliktir. Bu varlık zekâ ve anlayışla uğraştığında buna *akıl* denir. Bedeni yönettiğinde ve düzenlediğinde buna *nefis* denir. Sezgisel aydınlanma aldığına, varlığa *kalp* denir. Kendi dünyasına döndüğünde buna *ruh* denir (Al-Attas, 1995, 148). Bu dört durum sırasıyla bilişsel, deneyimsel, sezgisel ve ruhsal faaliyetlerle ilgilidir (Al-Attas, 2007, 39). Her birinin ayrıca, biri fiziksel yönü, diğeri ise manevi yönü ifade eden iki anlamı vardır (Al-Attas, 1995, 4).

Daha önce ruh ve beden ile yakın bir ilişkisi olduğu için, insanın bu iki tabiata uygun iki ruhu (*nefsan*) vardır; yüksek olan rasyonel ya da akli nefis (*en-nefsu'n-natika*) ve düşük olan hayvanî nefis (*en-nefsu'l-hayvanîyye*). Her ikisinin de kendi kuvveleri vardır. Akli nefsin kuvveleri aktif ve bilişseldir. Zihin aktif çalışması nedeniyle, insan vücudunun eylem ilkesidir ve bilişsel zihnin teorik gücü ile uyumlu olarak bireysel davranışları düzenler. Hayvanî nefsin kuvveleri idrak ve harekettir. Hareketin kuvvesi, arzu ve öfke eğilimi olan şehvet unsurlarını içerir. Bu arada, idrak kuvvesi, duyulur ve anlaşılır formları algılayan beş dış ve iç duyudan oluşur. Hayvanî nefsin kuvvesi, temelde insanları kötü nitelikleri yapmaya yönlendirir (Al-Attas, 2002, 12–14). Birtakım kullanımları olsa da aslında akli nefsin kuvvelerinin tam tersidir. Akli nefsin kuvvesi, insanları iyi nitelikleri göstermeye yönlendirir. İnsanın görevi, hayvan kuvvelerini kontrol etmek ve onları akli kuvvelere yönlendirmek için kendini eğitmektir. Kötü huylardan sakınmalı ve daima iyi huylara göre hareket etmelidir. İnsan, "*yaratılanların en hayırlısıdır*", fakat şehvetine yenik düşerse, iman etmez ve salih amel işlemezse, hayvanlardan daha aşağı seviyededir⁸. İnsan hayatının hem bu dünyadaki hem de ahiretteki kaderi, iki ruhtan hangisine öncelik verdiğine göre belirlenmektedir. İnsan, şehvetiyle savaşmayı başaramazsa, nefsi şer yapma arzusu (*nefs ammare bi'ssu'*)⁹ içindedir. Hayvan ve aklî kuvveler arasında gidip geldiği zaman, nefis *nefs-i levvame*¹⁰ halindedir. Aklî nefis, hayvanî nefisten üstün

⁸ Tin (95): 4-5.

⁹ Yusuf (12): 53.

¹⁰ Kıyâme (75); 2.

tutulabilirse, nefis sükûnete (*nefs-i mutmeinne*)¹¹ kavuşur. Rabbine dönebilecek olan ruhun bu son halidir (Al-Attas, 2002, 10–11).

Attas (1995, 144), insanların “rasyonel hayvan” olduğu tanımına katılmaktadır. Ona göre burada kastettiği "rasyonel", "nâtık" anlamına gelmektedir. "Hayvan" kelimesi, "*hay*" kelimesinden türev alınan ruhun üflediği organize bir form yani canlı bir varlık anlamına gelmektedir. Dolayısıyla hayvan-ı nâtık, konuşabilen bir canlı demektir. Bu "rasyonel" kavramı, yukarıda bahsedildiği gibi akli insan nefisini da ifade eder (Al-Attas, 2015, 31). Ayrıca burada nâtık, insanın gerçek benliği olan *nefs-i natika*'yı da ifade eder. Attas (1977, 140), İbn Abbas tarafından rivayet edilen hadise takip ederek, "insan" kelimesinin kendisi, "unutmak" anlamına gelen "*nasiya*" kelimesinden geldiğini söylemektedir. Ona göre insanlar, din hakkındaki tartışmada bahsettiğimiz gibi, kendileriyle Tanrı arasındaki ilk anlaşmayı unutmışlardır. Anlaşma, Allah'ın onların hem ilahları hem de rableri olduğuna ve dolayısıyla Allah'ın emirlerine uymak ve yasaklarından uzak durmakla yükümlü olduklarına şahadet içermektedir. İnsanlar temelde bu görevleri ve hedefleri unuturlar (Al-Attas, 1995, 144). İnsan kavramı, Allah'tan yeryüzünde halife olmak için emir almış, ölümü hisseden¹², iyilik ve kötülük yapma kapasitesine (*vüs'*) sahip rasyonel insan ruhunun yönünü ifade eder. İnsan tercihinine göre ya ödül ya da ceza alacaktır¹³.

Ayrıca insanlara, hayvan ruhunun yönlerini ifade eden ve bedenle ilgili olan *beşer* de denir. Aktif ve bilişsel güçleri aracılığıyla insan rasyonel ruhu, tüm ahlaki faaliyetleri ve davranışları için gerçek faildir. Beşerî yönü ise ister kendini arındırsın ister yok etsin, rasyonel nefsin aktif gücünün etkisinin gerçekleştiği yerdir. Rasyonel yön de hesap gününde hesap sorulacak ve beşerî yön şahitlik etmek için konuştuğunda susacaktır¹⁴. Bundan sonra insan ve beşer (*nefsan*) görevi tamamlanacaktır. İnsan, *nefs-i natikaya* yemin ettiği zamanki haline döndürülecektir. O sırada durumu önceki hayatı gibi değildir. Ebedî yeni bir surette olacak ve dünyadaki hayatının imtihan

¹¹ Facr (89): 27.

¹² Ali İmran (3): 185.

¹³ Bakara (2): 286.

¹⁴ Nur (24): 24, Yasin (36): 65.

döneminde yaptıklarının karşılığını alacak. Bu ahirette bile insan, Allah'ın hükümlerine göre belli aşamalarda olacaktır¹⁵.

Genel olarak bilindiği gibi, doğal dünyanın üç doğal krallığa (*mevâlid-i selâse*), yani hayvanlar âlemi, bitkiler âlemi ve mineraller alemine bölünmesi vardır. Attas (2015, 41), insanın, insaniye ve beşeriye olmak üzere iki yönü içeren formlarıyla, üçünden ayrı bir krallık içinde olduğu görüşündedir. İnsanlar, insaniye yönlerini unuturlarsa, asıl hayvanlar âleminde bulunan insanların beşeriye yönleri onları hayvanlardan çok daha düşük bir dereceye getirebilir¹⁶. Bununla birlikte, insan olmanın temel manevi doğası ile olan ilişkilerinin yakınlığı nedeniyle, insanlar kendi krallıklarında, yani insan krallığında kalırlar. Bu açıklama ile Attas, yeryüzüne hükmetme görevi olan insanların halifelik durumunu ifade eder. Aynı zamanda Batı bilimi özellikle antropoloji alanında geliştirildiği gibi evrim teorisi çerçevesinde milyonlarca yıldır devam eden bir doğal seleksiyon sürecinde var olmayı başaran bir tür olarak insanların "*homo*" olarak sınıflandırılmasını reddetmektedir.

İslam düşüncesinde insanlığın atası şüphesiz Hz. Âdem'dir. Attas, Âdem'in isim olarak doğru ve gerçek olmadığını ya da sadece insanı temsil eden bir prototip olduğunu söyleyen birçok modern yorumcunun görüşlerini reddetmektedir. Çünkü bu düşünce insanın ortaya çıkışı için bir başlangıç noktasının ve onun varlığının temel kimliğinin kaybı anlamına gelir. Dolayısıyla, onlara göre "*homo sapiens*" olarak insanların on hatta yüz binlerce yıl öncesinden beri yeryüzünde var oldukları tahmin edilmektedir. Attas (2015, 57) Adem'in 2015'ten başlayarak 7.000 ila 8.000 yıl önce veya daha spesifik olarak 7165 yıl önce yeryüzünde ortaya çıktığını tahmin etmiştir. Risallah ve Denisova (2019, 358), Attas'ın bu rakamı elde etmek için kutsal metinlerde bulunan bazı bilgileri kullandığını ve Liverpool Üniversitesi'nde Marston seferine liderlik eden John Garstang (Durrant, 1935, 300–302) ve Sir E.A. Wallis Budge'nin (1929) raporları gibi ampirik bulguları kullandığını açıklamıştır. Kısaca hesap, İsa peygamberden önce yaşamış birçok peygamberin Yunus'tan, Süleyman, Davud, Musa, İbrahim, Nuh ve Âdem'e kadar olan zaman aralıkları tespit edilerek yapılmaktadır.

¹⁵ İnşikak (84): 19.

¹⁶ Tin (95); 4-5.

Tarihsel keşiflerle desteklenen İncil verilerine dayanarak insan ömrünün binlerce yıl aralığında olduğu bulgusu çok önemlidir, çünkü insanın kesin bir yaratılış amacı olan, yani Allah'ın vekilleri olmak gibi kesin bir amacı olan yaratıklar olduğunu açıklar. Öte yandan, insanlar çok uzak bir zamanda yaşarsa, onlar hakkında bilgi aramak için amansız bir antropolojik çaba gerektirecektir, böylece insanın varoluş amacı hakkında açıklamalar her zaman arayış ve karanlıkta kalacaktır.

Attas'a göre (1993, 142) insan, dinin ortaya çıktığı yerdir. Dolayısıyla, insan bir şehir, bir devlet ve bir kozmopolis minyatürüdür. Aslında kendisi de bir şehir sakinidir. Kendi krallığının bir vatandaşıdır. İnsanın kendisi bir ülkenin veya krallığın minyatürüdür. Devlet aynı zamanda insanlık durumunun bir kalıbıdır, çünkü elbette durumu yansıtan insanın yaratılışının sonucudur. İnsanda, yön ve kuvveleri oluşturan çeşitli parçaları kontrol eden, düzenleyen ve taşıyan bir iktidar tahtı ve merkezi bir hükümet vardır. İktidar tahtı ve söz konusu merkezi hükümet, onun akli ve kalbi olan ruhudur. Her ikisi de çeşitli bakanlıkların çalışmalarını, yani iç ve dış duyular dahil olmak üzere vücudun algılama, iştah ve hareket güçlerini düzenler. Bu bölümlerin her biri, vücudun beslenmesini ve sağlığını düzenleyen, su depolamak ve dağıtmak, bilgi, ekonomi, para değişimi, yabancı istilalara karşı savunmayı düzenleyen vücudun yasaları kapsamında bir dizi özel görevi yerine getirmek üzere belirlenmiştir. Bu faaliyetler, devlet içinde yürütüldüğü gibi insanın içinde yürütülmektedir (Al-Attas, 2015, 19).

Attas'ın (1995, 81) insanlarla ilgili diğer önemli olan görüşleri arasında, İslam'da tam bir insan kavramı Hz. Muhammed'de tezahür etmiştir. İslam'ın *insan-ı kâmil* ve *insan-ı külli* kavramı ondadır. O, her Müslüman erkek ve kadın için mükemmel bir rol modelidir. Ayrıca gençler, yetişkinler ve yaşlılar için bir örnek kimsedir. Müslümanların, Peygamber'in bir misal olarak varlığından kaynaklı olarak hiçbir zaman kimlik bunalımı yaşamamışlardır. Onun varlığından dolayı da Müslüman toplumlar, kuşak farkı sorununa sahip olan Batılı toplumlar gibi değildir. Peygamber bir birey olarak, insanların en hayırlı neslinin sahabeler, yani onunla birlikte yaşayan Müslümanlar olduğunu da vurgulamıştır. Hatta Attas (1993, 29–30), "*Peygamberimizin tarihi döneminin, gelecek Müslüman nesiller için bir ölçü haline geldiğini*" açıkça belirtmiştir. Her devir için en ideal örnek, o tarihi devirde yaşamış

olan nesildir, çünkü din mümkün olduğu kadar tatbik edilmiştir. Toplum bağlamında, Medine döneminin koşulları bir referanstır. Medine'nin kendisi, Peygamber'in Yesrib'in yerine bu şehirde dinin mümkün olduğu kadar iyi uygulanacağı niyetiyle seçtiği yeni bir isimdir.

Attas bu açıklamasıyla dikkatleri toplumdan çok bireylere yöneltmenin önemini vurgulamaktadır. Attas, çabalarını akıl ve ruhtan ziyade siyasi ve hukuki yönler odaklamak için bireylerden ziyade toplumun gelişimi ve çıkarlarına odaklanma eğiliminde olan bazı modernist Müslümanları eleştirir. Ona göre bireysel yönün vurgulanması bizi zekâ, erdem, ruh ve yaşamın nihai amacı üzerine bir tartışmaya götürür. Bu arada, sosyal yönün vurgulanması aslında sekülerizm, seküler ideoloji ve seküler eğitimin kapısını açacaktır. Birey olarak insan yönüne daha fazla vurgu yapmak, iyi bir toplum yaratma hedefini dışladığı anlamına gelmez. Tam da toplum temelde bir insan topluluğu olduğu için, mümkün olduğunca çok sayıda iyi insanı yetiştirmek iyi bir toplum üretecektir (Wan Daud, 1998, 125).

Attas (1980, 25–39) toplumdan çok bireysel yönü, yani aşağıdan yukarıya vurgulasa da, bireyleri geliştirmek için doğru strateji, eğitimin en üst düzeyine, yani üniversiteye ve ardından daha düşük seviyelere öncelik vermektir. Çünkü eğitim düzeyi en yüksek üniversitelerin mezunları, toplumun diğer bileşenlerini renklendirmeye hazır toplum bileşenleridir. Peygamber, şehirdeki veya krallıktaki diğer binalar arasında üniversite gibi diğer insanlar arasında mükemmel bir kişi olarak tanımlanır. Üniversite, eğitim sisteminin en yüksek ve en mükemmel yapılanmasıdır. Aynı zamanda evreni yansıtmak için tasarlanmış bilimin en yüksek ve en mükemmel sistemleştirme mekanıdır. Bu yüzden gerçek bir üniversite sıradan bir insanı değil, mükemmel bir insanı yansıtmalıdır. Peygamber mükemmel bir insan olarak üniversitenin mikrokozmos bir sembolüdür. İslam üniversiteleri ilim ve ahlâk bakımından Hz. Peygamber'in kendisini yansıtmalıdır. Üniversitenin amacı kapasite ve potansiyellerine göre Peygamber vasfına en yakın erkek ve kadınları yetiştirmektir. Bu niteliklere sahip olan kadın ve erkek İslam medeniyeti denilen bir medeniyet meydana getirecektir. Attas'a göre (2011, xv), İslam medeniyeti; "...dünyadaki Müslüman kültürlerin çeşitliliği arasında, bu tür insanların kendi içlerinden ortaya çıkardıkları İslam'ın temel unsurlarının yayılması sonucunda ortaya çıktı. İslam öncesi

medeniyetin insanları birbirine bağlayan ve İslam'a uygun olarak kabul edilen temel ve övgüye değer unsurları ne olursa olsun, İslam Medeniyetinin bir parçası haline gelir. Bu medeniyet, diyalektik anlamda evrimsel bir 'kalkınma' değil, tarihte iyi kurulmuş bir şey olarak İslam'ın özünün ve ruhunun idrakine doğru her Müslüman neslini içeren ilerleme anlamında, İslamlaşma sürecini tanımlayan nabzı olan yaşayan bir medeniyettir. İslamlaşma süreci de halkının hayatında İslami bilgi ve uygulama ilkelerinin yayılması aynı zamanda İslami zaruri ve gizil her şeyin varlık alemine gerçekleşmesi anlamına gelmektedir. Bu ilerleme, yayılma ve gerçekleşme, İslam'ın bilgi düzeyine, ortaya çıktığı yer olarak halkının entelektüel ve kültürel başarılarına bağlıdır. Dolayısıyla İslam medeniyeti, çeşitlilik içinde birlik ve birlik içinde çeşitliliktir”.

Bu tanımdan, Attas'ın İslam'daki çeşitliliği onayladığı açıktır. Bu, Müslümanların dünyanın çeşitli bölgelerine yayılmış olmaları ve her bölgenin kendine özgü bir benzersizliğe sahip olması ve böylece kendi özgün yerel kültürel kalıplarının ortaya çıkmasına neden olması nedeniyle mantıklıdır. Modern bağlamda, kültür genellikle kendisini ulus-devletler adı verilen siyasi oluşumlarda gösterir, böylece İslam medeniyetinin oluşum süreci aynı zamanda İslami ulus-devletlerin oluşumunu da içerir. İslam devletinin kurulması önem kazanmaktadır çünkü devlet, İslam ahlakının korunacağı yerdir. Ancak İslam medeniyetini inşa etme çabası, te'dîb denilen her bireyin eğitiminden başlamıştır. Te'dîb kavramı, onu oluşturan temel kelime olarak edep kavramıyla yakından ilişkilidir. Ahlâk tartışması tasavvuf ile bağlantılı olacaktır, çünkü bu bağlamda edep gerçekten her insan bireyinde en iyi şekilde tezahür ettirilebilir.

1.2.5. Edep ve Tasavvuf

Edep, Attas'ın düşüncesinde çok önemli bir konumdadır. Esasen, onun formüle ettiği gibi Müslümanların karşı karşıya olduğu üç ana problemin en önemlisi olan edebin yitirilmesidir. Wan Daud (1998, 75), edebin Attas'ın ana fikri olduğunu bile söylemiştir. İslam kültürünün üç yüz yıllık gelişiminin ardından edep terimi, ahlaki, sosyal ve entelektüel olmak üzere üç ana açıdan anlaşılmıştır. Ahlaki açıdan edep,

kişisel, eğitim, iyi ve kibar davranış anlamına gelir. Sosyal açıdan edep, birlikte ya da yalnız yemek yerken olduğu gibi her zaman iyi bir öz kontrol kurallarına atıfta bulunur. Edep, entelektüel açıdan her medeniyetten İslam alimlerinin keşfettiği çeşitli bilimlerin anlamını taşır (Bowering, 1984, 66). Attas'ın edebe verdiği anlam, günümüzde yaygın olarak kullanılan dar anlamı değil, İslam çağının başlangıcından beri bilginler tarafından kullanılan anlamdır.

Edebin anlamı aslen bir ziyafete davettir. Bu ziyafet kavramı, bir ev sahibi, yani asil ve şerefli biri ve gelen birçok insanın bulunduğu anlamını taşır. Katılımcılar, ev sahibinin görüşüne göre davete saygıyı hak eden kişilerdir. Bu nedenle mevkilerine, konuşmalarına, davranışlarına ve adabına göre davranması beklenen erdemli ve şerefli kimselerdir. Ziyafette lezzetli yemeklerin keyfi, saygıdeğer seyircilerin misafirperverliği ve yemeğin yenildiği zamanki kibar tavır, davranış ve görgü kuralları ile daha da artar. Aynı şekilde ilim de övülmeli, zevk alınmalı ve sahip olduğu yüksekliğe göre aynı şekilde yaklaşılmalıdır. Attas (1993, 185–186), "*Bu Kur'an Allah'ın yeryüzündeki sofrasıdır, öyleyse bu sofradan bilgi alın*" diye İbn Mes'ud'un rivayet ettiği Peygamber hadisine göre edep ve bilgiyi lezzetli yemek kıssası ile ilişkilendirir (Manzur, 1968, 206).

Attas (1980, 17), edebin kendisini şöyle tanımlar; "Bilgi ve varlığın çeşitli mertebelere ve derecelere göre hiyerarşik olarak düzenlendiği gerçeğinin ve kişinin gerçekliğe ve kişinin fiziksel, entelektüel ve ruhsal kapasitelerine göre uygun yerinin tanınması ve tasdik edilmesidir". Attas bu tanımda edebin tanıma ve tasdik olmak üzere iki unsuru içerdiğinden bahseder. Tanıma, var olan her şeyin bilişsel yönünü ifade eder. Bu arada tasdik etme, daha önce tanındıklarının bir sonucu olarak bir şeyler yapmayı gerektirir. Edep, aynı anda hem ilim hem de ameli kapsar. Bu nedenle, Attas için İslamda eğitim *te'dîb* yani edep ekimidir. Eğitim sadece terbiye veya talim değildir. Bu konuda Attas (1980, 21) şunları söylemiştir; "Gerçekte eğitim ve eğitimsel süreç için merkezi olan başka bir anahtar kavram yoktur, çünkü bahsettiğimiz diğerlerinin tümü, bu bağlamdaki anlamlarını yalnızca bu bağlamda odaklarlar, öyle ki tek başına eğitimi ifade etmek için kesin bir terim olarak yeterlidir. Bunun nedeni, anahtar kavramın kendisini bilgide, onu arama amaçlı 'bir şey' olarak tanımlamayı ima etmesidir. Ana anahtar kavram, "edep" terimiyle ifade edilmektedir". Attas (1995, 16),

bilgiyle ilgili olarak, edebin, bilgi üzerine inşa edilen ve bilgeliğe dayanan öz disiplinden kaynaklanan doğru amel olduğundan bahsetmiştir. Edep uygulandığında yaratılan koşul adalettir.

İslami eğitimin amacı iyi insan yetiştirmektir. İyi insanlar edepli insanlardır, yani kendilerini ve bu evrendeki çeşitli varlıkları doğru konuma getirebilen insanlardır. Attas, edebin sadece insanlar arasındaki ilişkiler için geçerli olmadığını, aynı zamanda uygun konumlarına göre tüm formları içerdiğini özellikle belirtir. Kendisi için edep, rasyonel nefsin hayvanî nefsin kontrol edebildiği zamandır. Aile için edep, anne, baba ve kardeşlere karşı alçakgönüllü, samimi, şefkatli, saygılı ve cömert bir hayırseverlik göstererek tutum ve davranışta bulunmaktır. Dil için edep, sözcüklerin gerçek anlamlarının anlamada belirginleşmesi için sözcükleri uygun yerlerine yerleştirebildiği zaman uygulanır. Aynı şekilde, cümleler ve söz dizimi de şiir ve nesir edebiyat haline gelebilecek şekilde kafiyelidir. Ağaçları, kayaları, dağları, nehirleri, vadileri, hayvanları ve ekosistemlerini doğal bir yere koyabildiğiniz zaman çevreye ve doğaya karşı edep uygulanmaktadır.

Attas (1993, 141), iyi bir insandan kastedilenin sadece iyi bir vatandaş veya iyi bir işçi olmadığını vurgulamıştır. *İslam and Secularism* adlı kitabında şöyle demiş; “Bilgiyi aramanın amacı, yalnızca vatandaş veya toplumun ayrılmaz bir parçası olarak insana değil, insan ve bireysel ben olarak insana iyilik veya adaleti telkin etmektir. Vurgulanan; fiziksel bir varlık olarak onun devlet, toplum ve dünyasının yararına dair pragmatik veya faydacı anlamda ölçülen değerinden ziyade, insanın gerçek insan olarak, kendi şehrinde ikamet eden olarak, kendi mikrokozmos krallığında vatandaş olarak, ruh olarak gerçek değeridir. Ona göre, seküler bir devlette iyi vatandaşlar ve işçiler, otomatik olarak iyi insanlar değildir. Aksine, iyi bir insan, hakikaten iyi bir vatandaş ve işçidir” (Al-Attas, 2001, 51–52; 2018, 25).

Attas, edebe ulaşmak için tasavvuf derslerinin gerekliliğini vurgulamıştır. Attas (1963, 6), tasavvufu "*şeriatın ihsan derecesine kadar uygulanması*" olarak tanımlar. Ayrıca tasavvufu "*hakiki İslam felsefesi*" olarak da adlandırmıştır (Al-Attas, 1990, 19). Bu iki açıklama, tasavvufun şeriatın uygulanmasını tasdik eden ve aynı zamanda felsefi açıklamalara sahip olması dolayısıyla rasyonel olarak kabul

edilebilmesi açısından İslam fikri mirasında ne kadar önemli olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Bu şekilde, tüm tasavvuf doktrini, özellikle otorite sahibi olanlar olmak üzere Müslüman halk arasında gerçekten test edilebilir. Bu iddiaların Kuran ve Sünnetin argümanlarına uygunluğu da kontrol edilebilir. Attas tarafından tasavvufun takipçileri arasında ortaya çıkan hatalara sahte sûfiler (*pseudo-sufi*) denir (Al-'Alam, 2020, 77–78).

Şeriat ile ilgili olarak, Attas (1981, 1), din kavramının tartışılmasında açıklanan felsefi yönler dışında tartışmanın ayrıntılarını vermemiştir. Ancak o, Cebrail hadisine atıfta bulunan ihsan kavramının bir açıklamasını sunar. Ömer bin Hattab'ın rivayet ettiği hadiste, Melek, Resûlullah ve ashabının huzuruna insan suretinde zuhur etmiştir. Peygamber'e İslam'ın, iman ve ihsanın manasını sordu. İhsan nedir?" sorusuna Hz. Peygamber, "*Sen Allah'a O'nu görüyormuşsun gibi ibadet ediyorsun; O'nu görmüyorsan da O seni görür*" cevabını vermiştir. Zarkasyi (2020, 259–261), tasavvufun hakiki bir İslam felsefesi statüsüyle ilgili olarak, bir yandan Müslümanın muhsin seviyesine ulaşabilmek için, her mekan ve zaman tüm ibadetleri yaparak marifet yolu ile *arif-i Billah* derecesine gidebileceğini açıklamıştır. Öte yandan şeriatı, itikadı ve ahlâkı da mümkün olduğu kadar iyi anlayarak ilim yolu ile ulema mertebesine ulaşması da mümkündür. Alimler, ilim-iman-amel anlamına da gelen İslam-iman-ihsan aşamalarından geçerek hakiki bilgiye dayalı uygulamalarını gerçekleştirirler ve gerçek mutasavvıflar onlardır. Bu süreçle içlerinde İslami dünya görüşü ortaya çıkıp tüm eylemleri bu İslami dünya görüşüne dayanmıştır.

İyi insan olmanın en ideal örneği, "*eddebenî rabbî fe ahsene te'dibi*" (Rabbim beni eğitti, eğitimimi en güzel kıldı) diyen Hz. Muhammed'tir. Bu hadis, peygamber doğrudan Allah'tan *te'dîb* bir eğitim aldığı anlamına geldiğini anlatmıştır. O, ilâhî sıfatları kendi içinde idrak etmiş, mahlûk ve kul olarak hakiki kimliğini kaybetmeden, Allah ile asli birliğinin tam olarak bilincinde olan bir insandır. Bu nedenle evrensel ve mükemmel bir insan olarak anılmayı hak etmektedir. Hz. Muhammed'in kemâlini hem diğer peygamberler hem de ashâbları takip etmiş, daha sonra da gerçekten seçilmişlerin (*havas-ı havas*) dışında, yani alimlerden çok derinlere inen fikrî ve manevî kökleri olan kimseler izlemiştir (Wan Daud, 1998, 175). Nureddin er-Rânîrî, ihsan derecesine ulaşmak için yapılması gereken dokuz aşamayı, yani tövbe, kanaat

ve verâ, zühd, sabır, fakir, şükür, havf, raca', tevekkül ve rıza açıklamıştır (Uthman, 95–99). İslam'da eğitim, her birinin kişisel olarak edepli olması için yeteneklerine göre bu dereceleri almaya çalışacak insanlar yetiştirmeye yöneliktir. Bu edepli şahsiyetler topluluğu İslam medeniyetini üretecektir.

Edepli insanların te'dîb süreci, İslamlaşma sürecinin bir parçasıdır. Attas (1993, 54–55), bireysel düzeyde, kişisel İslamlaştırmanın varlığının, Hz. Muhammed'in en yüksek ve en mükemmel örnek olduğu yukarıda açıklanan şeye atıfta bulunduğunu söyledi. Bu arada, kolektif düzeyde, İslamlaşmanın sosyal ve tarihsel olarak varlığı, onun zamanında elde edilen ahlaki niteliklerin ve sosyal ahlakın mükemmelliğinin gerçekleşmesi için çabalayan bir topluluğa atıfta bulunur. Attas'a göre doğru eğitim stratejisi, eğitimin en üst seviyesinden, yani üniversiteden başlayarak te'dîb düzenlemektir. Bunun nedeni, üniversite düzeyinde yetiştirilen eğitilmiş insanların daha düşük seviyelerde öğretmen olmalarıdır. Attas'ın edep ve te'dîb görüşü bir teori olarak durmaz. Bunun da ötesinde, liderliğini yürüttüğü yüksek öğretim kurumu olan ISTAC aracılığıyla da doğrudan uygulamaya çalışmaktadır. Bu kurum, İslam medeniyeti, İslam bilimi ve İslam düşüncesi olmak üzere üç çalışma alanı ile sadece yüksek lisans ve doktora eğitimi vermektedir. Öğretilen konular farz-ı ayn ve farz-ı kifâye olmak üzere iki kategoriye ayrılır. Farz-ı Ayn'n bilgisi Kuran Bilimi, Sünnet, Şeriat, Kelam Bilimi, İslam Metafiziği (Tasavvuf) ve dilbilimi içerir. Bu arada farz-ı kifâye kategorisindeki bilim, beşerî bilim, doğa bilimi, uygulamalı bilim, teknoloji bilimi, karşılaştırmalı din, Batı kültürü ve medeniyeti, İslam dilleri ve diller bilimi ve İslam tarihi olmak üzere sekiz bilgi kümesine ayrılmıştır. Ancak yukarıda da bahsedildiği gibi bu farz-ı ayn kategorisi statik değildir. Öğrenciler, potansiyeline göre kendisine farz-ı ayn tasnif edilen diğer ilimler hakkında öğretmenden yönlendirmeleri alacaklardır. Tüm eğitim süreci, sadece entelektüel yönden değil, ahlaki ve manevi yönden de yoğun bir şekilde yardımcı olan mürşidin rehberliğinde gerçekleşir (Wan Daud, 1998, 247–264).

Te'dîb şeklindeki eğitim süreci sonucunda ahlaki ve entelektüel bütünlüğü olan şahsiyetlerin, toplumu besleyebilecek ve İslamlaştırabilecek entelektüel liderler olmaları öngörülmektedir. Bu kavramın temel amacı aynı, yani İslam'ı bilen bir nesil yetiştirmek olsa da strateji açısından birtakım rakamlarla temel farklılıkları vardır.

Örneğin, her ikisi de Bilginin İslamileştirilmesi fikrini taşımasına rağmen, İsmail Raci Fârûkî tarafından geliştirilen proje, siyasi ve sosyal yönlere daha fazla vurgu yapmaktadır, ders kitaplarını basma çabalarının yanı sıra yöntemlere ve müfredata ekstra önem vermiştir. Attas tarafından geliştirilen Çağdaş Bilginin İslâmîleştirilmesi projesi ise öğretmenlere nitelikli kapasiteler sağlamaya odaklanmaktadır. Bu mantıklıdır çünkü nitelikli bir öğretmen olmadan, ne kadar ders kitabı yayınlanırsa yayınlansın kitaptaki iyi fikirler yeterince öğretilmeyebilir ve hatta öğrenciler tarafından yanlış anlaşılabilir. Attas'ın fikri, geride kaldığını düşündüğü Müslümanlar için teknoloji ustalığını geliştirmeye çalışmasına rağmen, kendi bilimsel felsefesinin temelini oluşturmayan Ahmed Han'ın fikrinden de farklıdır. Ancak Attas'ın başlattığı projenin geniş halk tarafından kabul edilmesi çok zor görünüyor çünkü tartışmanın derinliği aynı zamanda çok uzun bir süreç çünkü bireysel bakış açılarını geliştirmeye odaklanmak zorunda. ISTAC'ın kendisi Attas'ın liderlik döneminin sonuna kadar kabul edilmelidir ki, aynı seviyedeki diğer üniversitelerle karşılaştırıldığında sadece çok az mezun vermiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

SEYYİD MUHAMMED NAKİB EL-ATTAS'IN FELSEFİ DÜŞÜNCESİNDE AHLAK

2.1. Attas'ta Etik ve Ahlak

Attas'ın düşüncesinde bazı temel görüşlerini keşfettikten sonra, bu bölümde onun etik ve ahlak hakkındaki görüşlerini bahsedeceğiz. Öncelikle, etik ve ahlakın temeli olarak din, doğruluk ve kesinlik ve iyilik ve fazilet konuları bahsettikten sonra genel bir değerlendirme sunacağız. Ardından, mutluluk, adalet ve özgürlük gibi Attas'ın moral felsefesindeki üç ana konuları tartışacağız. İslam'da saadet olarak mutluluk kavramı, bunun karşıtı olan trajedinin şekavet olarak tartışılmasıyla ilişkilendirilecek. Ayrıca gelişme ve ilerleme olarak toplumsal mutluluk da gözden kaçınmamış. Adaletle ilgili olarak, bunu üç önemli konu ile ilişkilendirilecek, bunlar sudur: orta nokta, toplum sözleşmesi doktrininin yerine geçen ezeli ahit ve eşitlik. Özgürlük ile ilgili olarak, ihtiyâr kavramını açıkladıktan sonra, teslimiyet olarak bağımsızlık kavramını ve İslam'da liderlik ve yönetim olarak tedbir kavramını incelenecektir.

2.2. Etik ve Ahlakın Temeli olarak Din

Tahsin Görgün (2016, 4) etik ve ahlak hakkında iki önemli soruyu gündeme getirir; ahlak nerede yer alır? Ahlak nereden gelir? Bu bölümde, bu iki soruyu cevaplamaya çalışacağız. Daha sonra Attas'a göre etik ve ahlakın tanımları ve din ile ilişkileri de tartışılacaktır. Ahlakın yeri ile ilgili olarak, insan ve toplum tartışmasında belirttiğimiz gibi, tüm ahlaki faaliyetlerin gerçekleştiği yer nefistir. Ancak, ahlaki eylemin tezahür ettiği ortam haline gelen insan bedenidir. Daha ayrıntılı olarak, Attas

(2015, 40), insanın ahlaki ve etik eylem ve davranışlarının doğru ve gerçek failinin, insani yönlerinde bilişsel kuvve ve aktif kuvve yoluyla çalışan rasyonel nefis olduğunu açıklar. Bu aktif kuvve, kendisini arındırabilir veya yok edebilir ve etkisi onun beşeriye yönüne uygulanır. Ancak insanda aynı anda iki unsur bulunduğundan, onun beşeriye yönü ile yaptığı iyi ve kötü amellerin mükafatını alan insani yönüdür.

Aslına gelince, Attas için din ahlakın kaynağıdır. Ahlak ve etik gelişim üzerine tartışmalar gerçek dini öğretilere dayanmalıdır. Bu tek başına insan düşüncesinin sonucu değildir. Hatta Attas, Yunan filozoflarının bile, yaşadıkları zamanlarda dolaşan dini öğretilerden etkilendiklerinden şüphelenilmesi gerektiğini söylemiştir. Bu, Saint Augustine'nin (1952, 40) görüşüyle uyumludur. *The City of God* adlı kitabında, Platon'un yaşamının birkaç yılını Mısır'da yaşayarak ve Peygamber Yerehya'nın takipçileriyle tartışarak geçirdiği kaydedildiğini söylemiştir. Yerehya, Musa, Davut ve Süleyman Peygamberlerden birkaç yüzyıl sonra yaşadı. Ahlak konusundaki ana öğretilerinin aslında onlardan etkilenmiş olması mümkündür. Ahlak konusunda Atina'da baş öğretmeni olarak bilinen Sokrates'ten neden çok farklı görüşlere sahip olduğunu açıklayan budur.

Bu görüş aynı zamanda Said el-Endülüsi'nin *Tabakâtü'l-Ümem* (2014, 78) adlı kitabında peygamberlerin öğretilerinin Yunan filozoflarının düşüncelerinde bulunduğunu açıklamasıyla da uyumludur. 'Yunanlılarda Bilim' bölümünde, en önemli Yunan filozoflarından biri olan Empedokles'in (MÖ 494) Suriye'de Lokman Hekim'den felsefe eğitimi aldığı söylenmektedir. Ayrıca Pisagor'un (MÖ 570 – 490) Filistin'den taşınan ve Mısır'da yaşayan Süleyman Peygamber'in havarilerinden öğrendiğini söylemektedir. İki bilim insanının görüşleri Hans Jonas (1963, 17) tarafından paylaşılır. O Yunan Helenizminin Yahudi monoteizmi, Babil astrolojisi ve İran dualizmi olmak üzere üç Doğu manevi okulundan etkilendiğini söylemiştir.

Attas (2015), Yunan filozoflarının ahlakı kendi başlarına geliştirmedikleri, dinden ilham aldıkları görüşünü aktarırken, Yunan felsefesinden düşüncenin katkısını en aza indirmek veya azaltmak niyetinde değildir. İyi bir görüş olduğu ve Kuran ve Hadis hükümlerine aykırı olmadığı sürece nereden gelirse gelsin makbuldür. Bu, Platon'un *Devlet*'inde önerdiği en yüksek dört erdemi, yani bilgelik, adalet, cesaret ve ölçülülük onayladığında da görülebilir. Bu dört erdem, iyi bilindiği gibi, sadece Batılı

bilim adamları tarafından değil, aynı zamanda İbn Miskeveyh, İsfahânî ve Gazzâlî gibi klasik Müslüman alimler tarafından da kabul edilen ahlakın temelidir. Ancak bu dört ana özelliğin sonsuz mutluluğu üretmek için yeterli olmadığını da vurgulamıştır. Bahsedilen övgüye değer nitelikler, dinden ayrıldıklarında etkin bir şekilde uygulanamazlar. Ayrıca, etik, felsefenin bir dalı olarak görüldüğü ve "ahlak felsefesi" biçiminde onun bir parçası olduğu için, dünyadaki yaşamın yalnızca geçici, seküler, politik ve sosyal yönleriyle ilişkilidir ve ahiret ile hiçbir bağlantısı yoktur. Ek olarak, benliğin ve ruhun psikolojik yönleriyle ilişkili olmasına rağmen, doğası yalnızca yüzeysel ve daha az önemlidir, çünkü öncelikle devlet ve toplumla ilişkilidir.

Attas (2015, 10), ahlakın din bilimlerinin bir parçası olduğu görüşündedir. Ancak, o, etik ve felsefe arasındaki ilişki reddetmemiştir çünkü felsefenin de din tarafından desteklenmesi gerekmektedir. Attas için etik veya ahlak bilimi, iyi karakter yetiştirmek ve geliştirmek için temel erdemlerle ilgilidir. İyi karakterin kendisi veya ahlak, hikmet, cesaret, iffet ve adalet erdemleriyle ve ruhla düşünceli, hedef odaklı ve disiplinli etkileşimden kaynaklanan yerleşik bir zihinsel durumdur. Attas, insan nefsinin ve bir birey olarak kendisinin psikolojik yönleriyle ve politik ve sosyal hayata katılımıyla ilgili olarak etiğe daha fazla önem verir. Etik, devleti ve toplumu oluşturan bireylerin karakteriyle ilgilidir. Devlet ve toplumu çevreleyen konuları tartışırken, din biliminin bir parçası olarak etik konusundaki tartışma, bireyin kendisine, devlete, topluma, çevredekilere ve Tanrı'ya karşı görev, yükümlülük ve sorumluluklarını içeren rolünde yatmaktadır. İslam bilgi hazinesindeki ahlak, sadece düşünürlerin spekülâtif düşünce gücüyle gelişmez, aynı zamanda Kuran ve Hadis'e de dayanır. Bu nedenle, bu gelenekten kaynaklanan ahlaki sorunlar, Batı medeniyetinin hazinelerinde ortaya çıkanlardan farklıdır. Ahlâkın din biliminin bir parçası olduğu şeklindeki bu görüş, başlangıçta katı bir ahlâk teorisinin olmadığını ve tartışmanın neden fıkıh çalışmaları, tefsir ilmi ve kelim ilmi alanlarında olduğunu açıklamaktadır. İslam'da insanlar, Attas'ın te'dîb dediği eğitim ile kemal derecesine ulaşmaları için teşvik edilir. Eğitimli insanlar görgü kurallarına sahip olacak ve her şeyin doğru yerde olduğunu bilecek. Kendini ve insan olarak görevlerini bilecek. Gerçeği bilecek ve bu gerçekten iyiliği uygulayabilecektir. Bir sonraki bölümde, iman, iyilik ve erdemle ilgili hakikat tartışmamıza devam edeceğiz.

2.3. Doğruluk ve Kesinlik

İslam'da bilginin insanlar tarafından elde edilebileceğinin kabulü çok merkezi bir konumdadır. İslam, tüm bilgiyi, ahlakı ve dini yok edebileceği için bilginin kesinliğinin imkanını inkâr edenleri reddeder. Bilgi ancak gerçeğe götürdüğünde bilgi olarak adlandırılır (Al-Attas - Wan Daud, 2014, 76). Bu nedenle, sofistler bilginin karşıtıdır. Sofistler kendi aralarında üç gruba ayrılırlar (Wan Daud, 1998, 84–97);

1. *Le-edriyye* (agnostik). Bilginin edinilme olasılığını kabul etmezler.
2. *'Indiyye* (özneci). Bilginin mümkün olduğunu, ancak göreceli doğasının yere, zamana, sosyo-ekonomik koşullara, tarihe ve hatta cinsiyete bağlı olduğunu kabul ederler.
3. *'Inadiyye* (inatçılık). Konumlarıyla çelişen tüm argümanları ve kanıtları reddederler.

Üç duruş gerçeği yapı bozuma uğratmıştır, böylece bunlardan birine bağlı kalmak, doğruluğun kesinliğini reddetmek anlamına geliyor. Doğruluğun inkârı ile, çeşitli şeyler hakkında daha fazla bahsetmemiz anlamsız ve gereksiz olur çünkü bahsettiğimiz şeylerin sonu ve sonucu hiç yoktur. Bu nedenle Attas, İslam'ın elde edilecek doğruluğun olasılığını tanıdığını iddia etmiştir. Ancak bu bölümde gündeme getirilmesi ve araştırılması gereken soru şudur: Doğruluk nedir, nereden geliyor? Doğruluk ve gerçeklik aynı mıdır, değil midir? Attas sübjektif ve objektif hakikate nasıl bakıyor? Etikle ilgili olarak bu hakikat tartışmasına odaklanacağız.

Bazı filozoflar genel olarak doğruluğu, ifadeler ve vakıalar arasındaki uyum olarak yorumlar. Bu nazariyeye genellikle doğruluğun “tekabüliyet kuramı” denir (Russel, 1988, 129–130). Ayrıca, rasyonel bir anlayış inşası oluşturmak için birbirini desteklemek için geniş bir dizide bir ifade ile diğeri arasında bir eşleşme varsa doğruluğa ulaşılabilirliği görüşü vardır. Bu nazariyeye, genellikle “doğruluğa uygunluk” kuramı denir. Öte yandan, doğruluğun yararlılıkla uyumlu olduğuna dair bir görüş var, bu yüzden “pragmatik doğruluk” olarak adlandırılmıştır.

Attas (1989, 24), doğruluğun tekabüliyet kuramı ile ilgili olarak, doğrunun, ifadelerin vakıalarla uyumluluğu olmadığını çünkü vakıaların insanlar tarafından yaratılabileceğini ve bu nedenle vakıaların doğru konumlarına uygun olmayabileceğini iddia eder. Başka bir deyişle, vakıa sahte olabilir. Bilgi, vakıalarla

aynı şey değildir çünkü vakıalar bilginin nesnelidir. Attas'a göre (2013, 83) doğruluk ebedi, mutlak ve müstakildir. Aksine, vakıalar geçici, göreceli ve doğruluğa bağlıdır. Vakıalar da gerçekliğin sadece bir parçasıdır. Gerçeklik, doğruluğa uygunluktur. Bu nedenle, Attas (1995, 2), “*ru'yatul İslam lil vücüd*”ün bir çevirisi olarak İslami dünya görüşünün "doğruluk (*hakk*) ve gerçeklik (*hakikat*) vizyonu" olduğunu söylediğinde, hakikatin hakka uygun olması gerektiğini ima eder. Ampirik ve pozitivist vakıalara dayanan doğruluk, tam doğruluk değildir.

Doğruluğa uygunluk kuramına gelince, genel olarak, bu tür bir doğruluk altında yatan argümanın, bir kısım ile diğer kısım arasında rasyonellik tarafından belirlenen tutarlı bir açıklama şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. Rasyonel ile kastedilen ise her insanın sahip olduğu dünya görüşüne göre ayarlanır. Bu durumda Attas (2011, xii) , tarihi bağlamda tarihin tarif ettiği gerçeklerin açıklanmasında tutarlılık bulmanın, belirli değerlere dayalı yargılardan ayrılamayacağını söylemiştir. Bunun, özellikle bilginin maddi olmayan ve ampirik olmayan yönlerini tanımayanlar için, doğrunun öznel olduğu görüşü için çıkarımları vardır. Doğruluğunun özneliğini kabul etmek bizi öznelci olan sofistlerin ikinci türüne döndürür. Dolayısıyla tutarlılığın hakikati, değerlerin göreliliğini de kabul etmek anlamına gelen öznelciliğe kapı açar, pragmatik hakikat, fikir birliği veya Attas'ın “*akal sekumpul*” (kamuoyu) dediği genel bir alışkanlık da dahil olmak üzere çeşitli mevcut mekanizmalarla bir çıkış yolu olarak ortaya çıkar. Bu sağduyunun topluma ait olduğu söylenir. Bu pragmatik doğruluk teorisi açıkça kabul edilemez, çünkü bir toplum masum bir çocuğu öldürmenin asil bir davranış olduğunu kabul ederse, açıkça kabul edilemez.

Attas (2002, 7–8), "İslam, toplumu yetkili bir özne olarak görmez. İslam, yönetim yapmak için yetkiyi topluma devretmez, çünkü bu sadece sapıklığa yol açar. Toplumun geneli cahil olma eğilimindedir ve bu nedenle aralarındaki eğitilmiş ve bilge kişilerden uygun eğitim ve sürekli yönlendirme gerektirir". İslam'da doğruluk aynı zamanda hem nesnel hem de öznel. Bu iki nitelik, İslam ve iman gibi, tek bir özden ayrılamayan (*mütelazim*) iki şeydir. Gerçek din, Yunan felsefi geleneğinde nesnel-öznel ayrımına tabi değildir. Buna ek olarak, Attas öznel ve nesnel arasında bir ikiliğin olmadığını çünkü öznel olanın nesnel olanın zıttı değil, onu tamamlayan unsur olduğunu ileri sürer. Müslüman düşünürler, araştırma yapmak ve diğer akademik faaliyetlerinde tevhide ve bütünsel yaklaşım kullanmalıdır. Bu görüşüyle Attas, Batılı

düşünürlerin öne sürdüğü "*Vox Populi Vox Dei*" (Halkın sesi Tanrı'nın sesidir) jargonuyla çelişmektedir.

Doğruluğu açıklamak için, yukarıda belirttiğimiz gibi, Attas (1981, 7), onun Kuran ve Hadis'in kavramsal sistemi tarafından yansıtıldığı ve İslami hakk ve hakikat vizyonu tarafından belirlendiğinden bahsetmektedir. Bu anlam, bilimsel yöntemler ve yorumlar (*tefsir ve te'vil*) kullanılarak araştırılmalıdır. Bunun nedeni İslam'ın önceki neslinden bugüne kadar sürdürülen kesintisiz bir dizi alim tarafından geliştirilen metodoloji, ondan yansıyan anlam sisteminin değişmemesini sağlamaktadır. İşte bu yüzden bu iki kaynağın rehberliğinde bilginin ortaya koyduğu hakikat, kesinlik (*yakîn*) doğurur. Kesinlik imana dayalıdır ve hem şüphe hem de önyargıdan farklıdır. Attas'a göre kesinlik, şüphe (*şek*) ve önyargı (*zann*) kaldırıldıktan sonra kalpte oluşan emniyet ve sükûnettir ve ondan dolayı o aslında ruhun doğal bilincinde kalıcı bir durumdur. Şüphe ise iki karşıt şey ortasında, birini öncelik sırasına koyma eğilimi olmaksızın, ruhun sarsılmasıdır. Önyargı ise iki karşıt şey ortasında birini öncelik sırasına koyma eğilimi olup diğerini reddetmediği bir kalp durumudur. Ama reddederse, bu inançtır. Kalbin bu durumdaki reddi, hakikatten şüphe duymanın değil, onun hatasının ve yanlışlığının olumlu olarak tanınmasının bir işaretidir. Bu arada ister mutlak ister kısmi şüpheler olsun, aslında doğruluğa değil, önyargıya veya diğer belirsizlik koşullarına yol açar.

Attas'a göre doğruluk, El-Hakk olan Allah'tan gelen özdür. Bilginin "anlamanın ruha, ruhun da anlama gelmesi" olduğunu söylediğinde, ruhun ve anlamanın deneyimlediği bir hareket sürecinin olduğu anlaşılabilir. Ruh, insanın kendisi tarafından hareket ettirilirse, anlamanın da asıl sahibi olan Allah tarafından hareket ettirilir. Buna hidayet denir. Attas, hidayetin etik şemada merkezi bir konumda olduğuna inanan Gazzâlî ile aynı fikirdedir. Hidayet, tüm iyiliklerin temel taşıdır. Çünkü Allah'tan gelen hidayet üç önemli etkisi vardır; (1) Allah'ın insana verdiği akıl nuru ve peygamberlerin öğretileri aracılığıyla insanın iyiyi ve kötüyü ayırt etmesini sağlar, (2) insanın kademeli olarak en yüksek bilgiye ulaşmasını veya rezervlerini artırmasını sağlar, ve böylece (3) bu tür hidayet, peygamber dünyasından ve manevi alemde yayılan bir ışık olmasını sağlayacaktır, böylece insanlar aklın tek başına ulaşamayacağı gerçeklere ulaşabilirler (Fakhry, 1991, 201–202).

İslam'da kesinliğin üç derecesi vardır; (1) *'ilme'l yakin*¹⁷ yani tündengelim (*istinbât*) veya tümevarım (*istikrâ*) yoluyla çıkarımlar yoluyla elde edilen bilgiye dayalı inanç, (2) *ayne'l yakîn*¹⁸ yani hem müşahede hem de muayeneye göre görüşe dayalı inanç ve (3) *hakka'l yakîn*¹⁹ yani deneyime veya tahkike dayalı inanç. Bu bağlamda Zainiy Uthman (2022, 119), inancın yalnızca görünür dünyanın duyuşal algısından elde edilen ampirik bilgi yoluyla elde edilmediğini söylemiştir. Dahası, Attas'ın (2002, 37) görüşünde olduğu gibi inanç, Allah teklîğinin bir tasdiki olan Tevhid'den ve İslam'ın Kuran'dan yansıttığı hakikat ve hak görüşünden kaynaklanmaktadır. İman, idrakin maneî organı olan kalpte bulunduğu için artık sadece rasyonel ve mantıksal yapıların bir türevi değildir. Bu nedenle inanç, Âdem'in soyundan gelenlerin tümü tarafından Yaradan ile aralarındaki ezeli ahidin bir biçimi olarak ilk kez deneyimlenen ve tanık olunan en yüksek gerçek hakkında geçerli bir inanç olarak imanla yakından ilişkilidir²⁰. İman, şüpheden kaynaklanan endişelerden ve şüpheden arınmış bir benlik hali olan mutmainliği üretir. Bu, benliğin Tanrı'ya teslim olması nedeniyle oluşan içsel bir dinginlik, bir tatmin, bir sevinç, bir neşedir. Bu tür bir benlik durumu, benlik için önceden bir farkındalık durumunu, hidayetden gelen hakikati tanıdığını ve idrak ettiğini varsayar. Bu farkındalığa ve doğruluğa inanç denir.

Ahlâk ile ilgili olarak hakikat kavramı, bizi kelam ilminde *Eş'arîye* ile Mu'tezile arasında, insanların hakikati kendi akıllarıyla mı yoksa dinin yardımıyla mı bilebilecekleri konusunda bir tartışmaya götürür. Mu'tezile, bunu ancak insan aklının başarabileceği görüşündeydi. Eş'arî ise tam tersini düşünür. Eş'arî'nin önde gelen alimlerinden biri olan Cüveynî (1028-1085), Mu'tezile ahlâk görüşünün en azından iki ana önermesini epistemolojiyle ilgili olarak eleştirmiştir. Birincisi, insanlar sezgisel bir duyu ile iyiyi ve kötüyü bilebilir. İkincisi, gerçek yargılar, rasyonel akıl yürütme yoluyla sezgisel akıl yürütme yoluyla üretilebilir. İlk önermeyi çürütmek için Cüveynî, Mu'tezile'nin kendi aralarındaki sezgisel akıl ile ne kastedildiğine dair iç tartışmanın ve bunu sağlayan ölçütlerin onu gerçek olarak aslında çürüttüğünü söylemiştir. İkinci

¹⁷ Tekâsür (102):5.

¹⁸ Tekâsür (102): 7.

¹⁹ Vakıa (56): 95.

²⁰ Araf (7; 172).

önermeye gelince, Cüveynî böyle bir yargıyı, iyiyi ve kötüyü sezgisel olarak bildiğine inanılan Hindistan'daki Brahmanların yargısıyla ilişkilendirir. Cüveynî, Hindistan'daki Brahmanların ve Müslüman din adamlarının doğruluğu sezgisel olarak bilebilecekleri doğruysa, neden Müslüman alimler dini öğretilerin bir parçası olarak tüketim veya kurban amacıyla sığırları kesmesine izin verir ama öte yandan onlar suç olduğunu ve bu nedenle yasak olduğunu düşünüyorlar? (Hourani, 1985, 101) Cüveynî, ahlakın iyiliği ve kötülüğünün vahiyde ve şeriatta yattığı görüşünü açıkça doğrulamıştır (Mohamed, 107). Hem Eş'arî hem de Mu'tezile, inancı açıklamak için bir araç olarak aklı kullanır (Mohamed, 105). Sadece Mu'tezile akla daha fazla öncelik verdi. Bu arada Eş'arî, aklın dini otoriteye tabi olması gerektiğine karar vermiştir (Fakhry, 1991, 38f). Attas, Cüveynî ve Eş'arî alimlerinin tek başına aklın en yüksek hayır anlayışına ulaşamayacağı ve bu nedenle İslam'da ahlakın dinden geldiği konusunda hemfikirdir.

2.4. İyilik ve Fazilet

Diğer Eş'arî alimleri gibi, Attas için de iyi ve kötünün ne olduğu Tanrı tarafından belirlenmiştir. Bu görüş, etik söylemde "Allah'ın Emri" teorisi kategorisinde yer almaktadır. Bu teoriye göre, ahlaki olarak doğru olan, Tanrı'nın emrettiği şeydir. Öte yandan, ahlaken yanlış olan, Allah'ın yasakladığı şeydir. Kanun, emredilen ve yasaklanan şeyler dışında tarafsız olduğu için caizdir (Rachels, 2013, 51). Attas'ta güzel ahlak, içsel (batini) ve dışsal (zahiri) olmak üzere ikiye ayrılır. Bu dışsal erdemle ilgili olarak Gazzâlî'nin *İhyâ-ü 'Ulûmi'd-Dîn*'inde bahsettiği bir dizi uygulamaya atıfta bulunur. Taharet etme, Kuran okuma, zikir etmeye dahil olan sadece Allah'a mahsus olan ibadetleri İslam'ın beş şartını ve ilahi emirlerin yerine getirilmesi, bahsettiği en önemli şeylerdendir. Ayrıca, sosyal ve politik refahın sağlanması amacıyla topluluk uygulamalarını da içerir. Peygamber'in sünnet ve hadislerine uygun İslami davranış ve âdetlere göre yemek, giyinmek, evlenmek, ticaret yapmak, komşu olmak, arkadaş edinmek, seyahat etmek gibi daha küçük çapta çeşitli faaliyetlerde bulunmak buna dahildir.

İçsel erdem, kalbin faaliyetini ifade eder. Bu faaliyet, akıl yürütme ve vahiy yoluyla üretilen Tanrı ve benlik bilgisi temelinde gerçekleştirilir. Bu faaliyet, iyi niyetlerin ardından samimiyet ve sadık gerektirir (Al-Attas, 1995, 96; Al-Attas, 2002,

22–23). Bu kalp uygulamaları daha asil nitelikleri, yani tövbe, sabır, şükran, umut, korku (*hayf*), Allah'ın birliğine (*tevhid*), ahitlere, güvene ve en yüksek kalite olan Allah sevgisine (*mahabbet*) yol açar (Al-Attas, 2002, 23–24). Bütün bu iyi işler, ibadet denilen şeyde özetlenir. İbadet, gönüllü olarak ve başkaları için değil yalnızca Allah'a yönelik olan ve O'nun tasvip ettiği tüm eylemlerdir (Al-Attas, 2013, 21).

Attas (2014, 34–36), ibadet olarak adlandırılan ya da yaygın olarak iyi amel olarak bilinen zahiri ve manevî fiillerin yanı sıra, Aristoteles'in "bütün iyiliklerin ve ahlâkın anası" ve "iyi ahlâkın kökü" olarak belirttiği dört erdeme katılmaktadır. Dört erdem, adalet, hikmet, iffet ve cesarettir. Bu iyi niteliklerin her birinin oldukça derinlemesine bir açıklamasını sunar. Ona göre cesaret, insan hayvanî nefsinin hareket ve idrak kuvvesindeki öfke unsurunun bir parçasıdır. Şahsiyetin büyüklüğü, sabır, yiğitlik, dayanma, affetme, mertlik, kendine sahip olma, kendini doğru değerlendirme bunun kapsamına girer. Cesaret hem heyecanda hem de düşüşte aklın ve dinin emirlerine boyun eğebildiğinde sağlıklı bir öfkeyle ortaya çıkar.

İffet ise, insan hayvanî nefsinin hareket ve idrak kuvvesindeki arzu unsurunun bir parçasıdır. İffet, haram ve hor görülen şeylerden uzak durmaktır. Bu, arzu ve öfke taleplerini geri tutuyor. Genelde tat ve dokunma şeklinde dış duyuları ifade etse de öncelikle ruhun gücünü ifade eder. Arzu akla ve dini öğretilere boyun eğdirilebildiğinde iffet elde edilir. Hikmet, akıl gücünün bilişsel ve aktif unsurları aracılığıyla insanlara Tanrı tarafından verilir. Hikmetin bilişsel yönü teorik, aktif yönü ise pratik olarak adlandırılır. Pratik aklın hikmeti, teorik aklın hikmetinden türetilen ilkelere göre hareket eder. Pratik akıl, gerçeği ve doğruluğu hatadan ayırt edebilen bir zihin durumudur. Hikmet, ahlâkın en önemli ilkelerinden biridir. İnsanlarda hikmet, ayırt etme yeteneğinin mükemmelliği biçiminde tezahür eder; zekâ, zihnin netliği, sağduyu, öğrenmede kolaylık, görüşün doğruluğu, görüşün katılığı, kararlılık, belagat, dostluk, merhamet, doğruluk ve vefa. Hikmet erdemi, nefisteki akıl gücünün sağlıklı bir durumda olmasıyla oluşur; bu, kişinin sözlerinde ihlas ile batılı, inançta hak ile yanlış, amelde iyi ile kötüyü ayırt edebilmesi anlamına gelir.

Adalet ise, bir şeyin doğru ve yerinde olduğu bir durumdur. Ruhta, hal ve hatta evrende uyumu sağlayabilecek bir kuraldır. Attas, etiğin en yüksek dört erdeme dayandığına dair önceki düşünürlerin görüşlerini onaylar. Ancak Attas (2015, 10), cesaret ve iffetin aslında hikmet ve adaletin hükmü altında olduğuna dair birtakım

farklı görüşler verir. Bu nedenle Esmâül Hüsnâ'ya yani El-Hakim'e ve El-Adil'e atıfta bulunan hikmet ve adalet, ahlakın gerçek temelleridir. Diğer iki en yüksek erdemın anası olan adalet ve bilgeliği ise "adalet" bölümünde ele alacağız.

İbn Miskeveyh, İsfahânî ve Gazzâlî gibi (Donaldson, 1953, 127–133), Attas da bu dört şeyi birincil erdemler olarak yerleştirir ve onlara tabi olan ikincil erdemler olarak bir dizi başka Şeyden bahseder. Aşağıdakiler, onların bahsettiği ikincil erdemlerdir (Kania, 2017, 169).

Erdem	Cesaret	İffet	Hikmet	Adalet
İbn Miskeveyh	Şahsiyetin Büyüklüğü, Yiğitlik, Soğukkanlılık, Metanet, Sabır, Nezaket, Kendine hâkim olma, Erkeklik, Dayanıklılık	Alçakgönüllülük, Sakinlik, Cömertlik, Dürüstlük, Memnuniyet, Yumuşaklık, Disiplin, İyi Görünüm, Hoşgörü, Kendini Doğru Değerlendirme, Perhiz	Zekâ, Akılda tutma, Sağduyu, Anlama hızı ve sağlamlığı, Zihnın netliği, Kolay öğrenme kapasitesi	Arkadaşlık, Uyum, Aile dostluğu, Tazminat, Tarafsızlık, Dürüst İş Yapma, Cana yakınlık
İsfahânî	Cömertlik, Sabır	Memnuniyet, Dürüstlük	Selim Yansıma, İyi Hafıza, Doğal Zekâ, Sağduyu, Anlayış, İyi Tutma	Merhamet, Hoşgörü, Bağışlama
Gazzâlî	İhtışam, Yiğitlik, Erkeklik, Ruhun Büyüklüğü, Dayanıklılık, Yumuşaklık, Mertlik, Öfkeyi Bastırma, Kendini Doğru Değerlendirme, Cana yakınlık, vb.	Çömertlik, Alçakgönüllülük, Sabır, Rahatlama, Memnuniyet, Perhiz, Neşelilik, Dürüst Davranış, Haklı kızgınlık	Sağduyululuk, Mükemmel Ayırt Etme, Fikrin Penetrasyonunun, Görüşün Doğruluğu, İnce Eylemlerin Farkındalığı ve Ruhun Kötülüklerinin Gizemleri	
Attas	Şahsiyetin Büyüklüğü, Sabır, Yiğitlik, Dayanma, Affetme, Mertlik, Kendine Sahip Olma, Kendini Doğru Değerlendirme.	Etik ve ahlâkî olarak haram ve menfur olandan uzak durmak, aklın doğru sınırlarını aşmamak, aklın tavsiye ettiğini istemek, akla ve dine boyun eğmek. Hayvan ruhunun (dış duyular) iştah açıcı ve çabuk sinirlenen alt bölümünün taleplerini sınırlamak	Mükemmel ayırt etme gücü, Zekâ, Zihnın Netliği, Sağduyu, Öğrenmede Kolaylık, Görüşün Doğruluğu, Görüşün Katılığı, Kararlılık, Belagat, Dostluk, Merhamet, Doğruluk, Vefa	

Burada, yukarıda bahsedilen dört ana erdemin dalları olan tüm iyi karakterleri elde ederek kişinin mutluluğa ulaşacağı konusunda Attas'ın diğer düşünürlerle aynı fikirde olduğu sonucuna vardık. Asıl soru mutluluk nedir? Mutluluk sadece bu dünyada mı elde edilir yoksa ahirette de midir? Özel olarak mutluluk konusuna girmeden önce, Attas'ın etik ve din ilişkisine dayanan doğruluk ve iyiliğe ilişkin görüşlerinin Kant'ın ahlak teorisi ve Faydacılık ile nasıl bir ilişki içinde olduğunu tartışacağız.

2.5. Genel Bir Değerlendirme

Attas'ın İslam'daki iyilik kavramına bakışı, tartışmanın başında bahsettiğimiz bir dizi Batılı etik teoriyle çelişmektedir. Hobbes'un dediği gibi iyi ve kötü, insanların neyi sevip nefret ettiğini ifade eden bir terim aslında gerçek ve doğru değildir, çünkü daha önce açıkladığımız gibi, hayatı boyunca keşfettiği vakıa olsa da vakıa sadece gerçekliğin bir parçasıdır. Bu bağlamda Attas, insanlar arasında düzensizlik olmasının, evrenin düzen gerçeğini ortadan kaldırmadığını da söylemektedir. Evrenin düzeni, onu yöneten bir Tanrı'nın varlığını ispat eder, çünkü diğer tüm canlılar doğa kanunlarına tabidir. Bu arada insanlar, kendilerine verilen akıl potansiyelinden dolayı, Allah'ın kanununa uygun davranmadıklarında bu doğa kanunlarından sapma potansiyeline sahiptirler.

Hume'un faydayı bir doğruluk ölçüsü olarak kullanan ve daha sonra Bentham tarafından faydacı etiğin ilk inşasında devam ettirilen görüşü de çürütülmüştür çünkü bir kişinin diğeriyle kullanımı kesinlikle farklı olabilir. Her ikisi de aynı bağlamda onaylandığında, çatışmalar kaçınılmazdır. Mill'in çoğunluğun faydasını vurgulayan Faydacılık da yanlıştır çünkü bir yandan azınlıkların haklarını tamamen dışlarken, diğer yandan çocuk cinayeti suçluluk örneğinde verdiğimiz gibi, doğruluk belirli durumlarda toplumun çoğunluğunu da içeren belirli grupların mutabakatı ile belirlenemez.

Şeriat biçimindeki dini öğretilerden kaynaklanan Attas'ın iyilik kavramı, Immanuel Kant'ın önerdiği kategorik zorunluluğu da reddeder. Kant'a göre, iyiliğin göstergesi insanda zaten vardır ve onun dışındaki ölçü başarısız olacaktır. Ona göre insan, aklını en iyi şekilde kullanırsa yapması gereken görevleri bilecektir. İslam'da

insanın iyiliği kendi içinde arayarak tanıma potansiyeli kabul edilir, ancak aklın sınırları olduğu için mutlak değildir. Bu sınırların ötesindeki şeyleri başarmak için dini kaynakların yardımına ihtiyaç vardır.

Kendinde bulunabilen ahlaka gelince, Peygamberimiz Muhammed'in birtakım hadislerinde buna işaret edilmiştir. İmam Ahmed'in rivayet ettiği hadis-i şerifte, peygamber "Ya Vabisa! Kalbinden fetva al! iyilik, kalbin mutmain olduğu ve huzur bulunduğu şeydir. Günah ise, nefisini tırmalayan ve kalpte de tereddüt uyandıran şeydir. İnsanlar sana fetva verseler ve 'O doğrudur' deseler bile..." demiştir (Darimi, 2000, 3;1649). İslam'da iyiliğin kendisi fitrattır ve insanlar onu tanımaya meyillidir. Ancak, insan, hayvan kuvvesini aklın kuvvesinden öne geçirdiğinde bu tabiattan sapabilir. Bir insan aklın kuvvesini ön planda tutabildiğinde, o zaman iyilik değerini kendi içindeki vicdan ya da zamîre havale edebilir. Bu hadiste bahsedilen kalp temiz kalptir yani pisliklerden temizlenip riyâzet ile tezkiye ve takva ile tamir edilen kalptir. Gazzâlî'nin (2010, 171) kalp tasnifine bakıldığında bileceğimiz ki kalplerin başka türleri de vardır, yani hem heves ile dolmuş rüsvay ve perişan olan kalp hem de iki kuvvet arasında bocalayıp duran kalp. Bununla birlikte, bu hadiste bahsedilen nefis *nefs-i levvame* veya *nefs-i ammare bissu* değil, sakın nefistir (*nefs-i mutmeinne*). Böyle temiz olmayan bir kalp ve sakın olmayan bir nefiste kategorik zorunlulukların olması mümkün değildir.

Bazı Batılı düşünürler tarafından öne sürülen bir görüş ile diğeri arasındaki farklılıklara bakarsak, ahlak meselesine bakış açısında bir uçtan diğere bir kayma olduğu görülür. Ayrıca söylemde bir dönemden diğere diyalektik bir süreçle fiili bir evrim ve gelişme olmuştur. Yunan döneminden sonra, genel olarak felsefi tartışmanın değişen odağına paralel olarak, ahlak felsefesi önce tanrı merkezli, sonra tanrı dünya merkezli, sonra tekrar dünya merkezli bir felsefeye evrilir. Zarkasyi'ye (2010, 120) göre bu değişim, toplumsal koşullar, değerler, din ve Batılı entelektüel geleneklerdeki değişimlerle birlikte değişmeye devam eden hayata spekülâtif bakış açılarından kaynaklanmaktadır. Attas'a (2001, 196–197) göre Batı toplumunun zihninde bir sekülerleşme süreci üç ana unsuru vardır; (1) Doğanın tılsımının bozulması, (2) siyasetin kutsallıktan arınması ve (3) değerlerin kutsanmaması. Bu sekülerleşme akımı, kalıcı bir unsurun olmaması nedeniyle değerlerin göreceli olmasına neden olur. Dolayısıyla, bu görelilik tez, antitez ve sentez çerçevesinde, uyum sağlamanın çok zor olduğu yuvarlanmaya devam eden bir fikir çatışmasıdır. Bu çatışmalar, daha sonra

tartışacağımız gibi, mutluluk, adalet ve özgürlük gibi bir dizi temel etik görüşte ortaya çıkmaktadır.

2.6. Mutluluk

Oxford Sözlüğü'nün (1963, 79–80) tanımladığı şekliyle Batı kültüründe mutluluğun anlamının sözlüksel anlayışı; (1) Hayatta veya belirli konularda iyi şans ve talih, (2) iyi olarak kabul edilen şeyin başarısından veya elde edilmesinden kaynaklanan hoş bir ruh hali ve (3) yetenek, zindelik, uygunluk veya liyakat başarısı veya kararlılığı; incelik. Zainiy Uthman (2022, 117–118), bu anlamlarla mutluluk görüşünün şu anda Batı toplumu tarafından kabul edildiğini söylemiştir. Batılılaşmayı da içeren küreselleşme nedeniyle bu görüş dünya kamuoyunda da benimsenmeye başlamıştır.

Attas, İslam'da mutluluğa saadet denildiğini belirtmiştir. İslam düşüncesi çerçevesinde bu saadet tartışması, sadece bu dünyadaki mutluluğu değil, ahiret mutluluğunu da içerir. Bu bölümde mutluluğun anlamını önce zıddını yani trajediyi şekavet olarak açıklayarak inceleyeceğiz. Daha sonra İslam'da mutluluğu saadet olarak ele alacağız ve genel olarak toplum ya da devlet için mutluluk kavramı olarak görülen ilerleme ve gelişme kavramını ele alacağız.

2.5.1. Şekavet olarak Trajedi

Attas (2002, 25), eski önde gelen Arapça sözlüklere atıfta bulunulduğunda, şekavet'in büyük bir talihsizlik, sefalet, koşulların gerginliği, sıkıntı, huzursuzluk, umutsuzluk, sıkıntı ve ıstırap olarak tanımlandığını söylemiştir. Attas için, yukarıda bahsedilen şeylerin tümü Batı'da trajedi denilen bir şeydir. Ancak burada bahsettiği trajedi, sadece çeşitli sanat dallarında var olan dramatik yanı değil, daha çok insan deneyimlerini ve dini reddeden ve Tanrı'dan yüz çeviren bilinci içeren yaşam dramının felsefi yanıdır.

Attas, bu sözünü açıklamak için *Poetika* adlı kitabında Aristoteles'e (1907, 1449) atıfta bulunur. Trajedi, kritik bir olayı canlandıran sanatsal bir taklittir (*mimesis*). Ritmik bir dille oynanır, ahlaki değerler içerir, bir kişilik tutumu (*ethos*) sunar ve

oyunun bir durumda ne denilmesi gerektiğini söyleme gücüne sahip olmasını sağlayan varsayılan düşüncelere (*dianoia*) dayalı bir anlayış sunar. Bu zavallı aktörün yüksek bir mevkiye sahip olması, zihinsel ve fiziksel ıstırap çekmesi, gerçekten talihsiz bir içgörü eksikliğinin (*harmatia*) neden olduğu bir yanlış yargı nedeniyle aşağılanma çukuruna düşmesi gerekir. Dramanın gidişatı, oyuncunun bunu yapması için büyüleyici bir fırsat (*kairos*) tarafından yönlendirilir. Bu oyuncu kibirliymiş ve kendini büyük (*hubris*) olarak görüyormuş ki bu, tanrıların hoşlanmadığı bir düşünceymiş. Bu olaya sebep olan, bitmek tükenmek bilmeyen zorbalıklarla (*ate*) yoksulları amansızca engelleyen kaderdir (*ananke*). Yayılan bir talihsizlik, miras olarak çocukları ve torunlarını etkilemeye devam ediyor. Bu hikâye yapısının çerçevesi üç perdeden oluşmaktadır; başlangıç, orta ve son. Bu üç aşama birbiriyle ilişkilidir ve neşeden üzüntüye, şanstın talihsizliğe ve bilmemekten çok korkulan bir şeyi bilmeye kadar korkunç bir keşif (*anagnorisis*) gibi ters bir kader döngüsü (*peripeteia*) vardır. Bütün bunların amacı, bu duyguların içeriden dışarı çıkması ve ona rahatlama (*katharsis*) vermesi için sempati ve korku yaratmaktır. Trajedide ciddi bir unsur gerektiren *katharsis* yönüdür, onu komedi ve poetika gibi diğer drama türlerinden ayıran şey budur.

Attas, Antik Yunan mitolojisindeki Prometheus ve Sisifos figürlerini, Batılı değerlere sahip insanların yaşadığı trajedinin gerçekliğinin kişileştirmeleri olarak benzetir. Dilbilimsel olarak "öngörü" anlamına gelen Prometheus, halkı ile tanrılar arasındaki savaşta aslında Zeus'a destek olmak için kaçan ve kazanacaklarını bilerek tanrıların yanında yer alan devlerden (*titan*) biridir. Prometheus, hizmetlerinden dolayı insan yaratmak için güvenini kazanmıştır. Yarattığı insan ırkından daha sonra tanrılara adaklar sunması istenmiş. Prometheus, daha sonra iki tür adak sunarak Zeus'u kandırmıştır. Birincisi et içerir, ancak çekici olmayan bir göbeğe sarılır, ikincisi ise parlak yağla sarılmış kemikler içerir. Zeus daha sonra ikincisini seçmiş ve içinde kemikler olduğunu, yani insanların sadece bu şekilde adaklar sunması gerektiğini öğrendiğinde, öfkelenip insanoglundan ateşi almıştır. Ancak Prometheus Olimpos Dağı'ndan ateşi çalıp insanlara geri verir ve onlara demir işleme gibi birtakım becerileri öğretmiştir. Zeus geceleyin yeryüzünden bir ateş çaktığını gördüğünde, ateşin kendisinden çalındığını anlamış ve yardımcılara Prometheus'u yakalamalarını emretmiştir. Titan daha sonra insanlardan uzak Kafkas dağına zincirlenmiş ve ağır

şekilde cezalandırılmıştır. Cezasının şekli sudur: her gün büyük bir kartal gelip yüreğini paramparça etmiştir. Her gece yüreği yeniden büyüyecek ve ertesi gün kartal yüreğini sonsuza dek parçalamak için geri gelecektir (Grant - Hazel, 2002, 449–450).

Sisifos, Aeolus ve Enarete'nin oğludur ve kandırma yeteneği ile çok ünlüdür. Bir gün, o, Zeus'un Asopus ve Metope'nin kızı olan Aegina adlı bir periyi kaçıırken bulunduğu söylenir. Asopus, Sisifos'a kızının Zeus tarafından nereye götürüldüğünü söylediği takdirde, özel bir bahar armağanı vaat eder. Sisifos daha sonra bilgiyi sızdırır ve öfkeli olan Zeus, Sisifos'u cezalandırmak için ölüm tanrısı Thanatos'u göndermiş. Sisifos, yaratıcılığı nedeniyle Thanatos'u yenmeyi başarır ve insanlığın ölümü deneyimlememesine neden olur. Hızla artan insan sayısına öfkeli olan tanrılar, Ares'i Sisifos'un peşine geri dönebilmesi için Thanatos'u serbest bırakmaya gönderir. Kaderinin tehdit edildiğini bilen Sisifos, sonunda karısına ölüm geleneklerini yerine getirmesi için bir vasiyette bulunur, ancak karısı reddeder. Ruh aleminde, daha sonra vücudunu tekrar mükemmelleştirmek amacıyla Hades'i yaşam alemine dönmesi için kandırır. Ama sonra ruhlar alemine geri döner. Tanrılar sonunda onu Tartarus'ta cezalandırmış. Büyük bir kayayı bir dağın tepesine itmesi gerekir. Kaya tepeye her ulaştığında, hemen aşağı yuvarlanmakta ve Sisifos yeniden başlamak zorunda kalmaktadır. İşte bu olay onun için sonsuz bir ceza olarak durmadan kendini tekrar edip durur (Grant - Hazel, 2002, 478).

Bu iki örnekten, Attas'ın trajediyi bir inanç eksikliği durumuyla ilişkilendirdiği açıktır. Bu talihsiz duruma, insanlar için "yozlaşmış" ve karşı konulmayı hak edecek kadar sefil görülen Tanrı figürü neden olmaktadır. İnsanları savunmaya cesaret eden bir kahraman, Tanrı figürüne meydan okumak ve hatta onu kandırmak için yetiştirilir. Daha sonra kahramana sonsuz azap çekmelerine rağmen sahte bir rahatlama sağlamak için tapılır. Rahatlama veya katharsis, benlikteki veya ruhtaki günah ve suçluluktan kurtulma anlamına gelir (Peters, 1967, 98–99). Burası, Attas'a (2002, 30–32) göre trajedinin sadece sanatsal bir performanstan zaman zaman Batı toplumunun yaşam deneyiminde gerçek bir izlenime dönüştüğü yerdir. Oyunun hayatlarında geçerli olduğunu varsayarlar. Dinlerinin öğrettiği orijinal günah, ataların itaatsizliğinden kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Bu nedenle insanlık, kader döngüsüne dayalı yaşam döngüleri dizisinde bu düşüşün olayının orta bölümün başlangıcını işaret ettiği lüks ve görkemli göksel yaşamdan aşağılık yeryüzüne düşürülmüştür.

Critchley'e göre (2019, 23–28) trajedi, başlangıç, orta ve son unsurlarını içeren diyalektik bir deneyim tarzıdır. Ayrıca diyalektik yöntemin aynı zamanda oynatma, tersine çevirme ve olumsuzlama unsurlarını da içerdiğini söylemiştir. Daha önce bahsi geçen insanlığın yeryüzüne düşüşü olayı, kader döngüsüne dayalı yaşam döngüleri dizisinde orta aşamanın başlangıcına işaret eder. Ancak geçmeleri gereken son aşama, kendilerine olan inanç eksikliğinden dolayı görmezden gelinir. Bu durumda din, hayatın olumsuzlanmış bir unsuru haline gelir. Onları ahirete götürmesi gereken din de trajedi referansı ile şekillenir ve bu nedenle terk edilir. Daha sonra sekülerleşme akımında bilimin gelişmesiyle birlikte ortaya çıkan hümanizm felsefesi dinin yerini, insanlığın dünyadaki asaletini artırdığına inanıldığından almıştır. Hatta Attas (2002, 29–30) şöyle demiş; “Kişinin içindeki korku, Tanrı'ya iman ederek değil, Tanrı'yı doğadan kovarak azılır. Kendine acıma, Tanrı'yı anarak değil, insan doğasıyla gurur duyarak ve insanın kaderinin kötü durumuna ilişkin meydan okumaları kabul etmeye küstahça meydan okuyarak kaldırılmalıdır”. Felsefe ve bilim, çeşitli keşifler yaratabilecek ve çeşitli doğal ve beşerî olayları açıklayabilecek şekilde gelişmiştir, ancak doğruluğa olan inanç eksikliğinden dolayı hepsi tamamen belirsizdir. Sekülerleşme akımına kapılan insanlar, hayatlarını yalnızca dünya meseleleri için yeniden yönlendirirler.

İnanç eksikliği nedeniyle sürekli değişen bir yapıya sahip olan kadere dayalı mutluluk, Oxford sözlüğünün Batı'daki mutluluk tanımına uyan şeydir. Bu tür bir anlam taşıyan mutluluk, insanın hiç bulamadan sürekli aramasını gerektirir. Zainiy Uthman (2022, 138–139), Batı'nın yorumladığı şekliyle mutluluğun antikten orta çağa, ortaçağdan moderne ve modernden post-moderne sürekli değiştiğini açıklamaktadır. Her çağın belirli kalıplara ve düşünme biçimlerine karşılık gelen özellikleri vardır. Her geçişte köklü bir değişim ve yeni bir mutluluk anlamı vardır çünkü yeni dönem yeni koşullar ve yeni paradigmlar getirir. Her yeni çağda onun fantezi dediği yeni bir mutluluk vaadi vardır. Attas'a göre, modern çağdaki trajedinin nedeni, Eski Yunan tanrılarının ve dinin tanrısının kaderinden, toplumsal ve bireysel çatışmalara, biyolojik kalıtsallığa, bilinçdışının psikolojisine, hayal kırıklığına ve yenilgiye, evrenin gizemlerini ortaya çıkarmak için insan yüzleşmesine, insan sonsuz sorularına ve hayatın anlamsızlığına dönüşmüştür.

Attas'a göre (1995, 98–99), daha önce açıklandığı gibi tüm karmaşıklığıyla trajedi şekavettir. Kur'an, *şekâ*²¹, *yeşkâ*²², *teşkâ*²³, *eşkâ*²⁴, *el-eşkâ*²⁵, *şâki*²⁶, *şikve*²⁷ gibi şekavet'i çeşitli şekillerde ifade etmek için bu anlamları kısmen ahiret, kısmen sadece dünya ve kısmen de her iki anlamla ilişkilendirerek kullanır. Bütün bu anlamlar, Allah'tan yüz çeviren ve hidayeti reddedenleri ifade eder. Şekavet hem fiziksel hem de zihinsel olarak her türlü mutsuzluğu içeren bir cinstir. Kuran'da daha spesifik olarak bahsedilen ve hepsi de şekavet kapsamında olan birtakım terimler vardır. Bunlar arasında *havf*²⁸, *huzn*²⁹, *denk*³⁰, *hasret*³¹, *dik*³², *hamm*³³, *ğamm*³⁴ ve *usr*³⁵ vardır.

Ancak Sisifos ve Prometheus'un başına gelenleri yorumlamak için başka görüşler öne süren bazı Batılı filozoflar da vardır. Albert Camus, "*Myth of Sisyphus*" adlı kitabında (1979, 111), okuyucularını Sisifos'un bu cezayı çekmekten mutlu olduğunu düşünmeye davet etmeye çalışır. Ancak gelecekte iyi bir talih umuduna güvenerek umutsuzluğu gidermeye yönelik çabalar keşmekeş ve yanlıştır. Bu aslında hedef kitlesi olan Batılıların sefalet içinde olduğuna dair çok derin bir izlenimi ima etmektedir. Aynı şey, Kafka'nın (1971) Prometheus'u hikaye ettiğinde, onun için hikayenin üç başka versiyonuyla bitmesi muhtemel olan için de geçerlidir. İlk olarak, Prometheus kendini bir kayaya yavladı ve orada zincirlendi. Böylece kayaya dönüşüp acıdan kurtulmuştur. İkincisi, binlerce yıl sonra tanrılar, kartal ve bizzat Prometheus, işlediği suçu unutmuşlarmış. Üçüncüsü, binlerce yıl devam ettikten sonra, tanrılar, kartallar ve Prometheus, hatta kendilerini sürekli iyileştiren yaralar bile yoruldu. Bir araya getirdiği tüm olası versiyonlar, inanç eksikliğinden kaynaklanan yaşamın

²¹ Hud (11); 106-107.

²² Taha (20); 2, 123.

²³ Taha (20); 117.

²⁴ Şems (91); 12.

²⁵ A`lâ (87); 11, Leyl (92); 15.

²⁶ Hud (11); 105, Meryem (19); 4, 32, 48.

²⁷ Muminun (23); 107.

²⁸ Bakara (2); 38, 62, 112, 155, 262, 274, 277, Ali İmran (3); 170, 175, vb.

²⁹ Bakara (2); 38, 62, 112, 262, 274, 277, Ali İmran (3); 139, 153, vb.

³⁰ Taha (20); 124.

³¹ Nisa (4); 119, En`âm (6); 12, 20, 31, 140, A`raf (7); 9, 53, vb.

³² En`âm (6); 125, Hicr (15); 97, Nahl (16); 127, vb.

³³ Ali İmran (3); 154.

³⁴ Ali İmran (3); 153, 154, Taha (20); 40, Enbiya (21); 88, vb.

³⁵ Bakara (2); 185, 280, Tevbe (9); 117, Kehf (18); 73, vb.

kararsızlığını anlatmıştır. Bu nedenle hem Camus hem de Kafka tarafından sunulan absürtlük örneği kesinlikle mutlu değildir. Attas (1993, 87–88), Bakara (2); 16-20 zikrederek trajediyi kucaklayan Batılı toplumları, ışığı karanlıkla takas etmeye istekli olanlarla karşılaştırmıştır.

2.5.2. Saadet olarak Mutluluk

Attas, sürekli arayış ve oluş olduğu için kesin bir ölçüsü olmayan modern seküler bağlamda mutluluğun aksine, İslam'da mutluluğun her zaman var olduğunu, kalıcı ve geçerli olduğunu savunuyor. Çünkü mutluluk, Allah'tan gelen gerçeğe inanmaktır. Attas, "Mutluluk, Mutlak ve aranan Zât'a, yani Yüce Hak'tan emin olan kişinin durumu ve yaptığı amelleri bu inanca dayalı olarak yapması ve O'nun emirlerine itaat etmesidir". Bu, Batı tarafından genel olarak anlaşılan, mutluluk arayışı (*pursuit of happiness*) kavramına açıkça aykırıdır.

"Arayış" terimi, sanki mutluluğun insanların dışında var olan ve yalnızca şansa ve kadere bağlı olan bir şeymiş gibi ima eder. Talih ve şans geldiğinde, mutluluk orada bulunur. Mutluluğun arayışla ilgili olduğu fikri İslam'da yoktur. İslam'da mutluluk gerçekten de insanı çevreleyen her şeyle, yani dış şeylerle yakın bir ilişki içinde olarak görülür. Ancak Attas (1995, 91; 2002, 1–16; 2015, 21), bunun aynı zamanda iki içsel unsurla da ilişkili olduğunu vurgular; (1) İnsan nefsi ve benliği, bilhassa kalpte kaldığı kesinliğe (*yakîn*) varan akıl ve idrak güçlerini. Bu kesinlik, edep denilen bir fiil, yani kâinat hakikatinde eşyalarının yeri ve düzeni bilgisine dayalı olarak (2) beden organlarının ahlâkî davranışlarını içeren esas fiil meyvesini verir. İslam bu üç unsuru düalizme ayırmaz, hepsini doğru bir şekilde yerlerine yerleştirerek tasdik eder.

Attas (2002, 44) için mutluluğun üç seviyesi vardır. Birinci ve ikinci mertebeler bu dünyada elde edilebilirken, üçüncü mertebeler ancak ahirette elde edilebilir. Mutluluğun birinci düzeyi, kişinin ihtiyaç duyduğu ve istediği her şeyi zaman zaman erdeme uygun doğru davranışlarla elde edebildiği psikolojik mutluluktur. İkinci mertebe ise dinsel mutluluktur, yani dünya hayatının bir imtihan olduğu anlayışı ve şuurundan dolayı ebedî insanlık halidir. Başına iyi bir şans gelirse şükreder, şanssızlık gelirse sabreder. Bu ikinci mutluluk düzeyi, ihtiyaçlar karşılandığında ve istekler

azaldığında elde edilir. Birinci ve ikinci derecedeki mutluluk, ahiretteki en üst düzeyde olan mutluluğa ulaşmanın ve Allah'ı görmenin (*Rü'yetullah*) aracıdır.

Attas, Platon ve Aristoteles'in görüşlerini takip eden Fârâbî ve Gazzâlî gibi mutluluğun en yüksek hayır ve her şeyin nihai amacı olduğunu görmemiştir. Bunun yerine mutluluğun kendine dönmediğini vurgulamaktadır. Mutluluk kendinden başka şeyleri ifade eder. Bu noktadaki vurgu, Attas'ın mutluluk tartışmasında verdiği yeniliktir. Alparslan Açıkgenç (2016, 523), insan hayatının temel amacının Allah'ın rızasını kazanacağı iyi işler yapmak olduğunu söyleyerek Attas'ın görüşüne katılmaktadır. Allah'ın rızası ile insan ahirette mutluluğun zirvesine ulaşacaktır yani, O'nu görebilecektir. Dolayısıyla İslam ahlakında mutluluk bir problem olarak görülmez. Hatta Açıkgenç, Attas'ın "İslam'da Mutluluğu Anlamak" yerine "İslam'da Mutluluk ve Tecrübenin Anlamı"ndan bahsetmesinin Kuran'da "saadet" kelimesinin sadece iki kez geçmesinden kaynaklandığını iddia etmiştir. Bu iki ayet hem ahirete atıfta bulunur hem de Hud 105. ve 108. ayette yer alır. Açıkgenç'e göre (2016, 531) Kuranda *itmi'nan*³⁶, *yakîn*³⁷, *felah*³⁸, *rıza*³⁹ gibi diğer kavramların kullanımı saadetten daha yoğundur. Bu nedenle Müslümanlar mutluluğu aramak yerine bu dört şeyi aramaya teşvik edilirler. Bu ruh halindeki insan, mutluluğun anlamını bulmaya çalışmayacaktır.

Mutluluk, peşinden gidilecek bir şey değildir, çünkü iyilik değerlerine uygun çeşitli işler yaparak elde edilen inanca dayalı bir kararlılıktır. İyi değerler, adalet, hikmet, iffet ve cesaret olmak üzere en yüksek dört erdem olarak da anlaşılabilir. Ancak bu dört fazilet din ile uyumlu olmalıdır (Al-Attas, 2015, 10–11). Bu, ancak bu erdemlerin derin bir Allah bilincine (*takva*) ve samimi hedeflere ve kendine karşı dürüstlüğe (*sıdk*) kök salmasıyla mümkündür. Buna, sürekli bir kendi kendini inceleme, hayvan içgüdülerinin izlenmesi (*murakabe*) ve olası sapmaların gerekçelendirilmesi (*muhasebe*) eşlik etmelidir. Bu erdemler, akıl ve vahiyden türetilen gerçek ve sağlam benlik ve Tanrı bilgisine dayanır.

³⁶ Ali Imran (3): 126, Ra`d (13): 28, Nahl (16): 106, Fecr (89): 27.

³⁷ Bakara (2): 15, Hicr (15): 99, Muddessir (74): 47, En`am (6): 75, Zariyat (51): 20.

³⁸ Bakara (2): 5, Ali Imran (3): 130, Araf (7): 8, Muminun (23): 1, A`la (76): 14, vb.

³⁹ Ali Imran (3): 15, Maide (5): 119, Fetih (48): 18, Mumtehine (60): 1, Beyyine (98): 8, vb.

İlk bakışta mutluluğa ulaşmak için aklın gerekli olduğu görüşü, Aristoteles'in ancak aklın etkinliği ile elde edilebilecek mutluluk görüşüyle uyumludur. Aradaki fark, Aristoteles'in erdemlerinin formülasyonu sadece laik değerlere dayanırken, Attas'ın formülasyonu, Tanrı bilinci ve tedebbür gibi dini değerleri ekleyerek daha da ileri gitmektedir. Aristoteles'e göre mutluluk, düşünceli bir yaşamdadır. Ancak, sadece tefekkür yeteneği herkeste bulunmaz ve bu nedenle onun tanımladığı mutluluk ancak bir grup insan, yani filozoflar ve düşünürler tarafından elde edilebilir. İslam'da akli kullanmadaki optimal güç, insanı kendini anlama durumuna getirecek ve kendini anlayarak Allah'ı anlayabilecek duruma gelecektir. Kendini anlama derecesi kişiden kişiye değiştiği için Gazzâlî'nin insanları dört kategoriye ayıran görüşüne başvurmamız gerekir: (1) bildiğini bilen insanlar, (2) bildiğini bilmeyen insanlar, (3) bilmediğini bilen insanlar ve (4) bilmediğini bilmeyen insanlar.

Dördüncü grup, kötülüğe meyilli olan nefstir (*nefs-i ammare bissu`*), üçüncü ve ikinci grup ise ortalıkta dolanır (*nefs-i levvame*) yani her zaman sükûnet yani *nefs-i mütmeinne* seviyesinde olmaları için yön bulmaları gerekir. Bu nefsin seviyesindeki insanların asıl yuvalarına, yani cennete geri dönmüş olacaktır. Bu bildiğini bilenler veya alimler ikinci ve üçüncü gruptaki kişileri doğru ve gerçek bilgileri anlatması gerekmektedir. Doğru ve gerçek bilgi, onları insanın gerçek benliğinin, yani rasyonel ruhunun bilgisine götürecektir. Sadece insanın hayvanî ruhunu takip eden dördüncü grubun yaydığı yanlış bilginin aksine. İkinci ve üçüncü grup, birinci grubun öğrettiği doğru bilgiye uymalı ve dördüncü grubun yaydığı yanlış bilgiden sakınmalıdır.

İnsanı cennete en yüksek saadete ulaştıran iyilik aslında fitrattır. Bu nedenle, iyilik Tanrı'nın hidayet şeklinde bir armağandır. Hud Suresi'nde mutluluk (*su'idu*) kelimesi pasiftir, bu da insanların bunu kendilerinin almadığını gösterir. Allah mutluluğu ona verecektir. Öte yandan sefalet (*şekâ*), insanları bu zavallı duruma yönlendirenin Allah olmadığını gösteren aktif bir biçimde yazılmıştır. Kötülüğün yolunu seçen insanın kendisidir. İşte tam da bu noktada kendine haksızlık etmiştir çünkü bu, doğasını ve fitratını çiğnemiştir. Ahiretteki en yüksek mutluluk fitratın bir parçasıdır çünkü insanoğlu temelde Allah'tan gelir ve O'na dönecektir.

Attas, "Müminler için bu mutluluğun anlamı ve tecrübesi zamanla asla değişmez" demiş. Bu mantıklıdır çünkü İslam'ın belirlediği hayatın değerleri değişmemiştir. Bu sabitlik, İslam'ın öngördüğü dünya görüşü sisteminin Kuran'ın ve

Peygamberimizin sünnetinin talimatlarına göre değişmemesi sebebiyle mümkün olmaktadır. Attas da Bakara (2); 62 ayetinde dayanarak mutluluğun sadece Müslümanlar tarafından elde edilemeyeceğini söylemiştir. Ona göre, Allah'a inanan ve salih ameller işleyen, yani dinlerinin öğretilerine uygun olmayan temel işleri yapan, kabiliyeti en yüksek olan gayrimüslimler de en yüksek mutluluğu elde edebilirler.

Yukarıdaki mutluluk açıklamasından, Attas'ın, günümüzdeki Batı toplumu tarafından yaygın olarak kabul edilen kaderin düzensiz dolaşımına olan mutluluğun güvenini kesin olarak reddettiği sonucuna varabiliriz. İyi ya da kötü olabilen kader, İslami dünya görüşüne göre bir imtihan olan dünyadaki insan hayatının bir bölümünün parçasıdır. İnsan, beklenen bir kaderle karşı karşıya kalırken şükretmek, beklenmedik bir kader geldiğinde ise sabırlı olmak zorundadır. İyi ve kötü, dolaşımı insan gücünde değil, Tanrı'nın gücünde olan kaderde bulunmaz. Bu nedenle, iyi ve kötü, insanların başlarına gelen kadere nasıl tepki verdiklerinde yatar. Hayatın bir imtihan olduğu anlayışını bu derece edinenler, aslında manevi mutluluk denilen mutluluğun ikinci seviyesine ulaşmışlardır. Bu düzeydeki mutluluk, birinci mutluluk düzeyini, yani umulanın gerçekleşebileceği bir koşul olan psikolojik mutluluğu geride bırakmıştır. Ancak beklenen bu şartın İslami öğretilere uygun olması gerekir. Attas, ölümden sonra cennette tek mutluluğu tanıyan Hıristiyan ahlakının öğretilerinin aksine, mutluluğun dünyada elde edilebileceğini doğrulamıştır. İslam'da dünyadaki psikolojik ve ruhsal mutluluk uhrevi mutluluğun en yüksek olan Allah'ı görmeğin ön şartıdır. Bu yüzden İslam'da insanın ahirette mutluluğu araması beklenir. Ancak aynı zamanda dünyayı unutmamaları da emredilmiştir.

2.5.3. Gelişme ve İlerleme

Bireysel düzeyde mutluluk açıklandıktan sonra toplumsal düzeydeki mutluluk tartışmasına girme zamanı gelmiştir. Modern bağlamda, dünyadaki çeşitli ülkeler tarafından ulaşılabilecek hedeflere genellikle gelişme veya ilerleme denir. Attas, gelişme ve ilerleme kavramının sekülerleşme süreci nedeniyle ortaya çıktığını tespit etmektedir. Yukarıda bahsettiğimiz gibi sekülerizmin üç ana unsuru vardır: (1) Doğanın tilsiminin bozulması, (2) siyasetin kutsallıktan arınması ve (3) değerlerin kutsanmaması. Attas'a göre (2001, 198–200), genel olarak sekülerleşme, bu sürecin

başladığı Batı toplumu tarafından pranga olarak görülen doğaüstü ve dini konulardan insanları kurtarma çabasıdır. Bu nedenle sekülerizm aynı zamanda insanın olgunluğa doğru olan "evriminde" bir değişimdir. Bu çerçevede tarih, toplumda antik çağdan modern çağa geçiş olarak da görülmektedir. İlerleme olarak adlandırılan olgunluk ve moderniteye giden sürece gelişme denir. Bu sürecin tüm değerlerin ve nesnelerin göreceli konular olarak görülmesine ve dolayısıyla sürekli değişmesine neden olduğunu da sözlerine eklemiştir. İlerleme fikri (*the idea of progress*) olarak bilinen bu görüş, Batı toplumunun benimsediği bir anlayıştır.

Bu düşünceyle, Comte ve Bellah gibi, Marshall Hodgson (1974, 1; 196, 198–230, 529) da bunu İslam örneğinde uygulamaktadır. Peygamber döneminde başlatılan Müslümanların toplumunun Batı toplumu gibi primitif olduğunu ve zamanla olgunluğa ulaşacağını söylemiştir. Bu elbette çok uygunsuz çünkü kullandığı primitif yapı, İslam'ın bir gün moderniteye ulaşabilmesi için bir gelişme sürecine ihtiyaç duyduğunu gösterir. Aslında İslam, Peygamber döneminden beri mükemmel olan bir dindir ve o dönemdeki Müslümanlar Kuran'da bahsi geçen en iyi nesildir (Wan Daud, 2018, 28–29).

Attas (2001, 88), gerçek gelişmenin ıslah olduğunu söyleyerek gelişmenin anlamını netleştirmeye çalışır. Wan Daud (2001, 21) Attas'ın düşüncesine devam etmiş ve *ıslah*, bir kimsenin veya bir şeyin kendisini iyi, doğru, düzenli, adil, bütün yüksek değerlere uygun olarak yaptığı bir eylem olduğunu söylemiştir (Manzur, 1968, 4; 2479). İslah ileri veya geri olabilir, artırılabilir veya azaltılabilir, çeşitli yönlerden iyilik ve adaletle sonuçlandığı sürece hareket edebilir veya devam edebilir. Aslında, ıslah, gerçek gelişimin özü olan yok etmek (adaletsizliği yok etmek gibi) veya ortadan kaldırmak (cehaleti ortadan kaldırmak gibi) anlamına da gelebilir. İslah olarak gelişmenin zıttı *fesattır*. Fesad'ın kendisi, çeşitli açılardan ve insan faaliyetlerinden kaynaklanan zarar, adaletsizlik, istismar, bozulma, israf, kaos ve benzeri anlamına gelir (Manzur, 1968, 2; 2396).

İslahın ileri veya geri, artabilir veya azalabilir ve hareket edebilir veya durabilir anlamı, Wan Daud'u İslam'da bir gelişme kavramı olarak ilerlemeyi veya tekaddümü reddetmeye iter, çünkü ona göre bu anlamın tarihin önemini inkâr etme imaları vardır. Bununla birlikte, ilerleme kavramının tarihi inkâr etmeye yönelik çıkarımları olduğu görüşü pek doğru değildir. Etimolojik olarak tekaddüm kelimesi, yeni bir durum olan

hudusün zıddı anlamına gelen kıdem ile aynı köke sahiptir. Allah'ın isimlerinden biri olan, yani K-D-M kökünden gelen El-Mukaddim, aynı zamanda her şeyi önceleyen ve her şeyi yerine koyan anlamına gelir (Manzur, 1968, 12; 465). Dolayısıyla tekaddüm, aslında geçmiş ve gelecekle ilgili unsurları içerir ve bu ikisinin birbiriyle ilişkili ve bağlantılı olduğunu ispatlar. İslami öğretiler, ilerlemenin bir ölçüsü olarak ahlaki ve manevi örneğin, geçmişte yaşamasına rağmen, örneklerin insanlık tarafından nesilden nesle çalışılması ve taklit edilmesi gereken Peygamber ve arkadaşlarında olduğunu belirtmektedir.

Wan Daud'un reddettiği şey, aslında gelenek kavramının aksine modernite kavramının anlamıdır. Modernite her zaman geçmişten kaçınmaya çalışır çünkü geçmiş önemsiz olarak görülmektedir. Khalif Muammer'e (2012, 44) göre İslam, modern ve geleneksel ikiliği tanımamıştır. Geçmiş kavramı, geleceğe bakmak ve ilerleme veya tekaddüm elde etmek için bir hüküm olarak çeşitli derslerin alınmasının her zaman önemli olduğu *turas* (miras) kelimesi ile temsil edilir.

Attas (2001, 89), ilerleme kavramının net bir yön gerektirdiğini söylemiştir. İslami perspektifte toplumun gelişmesi ve ilerlemesi ile kastedilen, belirsiz bir geleceğe doğru sürekli bir değişim değildir. İlerleme, yaşamda açık ve kalıcı bir amaç gerektirir. Attas, karanlıkta el yordamıyla hareket edenlerin ilerleyen insanlar olarak nitelendirilemeyeceğini söylemiştir. Bakara (2); 17-20⁴⁰ ayetlerini delil getirerek bir benzetme yapmış. Bu insanları "ilerici" olarak nitelendirenlere gelince, aslında bunlar ilerleme kavramının gerçek anlamını ve amacını çarpıtmışlardır. İlerleme aslında, "Müslümanlar tarafından orijinal İslam'a doğru ilerleme sürecidir". İlerleme aynı zamanda "Peygamberin başlattığı ve sahabe ve tâbiîn tarafından takip edilen ve tüm müminler ve Müslümanlar tarafından uygulanan gerçek İslam'a dönüş"tür. İlerleme,

⁴⁰ (17) Onların durumu, (geceleyin) ateş yakan kimsenin durumuna benzer: Ateş tam çevresini aydınlattığı sırada Allah ışıklarını yok ediverir de onları göremez bir şekilde karanlıklar içinde bırakır. (18) Onlar, sağır dırlar, dilsizdirler, kördürler. Artık (hakka) dönmezler. (19) Yahut onların durumu, gökten yoğun karanlıklar içinde gök gürültüsü ve şimşekle sağanak hâlinde boşanan yağmura tutulmuş kimselerin durumu gibidir. Ölüm korkusuyla, yıldırım seslerinden parmaklarını kulaklarına tıklarlar. Oysa Allah, kâfirleri çepeçevre kuşatmıştır. (20) Şimşek neredeyse gözlerini alıverecek. Önlerini her aydınlatışında ışığında yürürler. Karanlık çökünce dikilip kalırlar. Allah dileseydi, elbette onların işitme ve görme duyularını giderirdi. Şüphesiz Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir. (Bakara (2); 17-20)

insan bağlamına döndürülürse, "hayvan nefsinin hak dinde dinî olan aslî mahiyete dönüşü" ve "ubudiyetinin ihsan'a yolculuğu" anlamına gelir (Al-Attas, 2013, 79).

Attas (1993, 81) ek olarak hayata, tarihe ve insan kaderine uygulandığında bir gelişme ve ilerleme kavramının manevi yönü ve gerçek doğasına atıfta bulunması gerektiğini söylemiştir. Manevi yön ve gerçek doğaya atıfta bulunarak, maddi gelişme ve ilerleme, Wan Daud'un (2001, 55) *pengislahan sifar* (sıfır toplamlı kalkınma) olarak adlandırdığı gibi büyük sorunlar bırakmayacaktır. Sıfır toplamlı kalkınma, ilerlemeyi yansıtmış gibi görünen ekonomik büyüme ve sosyal kalkınma gibi fiziksel başarıların, manevi ve ahlaki niteliklerin yanı sıra kültürel ve entelektüel boşluk gibi diğer alanlardaki zararlarla iptal edildiği bir durumdur. Bu zararların örneği; yolsuzluk, AIDS, aile kurumlarının çöküşü vb. İlerleme ve toplumsal gelişme, maddi ve manevi başarıları dengelemelidir.

Attas'ın öne sürdüğü ilerleme ve gelişme görüşü, eğitimin çeşitli kademelerinde sadece Amerika'da değil, tüm dünyada ortaya çıkan kafa karışıklığının, yanlış ilerleme fikrinden kaynaklandığını söyleyen Robert Maynard Hutchins'in (1962, 24–26) görüşü ile uyumludur. Bilim adamları ve sosyal liderler tarafından anlaşılan ve yayılan bu fikir, insanlığın ilerlemesinin, geçmişin artık geçerli olmadığı, geleceğin her zaman daha iyi bir şey sunduğu evrimsel bir süreç olduğunu ima eder. Diğer taraftan, Francis Fukuyama, "*The End of History and the Last Man*" (1992, xii–xxi) adlı kitabında, insanoğlu çeşitli büyük sorulara yerleşmiş cevapları verebildiğinden dolayı insanlığın evriminin sonuna geldiğini ve gelişmede daha fazla ilerleme olmayacağını söylemiştir. Ona göre, mevcut tüm hükümet sistemleri liberal demokratik bir sistemde sentezlenmiştir. Bu görüşle ilgili olarak, Attas tarihin sonu görüşünü onaylar, ancak insan doğası olarak evrim kavramı ve hükümet için en iyi kavram olarak liberal demokrasi konusunda hemfikir değildir. Ona göre tarihin sonunun nedeni ne sosyolojik ne de bilimseldir, manevidir. Tarihin sonunu manevi meselelere dayandırmakla, insanlar sadece şehvetin tatminine değil, bu dünya ve ahirette gerçek mutluluğu elde etmeye yönlendirilir.

Tarihte ortaya çıkan önemli sorular vardır; Hangisi daha önemli, bireyin mutluluğu mu, yoksa ülkenin mutluluğu mudur? Attas (2013, 48), son değerlendirmede, filozofların ahlak felsefesi alanında "mutluluk" olarak söylediklerini gerçekleştirmeye yönelik tüm insan çabalarının aslında her zaman bireyin refahı ve

mutluluğu ile ilgili olduğunu vurgulayarak söylemiştir. Aslında her birey, gelecekte kurtuluşunu gerçekleştirmekten sorumlu olan tek kişidir, çünkü hiçbir bireye, diğer benliğin de taşınması gereken, diğer benliğin sorumluluğunu taşıma yükü verilmeyecektir. Ancak bu, milletin ve toplumun mutluluğunun göz ardı edildiği anlamına gelmez. Wan Daud (1994, 860) bir açıklama eklemiştir, "Nihayet bir kişi için asıl mutluluğu kişisel olsa da, elde edildiği alan sadece bireysel yönlerle sınırlı değil, aynı zamanda çeşitli rolleri de içermektedir. Örneğin anne babasına çocuk, çocuklarına baba, kardeşlerine erkek aile üyesi, komşu, bir kuruluşta çalışan, bir vatandaş, uluslararası toplumun bir üyesi, vb."

Mevcut tüm organizasyonlar, insanlar tarafından oluşturulduğu için aslında suni ve yapaydır. Ancak İslam dünya görüşü çerçevesinde bireysel olarak insan ve toplumun bir parçası olarak insan arasında ikilik olmadığı için, her ikisi mutluluğun ön planda tutulması açısından önemlidir. Burası farz-ı ayn ve farz-ı kifâye bilginin sınıflandırılması anlayışının tekrar ilgisini bulduğu yerdir. Bilgide farz-ı ayn ve farz-ı kifâye kategorilerinin doğru anlaşılması ve uygulanması, bireysel ve toplumsal refahın gerçekleşmesini sağlayacaktır. Toplumsal yaşamla doğrudan ilgili olan ikinci tür bilgi olmasına rağmen, dolaylı da olsa çok önemli olan birinci türün rolüdür. Farz-ı ayn bilgisinde ustalık ve uygulama, farz-ı kifâye bilgisinin başarılı bir şekilde uygulanmasını sağlayacaktır. Çünkü birincisi, ikincisinin ilkelerini motive etmek ve çerçeveyi denetlemek için gereken yönü sağlar (Wan Daud, 1998, 156). Attas (1977, 45), farz-ı kifâye bilgisi kategorisinde öğretilen ve sunulacak derslerin ve çalışma alanlarının değerlendirilmesinin sadece kişisel bir mesele değil, kamusal bir mesele olduğunu hatırlatmıştır. Buradaki seçim sadece kişisel yönelimi dikkate almaz, aynı zamanda toplumun ve devletin ihtiyaçlarının adil bir şekilde dikkate alınmasını da içermelidir.

Bu görüşü ile Attas, insan mutluluğunun ancak başkalarıyla ilişki kurmakla gerçekleşebileceğini söyleyen İbn Miskeveyh (1994, 54–55) ile aynı fikirdedir. Ona göre, en yüksek dört öncelik, ancak bir insan diğer insanlarla sosyal etkileşim içinde yaşadığında tezahür edebilir. Birey ve toplum düzeyindeki mutluluk, ancak her bireyin rolünü en iyi şekilde ve diğer her şeyde yerine getirerek toplumda adalet olduğu zaman elde edilebilir. Bir sonraki bölümde Attas'a göre adalet kavramı üzerinde daha fazla duracağız.

2.7. Adalet

Günümüzde toplumda gelişen iki adalet kavramı vardır. Attas (2015, 24–26) buna siyasi adalet ve fitri adalet demiştir. Adaletin siyasi olduğunu savunanlar, adaletin devletin ayrılmaz bir parçası olduğunu söylerler. Bu çerçevede adalet, insanın adaletsizliklerle dolu doğal bir durumunun (*state of nature*) varlığını ve dolayısıyla onu düzenlemek için devlete ihtiyaç olduğunu varsayar. Thomas Hobbes tarafından başlatılan ve halefleri tarafından daha ayrıntılı olarak geliştirilen fikir, çeşitli açıklamalarıyla toplum sözleşmesi doktrinine dayanmaktadır. Öte yandan adaleti devletin varlığından önce gelen doğal bir durum olarak gören gruplar da vardır. Onlar için sosyal ve politik açıdan adalet, her bir insan kendi haklarına sahip olduğu doğal hukukun ayrılmaz bir parçasıdır. Devlet kuralları bu insan haklarına tabi olmalıdır. Fakat, doğa yasalarını ve insan haklarını anlama konusunda, taraftarlar genellikle yalnızca akla dayanır. Bu iki görüş arasındaki diyalektik, liberalizm-sosyalizm, kapitalizm-komünizm, liberteryenizm-eşitlikçilik gibi bir dizi düalist tartışmanın türevlerini doğurur. Bu bölümde, yukarıdaki ikili görüşlerle ilişkilendireceğimiz Attas'ın adalet görüşünden bahsedeceğiz.

Attas'ın adalet görüşü, *On Justice and the Nature of Man* adlı kitabında ayrıntılı olarak yer almaktadır. Attas, adalet kavramını detaylandırırken Nisa Suresi (4); 58⁴¹ ayetini kullanmaktadır. Attas (2015, 2–3), bu ayeti alıntılıyarak İslam'daki adaletin (*'adl*) *emr, emanet, ehl ve hekeme* gibi bir dizi başka önemli kavramla yakından ilişkili olduğunu gösterir. Bütün bu kavramların üç durumsal gerçeklikle ilgili bağlamı vardır;

- i. Vahdaniyet, Rububiyet ve Uluhiyet'i ifade eden Allah ile yarattıkları arasındaki ilişki. Tanrı'nın insanlarla ahlaki ve etik bir ilişkisi vardır.
- ii. İnsanın Allah'la ve insanın kendisi de dahil tüm yaratıklarıyla ilişkisi, hilafetine, Allah'a karşı görevine, fiziki çevreye ve içinde yaşayan canlılara karşı sorumluluğu, kendisine ilim ve adaleti emanet eden Allah'a karşı hesap verebilirliğini ifade eder.

⁴¹ "Şüphesiz Allah size emanetinizi ehline bırakmanızı ve insanlar arasında hükmedeceğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder." (Nisa Suresi (4); 58)

iii. İnsanın kendisiyle ilişkisi, varlığının kökenine, yani sorumluluk ve mesuliyet yükünü kabul ettiği yerde kendisini yaratan ve kontrol eden Allah'a yeminine işaret eder. Aynı zamanda onun iyi ve kötü arasındaki özgürlüğüne, yaratılma amacına ve nihai kaderine atıfta bulunur. Bunların tümü, insanın Tanrı'ya olan görevi ve bağlılığı ve yaşamı boyunca ahlaki ve ahlaki yükümlülükleri ile ilgilidir.

Attas'a göre ayetteki emir (*emr*) Müslümanlara toplum ve fert olarak iki bağlamda yönlendirilmiştir. Ayet, Müslümanların kendilerine vatandaş olarak emanet edilen ahlaki ve hukuki düzenlemelerin iyi organize edilmiş ve akılcı bir şekilde uygulanması gereken bir devletin varlığını öngörmektedir. Dolayısıyla burada bahsedilen emir, devlet ve insan için dünyevî olduğu kadar dinî işleri de kapsar.

Attas, emrin izin anlamına gelmediğini, yasa (*şeriat*) ve dayatma (*teklif*) ile ilgili farzları yapma zorunluluğu anlamına geldiğini vurgular. Bu kanunun kaynakları, Kur'an ve Peygamber'in Sünneti ile icmâ denilen alim ve hikmetli çevrelerin liderlerinin icmâ (*el-Aimmetü'l-Müctehidün*) ve onların yaptığı kıyas. Bu kaynaklardan gelen hukuka şeriat denir. Şeriat, sadece fikhın alanına giren ahlaki ve hukuki bir düzenleme olmayıp, dinde ve onun yansıttığı hayata bakış açısında teolojik, metafizik, felsefi ve etik ilkeleri de içinde barındırmaktadır. Bu nedenle, farz olanın (hem farz-1 ayn hem de farz-1 kifâye) yerine getirilmesiyle ilgili ahlaki ve yasal kuralların uygun şekilde uygulanmasının, yeterli anlayışa dayalı uygun bir şekilde olması makuldür. Allah'ın bu ayet aracılığıyla emrettiği şekilde şeriatın uygulanması birbirini takip eden iki bölümden oluşmaktadır. Birinci kısım *emanet* konusunu tartışır ve koruyucusu (*ehl*) kimliğinin ve tanınmasının üzerinde durur. İkinci kısım ise karar verme konularının uygulanmasına (*hekeme*) ve bunların adalet ilkelerine uyma zorunluluğuna (*'adl*) atıfta bulunur.

Ayette geçen ilk emir, uzmanlara emanet verme zorunluluğudur. Attas (2015, 3–4), görevle ilgili olarak, emanet kelimesinin esasen Allah'ın yeryüzünde halife olmak için verdiği görevi ifade ettiğini ve bu nedenle her bir insanın kendisinin, çevresinin ve Tanrının farkındalığı gibi çeşitli insani yeteneklerle donatıldığını söylemiştir. Ayrıca ona konuşma ve ilmiyle hakkı ve batılı tanıma yeteneği verilir. Emanet güvenlik anlamına gelen *emn* kök kelimesini de içerir. Komünal bağlamda

güvenlik, her türlü güç ve baskı tekelinden özgürlüktür. Baskı, cehalet nedeniyle her şeyi yerine koymada hatalara yol açan gücün kötüye kullanılması anlamına gelir ve buna tiranlık da denir. Bu nedenle *emn*, yasanın uygulandığı bir durumu barışa götürecek şekilde gerçekleştirme görevini de ifade eder. Bireysel bağlamda, güvenlik durumu, kalbin şüpheye karşı güvenliğini ifade eder. Bu, nefsin korkudan (*havf*) ve üzüntüden (*hüzün*) ve nihai kader hakkındaki derin önyargıdan (*şek*) kurtulabildiği zaman ruhta bir dinginlik durumu ile sonuçlanır. Bu duruma iman denir, tam bir inançtır ve inançsızlıkla sonuçlanan karışıklıklarla gölgelenmez. İman, Allah'ın insanın nefesine emanet ettiği inançtır. Emanet hem bireysel insan hem de toplum bağlamında temel olarak özgürlükle de ilgilidir, bunu "özgürlük" bölümünde daha derinlemesine tartışacağız. Bu emanet hakkındaki tartışma bizi *ehl* yani Allah'ın emanete hak sahibi olarak tayin ettiği kişiler hakkındaki tartışmaya getirmektedir.

Bir sonraki ayet Nisa (4); 59'a göre vazife, Allah'a, O'nun peygamberlerine ve resullerine karşı vazife, teslimiyet ve bağlılıktır, bundan sonra Müslümanlardan meşru bir yönetim (*ülü'l-emr*) yürütenlere aittir. Bu liderler, Allah'ın emir ve yasaklarının gerektiği gibi uygulanmasını sağlamalıdır. Bu liderler tarafından uzmanlara emanet verilmelidir. Bu yetki verilen uzmanların nitelikli ahlaki ve entelektüel niteliklere sahip olmaları gerekir. Bu iki şey "*hekeme*" ile aynı kökten gelen hikmet kelimesiyle yakından ilişkilidir. Ahlâkî ve fikrî bütünlük, bilgeliğe veya hikmete çok yakındır, çünkü onun da pratik veya ahlâkî ve teorik veya fikrî olmak üzere iki boyutu vardır. Bir uzman, içinde bulunduğu alanla ilgili bilgiye sahip olmasının yanı sıra, teorisini uygulayacak ahlaki kapasiteye sahip olması açısından da aynı derecede önemlidir. Bu iki şey bir araya geldiğinde, adil koşullar orada gerçekleşecektir. Ayetteki ilk emir, istisnasız olarak tüm Müslümanlara, sadece vekilliği elinde bulunduran uzman kişileri seçmeleri yönünde yöneltmişse, ayetin ikinci emri, hükmetme ve karar vermede yetkiyi adil tutan uzmanlara yöneliktir. Şimdi *hekeme* tartışmasına gireceğiz.

Hekeme, genel anlamda eşyanın gerçek mahiyetini bilmek ve o mahiyetin şartlarına göre hareket etmek anlamına gelen "*hüküm*" kelimesine atıfta bulunan fikrî ve amelî bir fiildir. Bu anlam, aynı zamanda, İslam dininin kapsamlı bir anlayışını ve dinin ahlaki ve yasal ilke ve kurallarının hem devletle ilgili olarak toplumda hem de bireyle ilgili olarak bireylerde uygulanmasını içeren bilgeliği ifade eder. Belirli bir

bağlamda, *hüküm*, fıkıh bilimini ifade eder. Attas (2015, 9), bunun adli karar vermede ve adaletin idaresinde pratik uygulamasına ilişkin tartışmasını vurgulamaktadır çünkü ona göre, güven vermedeki hataların bir sonucu olarak birçok entelektüel sapma bu bağlamda meydana gelmektedir.

Bu bağlamda Attas'a (2015, 10–11) göre *hekeme* kelimesinin anlamı, adaletin gereklerine dayalı olarak din ahlakı ve hukuk ilke ve kurallarının bir tahmin ve pratik uygulamasıdır. Toplum ve devlet arasındaki ilişki bağlamında *hekeme*, hakimler tarafından gerçekleştirilen basiretli yargılamayı ifade eder. Bu arada, bireysel insanlar arasındaki ilişki bağlamında *hekeme*, bir *hakem* veya aracı tarafından yürütülen ahlaki yargıyı ifade eder. Arabulucu, ihtilafli taraflarca özel, ailevi ve ticari konulardaki uyuşmazlıkları çözebilecek ahlaki ve fikri bütünlüğe sahip olarak görülen kişidir. Hem hakimler hem de hakem, dava açanlara ve onlara güven veren yetkililere karşı sorumludur. Ayrıca, adil veya haksız fiillerinden dolayı da Allah'a karşı sorumludurlar. *Emr*, *emanet*, *ehl* ve *hekeme* kavramlarını tartıştıktan sonra, orta değer kavramı ile ilişkisini bir sonraki bölümde ele alacağımız *adl* tartışmasına geliyoruz. Bundan sonra adaletin temeli olan ezeli ahit ve eşitlik kavramı gelecektir.

2.6.1. Orta Nokta

Daha önce de belirtildiği gibi, Attas (2014, 34–36), Platon'un en yüksek erdemindeki orta değer hikmet, cesaret ve iffet olduğu konusunda Aristoteles ile hemfikirdir (Fakhry, 1991, 107–130). Ona göre cesaret, aşırılık ile eksiklik, yani pervasızlık ile korkaklık arasındaki orta değerdir. İffet, aşırılık ve aşırı eksiklik arasındaki orta değerdir. Aşırıysa, açgözlülük üretir ve aklın sınırları da dahil olmak üzere sınırları aşar. Öte yandan, eksikliği arzu kaybına, kendine düşkünlüğe ve duyarsızlığa neden olur. Hikmet, aldatma, kurnazlık, açgözlülük ve aptallık arasındaki orta değerdir. Aklın gücü, "yanlış amaçları yerine getirmek" için kullanıldığı zamanki gibi aşırı bir durumda olduğunda, ruhta kötülük kusuru üretilir. O eksikse, cehalet kusuru üretilir. Adalet ise üç şeyden farklıdır. Attas, adaletin zulme yapmak ve zulme uğrandığını arasında bir aşırılığın orta noktası olduğunu söyleyen

İbn Miskeveyh (1994, 53) ile aynı fikirde değilmiş. Ona göre adalet, aşırılık veya eksiklik gibi aşırı koşullara sahip değildir. Sadece bir zıttı vardır, yani zülümdür. Attas (2015, 13–14) için adalet, sınırları aşmamanın da şartıdır. Ayrıca ona göre adaletin iki boyutu vardır: bir koşul olarak adalet ve insan eyleminin bir niteliği olarak adalet. Bir koşul olarak adalet, her şeyin doğru yerde olduğu zamandır. İnsan eyleminin bir niteliği olarak adalet, bilgelikten gelen ahlaki mükemmellikten kaynaklanan bir niteliktir. İnsanın adil eylemi, şeyleri uygun yerlerine koymaktır.

Adaletin orta nokta olduğu şeklindeki bu görüş, hikmet düzeyinde bilgi gerektirir. Hikmet, sadece Allah'ın dilediğine verdiği bir bilgi türüdür. Attas (2015, 12), hikmetin varlığın iki boyutuna göre ruhsal ve fiziksel olmak üzere iki yönü var olduğunu söylemektedir. Manevi yönden hikmet, '*el-'ilm*' veya '*marifet*' bilgisi iken, fiziki yönden hikmet, '*ilim*' (*ilm*) olarak da bilinen entelektüel ve pratik hikmettir. Hikmet, akıl gücünün bilişsel ve aktif unsurları aracılığıyla insanlara Tanrı tarafından verilir. Hikmetin bilişsel yönü teorik, aktif yönü ise pratik olarak adlandırılır. Pratik hikmet, teorik hikmetten türetilen ilkelere göre hareket eder ve buna pratik zihin denir. Pratik zihin, gerçeği hatadan ve doğruluğu yanlışlıktan ayırt edebilen bir zihin durumudur. Ancak bu teorik zihnin doğru amel gerçekleştirecek şekilde eğitilmesi ve geliştirilmesiyle mümkün olabilir. Aksi takdirde, hakkı batıldan ayırt edemeyecek ve sadece yanlış davranışlarla sonuçlanacaktır. Bu nedenle, adalet aslında hikmetin tecellisidir. Doğru amele geniş ve kapsamlı anlamıyla edep denir. Bu bağlamda Attas (2014, 34–35), edep tanımını şu şekilde tamamlar: “Edep, beden, zihin ve ruh yani, fiziksel, entelektüel ve ruhsal alanla ilgili her şey için kapasiteler ve potansiyellere göre uygun yerin tanınmasını ve tasdik edilmesini sağlayan disiplindir. Burada bahsi geçen tanıma ve tasdik etme, bilgi ve varlığın çeşitli mertebe ve dereceye göre hiyerarşik olarak düzenlendiği gerçeğinin, bunların rolleri ve amellerin maksadına uygun olan fiillere ilişkin bilgilerinin tanınması ve tasdik edilmesidir”. Zaidi İsmail (2013, 499) eklemiştir ki, “adalet sonuç olduğunda, hikmet başlangıç noktasıdır. Bu sonuçlara ulaşmak için, başlangıç noktasından hareket eden çaba ve eylem gerekir. Hikmete dayalı adaleti sağlamaya yönelik çaba veya eylemlere edep denir”. Bu noktada hikmet, adalet ve edebin çok sıkı bir ilişkisi olduğu görünmektedir.

Adaletin uygulama kapsamına ilişkin olarak iki yönü vardır. Birincisi, diğer üç en yüksek erdemle yan yana geldiğinde kısmidir. Bu bağlamda adalet, servet dağılımı ve dengesizliklerin giderilmesi (*kıst*) durumunda hakkaniyet ve eşitliğin sağlanmasıyla ilgili olan politik ve sosyaldir. Dağıtıcı ve düzeltici adalet, insanların hükümet sistemini belirlemeğe, vergilendirmeye, takasa, işlemlere, çalışanların değerlendirilmesine, saygı gösterilmesine, ödüllere, hukuk ve ceza davalarına ilişkin yasal kararlara, yasa ve kurumların uygulanmasına, hakların gerekçelendirilmesine ve özgürlüklere bağlı eylemler için eyalet yasalarının onaylanmasıyla siyasi ve sosyal yaşam yönlerinde uygulanır. İkincisi, tek başına durduğunda ve diğerinin parçası olmadığında adalet tam bir erdemdir. Dört en yüksek erdem birbirinden ayrı olsa da birbirlerini dışlamazlar. Bu tam adalete fitri adalet denir. Bu nedenle, tüm erdemlerin kendilerinin bir özetinden daha fazlasıdır. Hem fiilde hem de bilgide tüm varlıklarda var olan ilk ilkedir. Siyasi ve sosyal adaletin uyması gereken ve siyasi ve sosyal adaletin uygunluğunun doğruluğuna karar verilen en yüksek ölçüdür. Attas'a (2015, 12–13) göre devlet yasaları, en yüksek adalet ölçüsü olarak görülemez. Devlet yasaları siyasi ve sosyal adaletten önce gelmiş olan fitri adalete bağlı olmalıdır. Fitri adalet, her bireyin karakterine her yerde ve her zaman uygulanması gerektiği gibi, tüm insan kurum ve eylemlerine uygulanır.

Yukarıdaki açıklamadan, Attas'ın tarif ettiği İslami dünya görüşündeki adalet kavramının bir ikilik içermediğini anlayabiliriz. Hem siyasi adalet hem de fitri adalet kavramları tanınır ve kendi bağlamlarına sahiptir. Fitri adalet, siyasi adaletin temelidir. Ancak insan haklarını belirlemenin ölçüsü, sadece sınırlı bir insan aklı değil, Allah'ın belirlemiş olduğu bir ölçüdür. Bu konuyu daha iyi anlamak için şöyle bir örneğe bakalım. Akıl, şu anda bazı Batı ülkelerinde yaygınlaştırılmakta olan eşcinsel davranışı haklı çıkarmak için bilimsel bir temel sağlayabilir. Aslında, bu davranış daha önce aşağılık olarak kabul edilmiştir. İslam dini için bu davranış, ilk baştan beri hala aşağılık olarak kınanmaktadır ve dinin çizdiği boyut sabit olduğu için her zaman olacaktır. Devlet, insanların görüşlerindeki değişiklikler nedeniyle hukuk kurallarını değiştirirse de fitri adalet bağlamında davaya ilişkin kanun değişmemiştir. Bu durumda siyasal adalet, fitri adaleti çiğnemiştir ve aslında zülümdür. Zülüm meşrulaştırılan bilgi, bilginin yanlış amaçla kullanılmasından dolayı aşırı hikmet olduğunda ortaya çıkar.

Ayrıca, doğal insanlık durumu ve adaletle ilişkisi bakımından İslam'da toplumsal bir sözleşme yoktur. Attas için adaleti sağlama yükümlülüğünün temeli, toplum sözleşmesi değil, insanların Tanrı ile doğmadan önce yaptıkları ezeli ahittir.

2.6.2. Toplum Sözleşmesi değil, Adaletin Temeli Ezeli Ahit

Günümüzde, gelişen adalet kavramına ilişkin temel görüşler arasında adaletin toplumsal olduğu görülmektedir. Bu görüş Modern çağda yankılansa da temel olarak Yunan döneminden köklere sahiptir. Modern çağda ortaya çıkan yeni unsurlar arasında, karşılıklı düşmanlık ve kaosu insan doğası olduğu fikri yer almaktadır. Bu nedenle, insanları düzene sokma çabası olarak devletin varlığını meşrulaştıracak bir sosyal sözleşme doktrinine ihtiyaç vardır. Adalet sosyaldir, yalnızca birden fazla kişi olduğunda, yani bir kişi ile diğeri arasında veya hatta devletle birlikte uygulandığında geçerlidir.

Attas (2001, 37; 2013, 52) bu görüşü reddetmektedir. Ona göre adalet, sadece iki kişi veya iki taraf arasındaki, örneğin bir kişi ile diğeri arasındaki, toplum ile devlet arasındaki veya bir kral ile halkı arasındaki ilişkilerde geçerli olan bir durumu ifade etmez. Aristoteles'in, bir kişinin intihar etme eyleminin, devlete adanmış olması gereken yükümlülük ve görevleri geçersiz kıldığı için haksız olduğunu belirten görüşünü özellikle reddeder. İslam'da adalet ve karşıtı olan zülüm bireyde başlar ve biter. Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette kötülük yapanın aslında kendisine zulmetmiş olduğu bildirilir ve bu, kendisine yapılan zulmün bir örneğidir. Attas (1977, 25–26), kendisine yapılan zulmün ilk olarak Hazret Âdem'in, "*Rabbim, gerçekten ben nefsimi zulmettim ve sen bizi bağışlamasaydın, hüsrana uğrayanlardan olurduk*" diyerek hatasından dolayı Allah'a tövbe ettiği belirtilir. Bu anlamda intihar eden bir kişi, Aristoteles'in iddia ettiği gibi devlete hizmet görevini terk ettiği için temelde suçlu değildir. Aslında Allah'ın kendisine bahsettiği varoluş emanetine ihanet etmiştir.

İslam'da adalet kavramının temeli, bir toplum sözleşmesi çerçevesinde toplumun bir temsili olarak bir dizi insan tarafından hayali olarak yürütülen bir

sözleşme değil, yaratılış öncesi dönemde insan ile Tanrısı arasındaki ezeli ahittir. Bu ahit insan dindarlığının temelidir ve Tanrı ona "*Ben sizin rabbiniz değil miyim?*" diye sorduğunda "*Evet, tanıklık ederiz*" diye cevap verirler. İlginçtir ki, ayette geçen "*kum*" kelimesi, biat edenin, her bir birey gibi ruh olduğu gibi, bir araya gelen varlıklar topluluğu olarak ruh olduğunu ima eder. Dolayısıyla Attas'a (2001, 39) göre bu ezeli ahit, aslında İslam'da kardeşlik (*uhuvvet*) ilkesidir. Ayrıca bu, İslam'da insanoğlunun tüm sadakatının, itaatının ve istekliliğinin kaynağının devlet, millet veya toplum değil, Allah olduğunu da söylemektedir.

Attas'a göre (2015, 19), Allah'ın adil olma emri, toplum ile devlet arasındaki ve birey ile kendisi arasındaki ilişkiye atıfta bulunduğundan, adalet hem sivil hem de fitridir. Adalet, tüm sivil kurumların ve devlet denilen halk topluluğunun yönetim ve işleyişinde yer alması anlamında sivildir. Bu bağlamda adalet kısmi ve politiktir. Görev tanımı, müsavat ve eşitlikle ilgili sosyal, dağıtıcı ve düzeltici adaletin yanı sıra çeşitli işlemlerin, anlaşmaların yapılmasında, işçilerin çalışmalarının değerlendirilmesinde ve hak ve özgürlüklerin belirlenmesinde cömertliği (*ihsan*) içerir. Kapsamlı olan adalet, yaratılışın başlangıcından beri var olduğu için insanlardan ve devletten önce gelmesi bakımından fitridir. Adalet fitridir, çünkü tüm evrende ortaya çıkan tekdüzeliği ve rasyonelliği yöneten ilahi ilkelerin ve yasaların entegre bir parçasıdır. Doğal adalet, bir birey olarak insan doğasıyla ilgilidir. Attas'a göre, Allah'ın adaletli davranma emri, aslında adaletli davranmaya doğal bir eğilim (*fitrat*) ile yaratılmış bireysel insanları ifade eder. Ona göre devletle ilgili siyasi adalet ise yapaydır, çünkü devletin kendisi temelde insan aklının yaratılışının ve Tanrı ile ezeli ahdinin bir sonucu olarak seçme özgürlüğünün ürünüdür.

Kapitalizm ve sosyalizm kavramları arasındaki şiddetli çatışmada görüldüğü gibi, bireyler veya toplum arasındaki adaletin temeli hakkında bir tartışmaya hapsolmek yerine, İslam'daki adalet kavramı, Tanrı ile yapılan orijinal anlaşmaya atıfta bulunur. Bütün hakikat ve iyilik Tanrı ile başlar. Attas (2013, 47), İslam'ın bireyin ve toplumun bütünleşmesinin dengeli doğasını gösterdiğini söylemiştir. İslam, her Müslümanı, devlet ve milliyet sınırlarının yanı sıra zaman ve mekân sınırlarını aşan çok şaşırtıcı bir kardeşlik içinde birbirine bağlar. Bu ahit, herhangi bir dünyevi ailenin tüm bağlarından daha güçlüdür, çünkü ahdi tutan benlikler, birbirlerini manevi

bir ailede kardeşler olarak tanır. İnsan tabiatının Müslüman olmak olduğunu vurgulayarak, sosyal sözleşme kavramını reddederek, “Gerçek Müslüman, toplumla yaptığı bir sözleşmeyle veya sosyal bir sözleşmeyle bağlı değildir veya bağlanmasına izin verilmez. Batı siyaset felsefesinin ve kültür toplumunun temeli olan toplum sözleşmesiyle ilgili temel inançlara da bağlı değildir". Attas, toplum sözleşmesi kavramının hayali olduğunu ve yeryüzündeki adaletin uygulanması gerekliliğinin altında yatan gerçek bağ, Tanrı ile bir anlaşmadır, toplumsal bir sözleşme değildir.

Attas, Hobbes'un (1998, 185–189) düşmanlığın temel bir insan özelliği olduğunu, dolayısıyla bir sosyal sözleşmeye ihtiyaç olduğunu söyleyen varsayımını reddetmektedir. Attas'ın söylediği gibi İslam'daki insan kavramı, aslında düşmanlığın insanlarda var olan potansiyellerden biri olduğunu açıklar, ancak aslında hayvanî nefis tarafından yönlendirildiği için onların doğasından sapar. Nefsine uygun olan insan tabiatı, Allah'a verdiği yemine itaatin bir şekli olarak aralarında iyilik yapmaktır. Toplum sözleşmesine dayalı adalet, adalet uygulama çabalarının bu yapıların kurulmasını destekleyecek yapılara ve kurallara dayanması sonucunu doğurur. Yapının ve kuralların formüle edilmesi sürecinde kullanılan temel, birbirine eşit görülen topluluğun mutabakatıdır. Bu bizi Attas'ın eşitlik görüşüne ilişkin bir tartışmaya getirmektedir.

2.6.3. Eşitlik

Aşırı otoriter olarak kabul edilen kilise iktidarı yönelik travmalarının bir sonucu olarak eşitlik, modern adalet görüşünde en önemli konudur. Modern dönemde, Orta Çağ'da gerçeğe ulaşmak için bel bağlayan din adamlarının yerini bilim adamları alır. Ancak modern çağdan postmodern çağa tarihsel yolculukla birlikte, bilim adamlarının otoritesini azaltma ve toplumun kendi gerçeğine güvenme eğilimi de vardır. Bu nedenle Mill'in adaletin toplumun çoğunluğu tarafından hissedilen mutluluk olduğu faydacılık görüşü, bilinçli veya bilinçsiz olarak benimsenen bir değer haline gelmektedir.

Attas eşitlik görüşünü reddetmez. İnsan bağlamında, onun “*beşer*” statüsü, istisnasız tüm insanları, hatta Peygamber'i bile eşitler. Ancak, “*insan*” olarak statüleri, bir insan ile diğeri arasında da bir hiyerarşi olduğunun farkına varmalarını sağlar. Attas (2007, 54), insanların eşit yaratılmadığını iddia etmektedir. Ona göre her insan farklı entelektüel ve ahlaki yeteneklere sahiptir. Mutlak eşitlik, tıpkı mutlak özgürlük gibi, yalnızca bir inançtır, bir gerçek değildir. Koşullardaki bu farklılıklar nedeniyle, Allah her insana taşıyabileceğinden fazla bir yük vermez. İnsana, Allah'ın kendisine taşıyabileceğinden fazlasını yüklememesi için her zaman dua etmesi de emredilmiştir⁴².

Attas (1980, 16; 1989, 15–17, 21–22), en yüksek ahlaki değerlerin eşitliği sağlama çabası değil, bilgi ve hikmet gerektiren adaleti sağlama olduğunu açıkça görmektedir. Aslında her şeyin eşit ve aynı yerde olması durumu kafa karışıklığı yaratacaktır. Bu koşullar altında, belirli ilişkilerin ve farklılıkların tanınması çökecek ve dolayısıyla bilgi, hakikat ve adalet gibi anlamların oluşumu imkânsız hale gelecektir. Attas'ın siyasi adalet kavramıyla ilgili olarak üzerinde uzlaştığı eşitlik, servet dağılımında eşitliktir. Attas, siyasi adaletin özel bir açıklamasını yapmamıştır çünkü ona göre bu tür adalet kısmidir ve onu çevreleyen koşullara göre değişebilir. Yukarıdaki ayete dönerken dikkati çeken husus, Allah'ın emanetin bilirkişilere teslim edilmesini emretmiş olmasıdır. Bu uzmanlar daha sonra sürekli değişen siyasi adaleti, kalıcı olan doğal adalete uyarlayarak gerçekleştireceklerdir. Bu uzmanların sahip olması gereken nitelikler burada açıklanacaktır. Attas'a göre, onların görevlerini yerine getirirken ahlaki ve entelektüel bir bütünlüğe sahip olmaları gerekir. Ahlakla ilgili olarak, eleştirel bir öz değerlendirme yaparak kendilerinde var olan olumlu ve olumsuz niteliklerin bilgisine sahip olmaları gerekir. Böylece, içinde bulunan *nefs-i emmareye* boyun eğdirebilmelidir. Uzmanlar, devletle ilgili olarak toplum konusunda din ve onunla ilgili aklî ve tecrübi bilimlerle ilgili meseleleri bilmelidir. Ayrıca kültür ve medeniyetle ilgili bazı ilim dallarında fikrî vasıta vazifesi gören bilgilerine de sahip olmalı. Onlar, diğerlerle bir tutulamaz kılan, bu hususlara hâkim olmalarıdır.

⁴² Bakara (2); 286.

Attas (1977, 4; 1993, 110–111), Müslüman toplumun zihnini işgal etmeye başladığını gördüğü "levelling" (tesviye) olarak adlandırdığı olguyu açıkça eleştirir. Tesviye, tesviyeci ile aynı seviyedeki herkesin aklını ve tutumunu genelleştirme eylemi demektir. Bu fenomen, doğru otoriteyi ve hiyerarşiyi yok eden sahte entelektüel liderlerin ortaya çıkmasıyla gerçekleşir, böylece onlar gibi insanlar ortaya çıkar ve emaneti olurlar. Attas'ın bahsettiği tesviyeciler her zaman var olduklarını söylediği daha az yetkili bilim insanlarıdır (*ulama of less authoritative worth*). Ona göre, günümüzdeki eşitlik kavramı esasen modernistler tarafından yayılmaktadır. Bu kavram doğru ve gerçek İslami ilkelerden uzak olan ve bunun yerine toplumu yıkıma götüren ya da en azından insan düzenindeki otorite ve hiyerarşi yapısını yok eden İslami eşitlikçi ilkesini (*the egalitarian principle of Islam*) yayarlar. Bu nedenle bu aslında bir haksızlıktır. Attas, modernistlerin yanı sıra, reformist gelenekçiler ve laiklik taraftarı olmak üzere iki grubunu da eleştirmektedir. Onların hepsi farklı şekillerde kılık değiştirmiştir. Reformist gelenekçiler Kuran ve Sünnete geri dönmek fikriyle yüzyıllar boyunca inşa edilmiş olan İslami bilim geleneğini ortadan kaldırmışlar. Öte yandan, laiklik taraftarı İslami geleneği tamamen terk etmişler ve tüm ilhamlarını Batı'dan almışlardır.

Attas, tesviye probleminin tuzağına düşmeyen yetkili alimler yetiştirmeye çalışırken ciddi bir özen göstermektedir. Wan Daud (1998, 210–214), Attas için yüksek öğrenimin herkese ait bir hak olmadığını bile açıkladı. Entellektüel liderler yetiştirecek en üst düzeyde eğitim, ancak farz-ı ayn ilimlerine hâkim olma şeklinde ön koşulları sağlayanlara verilebilir. Ayrıca yükseköğrenim alacak kişinin yeterli ahlaki ve entelektüel niteliklere sahip kişiler olması gerekir. Ahlaki açıdan ise Buhârî'nin riyakârlıkla ilgili rivayet ettiği hadislerde anlatılan özellikleri taşımamalı; yalan söylemek, verilen sözleri tutmak ve güvene ihanet etmek gibi niteliklerden uzak olmalıdır. Entelektüel açıdan, farz-ı kifâye bilginin işlendiği yükseköğretimde öğrencilerin öncelikle farz-ı ayn bilgilerine yeterli derecede hâkim olmaları talep edilmelidir.

Attas'ın adaletle ilgili sıkı görüşü bazı düşünürler tarafından eleştirilmiştir. Onlardan biri Mona Abaza'dır. O (2002, 92), Attas'ı ve ISTAC'taki akademik liderliğini şu şekilde eleştirmiş; "Bu eğitim kurumunun nasıl çok sınırlı sayıda öğrenci

kabul ettiği, münhasırlığı, kütüphanelere erişimdeki zorluğu ve çok sayıda yabancı öğretim elemanının olması yöneticisinin İslami eğitim anlayışı seçkinci, otoriter ve hiyerarşik bakış açısını açıkça göstermektedir". Bu görüş Wan Daud (1998, 210–214) tarafından reddedilmiştir. Ona göre Attas'ın akademik niteliklere sahip olmasına rağmen yüksek öğrenimin herkesin hakkı olmadığı görüşü, eğitim felsefesinin Abaza'nın kendisini suçladığı gibi elitist olduğu anlamına gelmez. Bunun nedeni, uygulanan kısıtlamaların ilgili öğrencinin sosyal, ekonomik veya köken geçmişine dayalı olmamasıdır. Bu onun eğitim felsefesinin toplumsal refah için eğitilmiş insan kaynaklarının oluşturulması ihtiyacına cevap vermediği anlamına da gelmez. Buna karşılık, Attas'ın ahlaki ve manevi değerleri vurgulayan eğitim felsefesi, kişinin yeteneklerine (*meritokratik*) dayanır ve dolaylı olarak seçkinci değildir. Bunun nedeni, ilk olarak, bazı Müslüman toplumlardaki geleneksel sosyo-ekonomik seçkinlerin, daha düşük sosyal statüye sahip olanlara kıyasla din ve ahlaki etik açısından üstünlük olarak tanınmaması gerektiğidir. İkincisi, yüksek öğrenim niteliklerine ve önemli konumlara sahip kişilerin anladığı ve yaşadığı ahlaki etiğin erdemleri doğrudan topluma fayda sağlayacaktır.

Attas'ın görüşü, daha önceki bir dizi alimlerin görüşü ile uyumludur. İsfahânî ve Gazzâlî gibi alimlerin insanları seçkin (*havas*) ve kitleler (*avam*) olmak üzere iki kategoriye ayırdığını aktarır. Seçkinler, doğru gerçekliğin bilgisine ve cennete götüren eylemlere odaklanırlar. Bu arada kitleler, taklit ederek ve dünya menfaatleri için hareket ederek bilgiden zevk alırlar. Bu insani eşitsizlikle ilgili olarak, Attas (1977, 13), insan seviyesinin eşitlenmesinin aslında doğru gelişimlerinin optimizasyonunu engelleyeceğini ve emanet sahibi rolünü üstlenebilen liderlerin ortaya çıkmayacağını açıklamaktadır. İnsanları birbirine büyüklük ve boyları farklı mumlar gibi benzetmiş. Her mum farklı yoğunlukta ışık yayar. Çok parlak bir ışığa sahip mumlar var ve çok cılız bir ışığa sahip mumlar da var. Tesviye, önümüzdeki yolun tamamen görünmez olması için ışıkları kapatmak gibidir. Entelektüel ve ruhsal potansiyellerine dayalı olarak bir kişiden diğerine farklı tepkiler vermek, uzmanların yanı sıra liderlik ve yönetim yetkisini onlara vererek özgürlüğü gerçekleştirebilecek liderler ortaya çıkmasına olanak sağlayacaktır.

Attas'ın kamusal yaşamın çeşitli sektörlerinin temeli olarak siyasi adaleti açıklamasında ayrıntılı bir açıklama yapmadığı görülmektedir. Sadece sosyal, dağıtıcı ve düzeltici adaletin uygulanması gerektiğine değinmiştir. Aslında, bu adalet kavramlarının birçok türev tartışması ve kendi iç tartışmaları vardır. Örneğin genellikle ceza bağlamında uygulanan düzeltici adalet, cezalandırıcı adalet kavramı ile onarıcı adalet kavramı arasında şiddetli bir tartışmayı içermektedir. Cezalandırıcı adalet, hata yapan birinin temelde başka bir kişinin zarar görmesine neden olduğunu ve bu nedenle caydırıcı olması için cezalandırılması gerektiğini savunur. Öte yandan, onarıcı adalet, mağdurların yaşadığı acının mümkün olduğunca onarılması gerektiği görüşündedir. Mağdurların acılarını iyileştirmeye odaklanan onarıcı adalet, yalnızca faili caydırmaya odaklanan cezalandırıcı adaleti değerlendirme olarak görmektedir (Zehr, 2014, 58).

İslami açıdan bakıldığında aslında iki kavramın birbiriyle çelişmediği kabul edilmektedir. Örneğin, bir kişinin başka bir kişiyi kasten öldürmesi durumunda faile verilecek uygun ceza, kısas uygulaması olarak ölüm cezasıdır. Bu noktada cezalandırıcı adalet devreye girer. Ancak İslam, failin, mağdurların ailesinin kabulü ile belirli bir miktar ödeyerek cezasını çekme olasılığını da düzenler. Bu noktada onarıcı adalete de sahiptir. Aynı zamanda, cezalandırıcı ve onarıcı adaletin kendi dinamik bağlamlarında uygulanabileceği ve ikisinden birinin seçiminin yargıcın takdirine bırakıldığı görülmektedir. Bu bağlamda hukukun karmaşık dinamiklerini anlayabilmek ve mevcut siyasi adalet kavramlarının orta noktasını belirleyebilmek, derinlemesine bilgi sahibi olmayı gerektirir. Hâkim, bilgelik düzeyinde bilgiye ihtiyaç duymaktadır.

Dağıtıcı adalet bağlamında, Rawls'un (1971, 100) görüşü şu anda oldukça geniş çapta benimsenmektedir. Ekonominin yapısının, en az varlığa sahip olanlara ve en elverişsiz ortamlarda bulunanlara daha fazla dikkat ederek eşitliği sağlaması gerektiği görüşündedir. Ancak, kimin en az mal varlığına sahip olduğunu ve en olumsuz durumda olduğunu belirlemek kolay değildir, çünkü her kişinin bu konuda kendi göstergesi olabilir. Bu nedenle politika belirlemek isteyen bir politika yapıcının varlık dağılımını doğru gösterge ile düzenleyebilmesi için akıl düzeyinde bilgi sahibi olması gerekir. Attas'ın açıklamasında siyasi adalete ilişkin ayrıntılı bir açıklamanın

olmaması, kısmi doğası nedeniyle bu noktada önem kazanmaktadır. Siyasal adalet kavramını ayrıntılı bir şekilde açıklamak yerine, görevi yerine getirme hakkına sahip bir uzmanın kriterlerini tartışmıştır. Varsayım, bu karmaşıklıkları anlaması ve çeşitli adalet kavramlarında ortaya çıkabilecek uç noktalar arasındaki orta noktayı belirleyebilmesi gerekenlerin bu uzmanlar olduğudur. Attas, her şeyin yerli yerinde olduğunu bilmesi için, bilgelik düzeyinde bilimsel düzeylere sahip uzmanlar üzerinde durur. Bir yargıç ve karar verici, karar ve politikaları adil bir şekilde alabilmeleri ve bilgelik kazanabilmeleri için doğru ve ciddi bir hareket gerekir. Bu çaba, özgürlük koşullarında gerçekleştirilmelidir. Bir sonraki bölümde özgürlük tartışılacaktır.

2.8. Özgürlük

Batılı filozoflar özgürlük konusuna bakış açısından iki gruba ayrılırlar. Birincisi, negatif özgürlük. Bu gruptakiler özgürlüğü bireysel bir eylem olarak görürler. Onlara göre, özgürlük bir eylemin ya doğa olayları ya da diğer insanlar ve toplum tarafından engellenmediği durumudur. Bu nedenle, özgür olmak için kişi elinden gelen her şeyi ve mümkün olan her şekilde yapmalıdır. Ancak bunun uygulanması kesinlikle çok zordur ve toplumsal hayatta anarşizm ve düzensizliğe yol açacaktır. İkincisi, pozitif özgürlük. Bu gruptakiler, insanların karşılaştığı temel engellerin dışarıdan değil, kendi içinden geldiği konusunda karardır. Yani insan, kendi içindeki arzularını akla boyun eğdirip onun kölesi olmadıkça özgür olamaz. Ancak yine de bu özgürlük görüşü, bahsedilen “arzu” ve “akıl” kavramlarının belirsizliği gibi çözülmemiş sorunları bırakmaktadır. Bu iki tür özgürlüğün ötesinde, varoluşçu filozofların savunduğu bir tür Batılı özgürlük görüşü vardır. Onlar için özgürlük varoluşla eş anlamlıdır. Örneğin Sartre, "özgür olmaya mahkumuz" demiştir. Bu şekilde, özgürlük, intihar kararı da dahil olmak üzere, karar verme eylemlerine atfedilir (Arif, 2007, 287). Amartya Sen (1999, 17), negatif özgürlüğün fırsatlarla, pozitif özgürlüğün ise süreçle ilgili olduğunu açıklamıştır.

İslam'da bir fırsat olarak özgürlüğün, genellikle hürriyet ve istiklal terimleriyle temsil edildiği görülür. Ancak Attas, bu iki terimi etikle ilgili özgürlük ana fikrini

geliştirmek için kullanmaz. Wan Daud'a göre (2022, 502) onun sebebi bu iki terim ne Kuran'da ne de hadislerde geçmektedir. Attas (2007, 63), özgürlüğü yorumlarken süreç yönüne odaklanır. Ona göre özgürlük olarak kabul edilen kavram, bir şart olan "bağımsızlık" anlamında değil, süreç ya da uygulama olan "*ihdiyâr*" teriminde yer almaktadır. Ayrıca, "Bu uygulama çok çeşitli seçenekler arasında değil, iki seçenek, yani iyi ve kötü arasında seçim yapmaktır" demiştir. "*İhtiyâr*" teriminin kendisi, aynı kökten, yani "*hâra*" (*H-Y-R*) olduğu için iyi anlamına gelen "*hayr*" kelimesine bağlıdır. Dolayısıyla, ihtiyâr pratiğinde atıfta bulunulan seçim, neyin iyi, hangisinin daha iyi olduğu ve mevcut iki seçenekten en iyisinin seçimi olmalıdır. Bundan da ihtiyâr pratiğinde kötü bir tercihin bir seçenek olmadığı anlaşılabilir. Aslında Attas bunun bir seçim olmadığını, bunun yerine kendisine yapılan bir haksızlık olduğunu iddia etmiştir.

Attas'a göre (2007, 64) özgürlük, kişinin gerçek benliğinin ne istediğine, yani haklarının ve doğasının ne istediğine göre hareket etmesidir. Bu konuda, sadece gerçek özgür seçimler (*free choice*) olan iyileri seçme pratiğidir. İki ihtimal arasında hangisinin daha iyi olduğunu seçmek, özgürlüğün pratiğidir ve aynı zamanda kişinin kendisi için adalet pratiğidir. İhtiyâr yapmak, önce iyiyi ve kötüyü bilmek ister. Kötüyü seçme eylemi özgür bir seçim değildir, çünkü kötülüğe yol açma eğiliminde olan hayvanî nefsindeki şehvetin körüklediği cehalete dayanır. İhtiyâr, bir kurtuluş eyleminden başka bir şey olmayan içsel adalete ulaşmak için karakterin yönünü takip ederek iki olasılık arasında daha iyiyi seçmeye yönelik bilimsel bir eylemdir. İyi olanı uygulamak, fazilet ve iyilik değerlerine dayalı yapılır. Muhammed Imare (2009, 15), Attas'ın özgürlüğün hürriyet değil, *ihdiyâr* şeklindeki ifadesini desteklemektedir. Spesifik olarak, hürriyet'in ubudiyet'in tersi olduğunu da söylemiş. Oysa ubudiyet İslam'ın özüdür. İhtiyâr ise, cebbariye ideolojisinin temeli olan "*ceber*"in karşıtıdır. Aynı zamanda ihtiyâr, Allah'ın bir iradesinin olmadığını ve bunun imkânsız olduğunu varsayan kaderciliğin de zıddıdır.

Eğer özgürlük bir şart, yani hürriyete değil de ihtiyâr şeklinde bir fiil ise, o zaman İslâm'ın hürriyetin kendisi bir şart olarak görüşü nedir? Bu soruya cevap verebilmek için, Kaderiyye ve Cebbariyye çevreleri arasında insan fiiline (*ef'alül ibad*) ilişkin kelam tartışmasına ve bu konunun tartışıldığı alan olan sorumluluk kavramıyla

olan ilişkisine bakmamız gerekir. Kaderiyye, insanların hareket etme konusunda tam bir özgürlüğe sahip olduğunu düşünürken, Cebbariye, iradenin yalnızca Tanrı'da olduğunu ve insan eylemlerinin Tanrı'nın kontrolü altında olduğunu söyler. Eş'arîler ise, Allah'ın her şeye kadirliğini ve her şeye bilmesini kabul etmelerine rağmen, yine de kesb doktrini aracılığıyla onu insan sorumluluğuyla uyumlu hale getirmeye çalışırlar. Eş'arî mezhebinin bir temsilcisi olan Bâkillâni (950-1013), insanların eylemleri (*kesb*) için sevaba girebileceğini söylemiştir. İnsanların, ayağa kalkmak gibi kasıtlı eylemler ile titreme gibi kasıtsız eylemler arasında içgüdüsel olarak ayırım yapabildiğini vurgulamaktadır. İnsanlar da bilirler ki, iki tür fiil, tür, yer veya irade bakımından farklı değil, kasıtlı fiil her gerçekleştirildiğinde Allah'ın verdiği güç bakımından farklılık gösterir (Fakhry, 1991, 53).

Attas, Eş'arî'nin görüşüne açıkça katılmaktadır. Ona göre İslam'da özgürlük, Allah'tan hürriyeti de ima ettiği için hürriyet denilen bir şey değildir. Çeşitli tartışmalarında çaba olarak yorumlanan "özgürlük" kelimesinin yanı sıra "bağımsızlık" kelimesini de sıklıkla kullanır. Yazara göre bu bağımsızlık kavramı, Attas'ın hürriyet kavramı olarak hürriyet veya istiklalin anlamını sosyal ve siyasi adaletle ilgili olarak detaylandırma konusundaki görüşünü tanımlamaya uygundur. Bağımsızlık, tüm ahlaki ve İslami sorumlulukların ana ilkesidir. Bağımsız veya köle olmayan kişi ve topluluklar, özgür olanlara verilen çeşitli görevlerden sorumlu değildir. Hareket özgürlüğü olmadan, Kıyamet Günü yargıda adalet olmaz. Attas, bağımsızlığın teslimiyette yattığı görüşündedir.

2.7.1. Teslimiyet olarak Hürriyet

Hürriyet bağımsızlık manasıyla insanlarda birey ve toplum olarak tezahür edebilir. Attas'a göre (2013, 23), bir kişi kendini hayvanî arzularının koruyucusu olarak yetiştirmeyi başarır, bireyin alemindeki hürriyeti gerçekleşir. Gerçek hürriyet, benliğin hayvanî ruhundan hür olmaktır. Başarısız olursa, o özgür bir adam değil, bir hizmetkardır. Yaptığı seçim eylemi aslında hür değil, şehvetin kölesiymiştir (Al-Attas, 1995, 33–34). Hayvan nefsinin akıllı nefse tabi kılmanın yolu, dinin emrettiği kanunlara

ve ahlak kanunlarına uymaktır. Batı kültürünün yaygın olarak anladığı gibi tam tersi değil, özgürlük, pranga olarak görüldüğü için din tarafından belirlenen yasalardan ve ahlak yasalarından hürriyettir (Al-Attas, 2001, 82). Dinin kanunlarına ve ahlâk kanunlarına uyabilmek için iman gerekir. İnanç, Tanrı'nın farkındalığını üretir ve O'nu hatırlamak, iç huzuruna yol açar. Attas (1995, 34), iç huzurunun şüpheden kaynaklanan endişelerden kurtulmak olduğunu vurgulamıştır. Aynı zamanda yaşanacak olan nihai kaderin kaygısından ve korkusundan kurtulmaktır. Ruh Tanrı'ya teslim edildiğinde mevcut olan içsel güvenliktir. Allah'a teslimiyet, İslam denen ruhta huzur duygusu yaratan hürriyettir.

Bireysel düzeydeki bağımsızlık, bir ülkedeki toplum düzeyindeki bağımsızlıkla çok yakından ilişkilidir, çünkü temelde her topluluk grubunun çeşitli düzeylerde ve alanlarda liderleri kesinlikle vardır. Toplumun her türlü güç ve baskı tekelinden bağımsızlığı, komünal bir bağlamda güvenliktir ve bu, ancak topluluktaki liderlik yetkisinin uzmanlara, yani ahlaki ve entelektüel dürüstlüğe sahip kişilere devredilmesiyle gerçekleştirilebilir. Bu bağlamda Wan Daud (2022, 515), doğal benliği yani rasyonel nefsin hayvansal benliğine liderlik ettiğinde temelde her bireyin bir lider olduğunu söylemektedir. Bu seviye başarısız olursa, gerçek liderlik gerçekleşmez ve aile, ofis veya devlet gibi daha büyük seviyelerdeki kuruluşlar da başarısız olur. Bir ulusun kendisini sömürgecilikten tamamen kurtaramaması, kendi kurumlarını sömürgecilikten uzaklaştıramayan çeşitli alanlardaki liderlerinden kaynaklanır.

Özgürlük ve bağımsızlığın teslimiyet olduğu görüşü, bazılarının Tanrı'nın "zorba" bir doğası olduğunun kanıtı olarak gördükleri "Tanrı'nın emirleri" etik teorisini desteklemektedir. Attas, teslimiyeti iki kategoriye ayırarak suçlamaları reddetmiş; (1) Fiili veya arzu edilen teslimiyet, yani Allah'ın iradesine içtenlikle, bilinçli olarak ve tüm kalbiyle teslimiyet. Bu, Allah'ın yasasına itaatın bir biçimi olarak fiziksel eylemin yanı sıra kalpteki niyetle uygulanır. (2) Arzu edilmeyen teslimiyet, yani anlık ve belirsiz olan teslimiyeti içeren, kişinin etik yaşamı boyunca sürekli eylemini ifade eder. Bu, Allah'tan başkasına teslim olmaktır (Idriz, 2020, 107). Ona göre İslam'da istenen teslimiyet, İslam'da zorlama olmadığı için insanların şeriatı zorla uygulamadığı

ilk kategorideki teslimiyettir. Tanrı, insanlara Kendisine boyun eğme veya boyun eğmeme özgürlüğü verir ve bu nedenle zalim değildir.

İtaat eyleminin altında yatan özgürlüğün teslimiyet olduğu görüşü, Erich Fromm'un (1987, 7) öne sürdüğü özgürlüğe giden bir yol olarak itaatsizlik teorisiyle açıkça çelişmektedir. Onun için itaatsizlik iyi bir değişimin başlangıcıdır. Öte yandan, itaat her şeyi statik hale getirir. Âdem'in kıssasını, insanın itaatsizliği nedeniyle yeryüzünde kendi cennetini inşa edebileceği gerçek insanlık durumuna örnek olarak vermiştir. Bu bağlamda Attas (2015, 44), Âdem'in Allah'ın emirlerine karşı gelmekle ve şeytanın tuzağına düşmekle hata yaptığını, ancak bunun insan statüsünü göz önünde bulundurarak doğal bir şey olarak unutulmasından kaynaklandığını açıklamıştır. Bu durumda, Âdem, Tanrı'nın tüm emirlerine boyun eğmek için başlangıçtaki ahidini unutmuştur. Unutmak aslında kasıtsız bir durumdur, ancak güveni kırma, inançsızlık, adaletsizlik vb. gibi kasıtlı ihlallere yol açabilir. Âdem yasak meyveyi yedikten sonra, Allah'ın rehberliği ile o ve eşi, hatalarını anladılar ve haksızlıklarını kendilerine itiraf edip bağışlanma dilediler. Sonra Allah onları bağışlar ve her ikisinin de belli bir süre içinde yeryüzüne inmelerini emreder. Bu açıklamadan, Adem'in inişinin, işlediği suçlar için Tanrı'dan bir ceza olmadığı ve Hıristiyanların inandığı gibi yeryüzündeyken orijinal günah taşımadığı sonucuna varabiliriz. Bunun nedeni, Allah tarafından bağışlanmış olmalarıdır. Onların yeryüzüne inmeleri gerçekten de Allah'ın planının bir parçasıdır, öyle ki insanlar itaatsizliklerinden dolayı değil, kendilerine emanet edilen halifelik görevini yerine getirebilsinler.

Fromm (1987, 8) İbrani geleneğinden geldiğini söylediği Adem ve Havva hikayesinin yanı sıra Prometheus'un itaatsizliğinin hikayesini de insan uygarlığı tarihinin başlangıç noktası olarak öne sürer. Yunan geleneğinden türeyen bu mitolojide, Fromm'un Tanrı'dan ateşi çalma eylemi, insan evriminin temeli olarak adlandırılır ve bununla insanların gelişip inşa edebilmesidir. Bu bağlamda mutluluk tartışmamıza tekrar başvurabiliriz. İnanç eksikliğinden dolayı net hedefleri olmayan ilerleme ve gelişme, yalnızca yanlış kazanımlar üretecektir. İnsanlar hayatta huzur bulamamakta ve onları çevreleyen durum ve koşullar sonsuz zarar görmektedir. Belirsiz bir gelişim içinde olan insanlar ve topluluklar aslında baskı ve kolonizasyon içindedir.

Bireyler ve gruplar olarak insanlar, iyisini seçmek ve uygulamak (*ihthiyar*) için hareket ederlerse bağımsızlık (*hürriyet*) kazanabilirler. İnsanların bilgiye dayalı tam bir bilinçle Allah'ın kurallarına uymaları daha iyidir. Sorun şu ki, bir çaba olarak özgürlük bilgi gerektiriyorsa, sorulması gereken uygun soru şudur: "Bilginin derecesi insandan insana farklılık göstermemiş midir? Eğer bilgili insanlar çabalayabilirlerse, bilgili olmayanlar ya da bilgi sahibi olmayanlar ne olacaktır? İslam'da liderlik tartışmasının özgürlükle ilgili olduğu yer tam burasıdır.

2.7.2. Tedbir olarak Liderlik ve Yönetim

İslam'da liderliği tanımlamak için *imamet*, *riyaset* veya *siyaset* gibi birtakım kavramlar vardır. Ancak burada Attas'ın formüle ettiği etik yapı ile ilgili olarak eylem kavramını kullanacağız. Bilindiği gibi İslam akidesi, Müslümanların kendi aralarından liderlere sahip olmalarını şart koşar. İki kişi varsa, bunlardan birinin imam olması, işleri idare etmesi ve namazı kıldırması gerekir. Wan Daud'a (2022, 503) göre İslam, liderlerin bağımsızlığından büyük bir önem vermektedir çünkü insanların kaderi onların ellerindedir. Attas'ın birçok eserlerinden özellikle *The ICLIF Leadership Competency Model (LCM): An Islamic Alternative* adlı kitabında, liderlik ve yönetimi bahseden bir kitaptır. Attas, Wan Daud ile birlikte yazdığı bu kitapta, fikirlerini desteklemek için uygun gördüğü bir dizi referansı doğrudan aktarıyor ve kendi farklı görüşlerini aktarıyor. Attas'ın bu kitabında tedbir doğrudan etik ve ahlaki söylemle ilgili bir liderlik ve yönetim kavramı olarak sunmaktadır.

Bugün liderlik ve yönetim arasında ayırım yapma eğilimi var. Örneğin Stephen R. Covey (1989, 101), liderliğin "doğru işleri yapma eylemi" (*doing right things*) olduğunu, onun için yönetimin ise "işleri doğru şekilde yapma eylemi" (*doing the things right*) olduğunu söylemiş. Bu tanıma cevaben Zaidi İsmail, tedbirin "doğru şeyleri doğru şekilde yapmak" (*doing the right things right*) anlamına gelen iki anlamı tek bir terimde özetleyen bir terim olduğunu söylemektedir. Daha sonra İslam'da bir liderlik ve yönetim kavramı olarak "edepli tedbir" veya diğer bir deyişle "edep-odaklı tedbir" kavramını sunmuştur. Edebi önceki bölümde tartıştık, bu nedenle bu bölümde tedbiri edep ile bağdaştırırken onu tartışmaya odaklanacağız.

Tedbir terimi, "geri, son, sonuç, izlenim ve etki" anlamına gelen masdar *dubur*'dan gelir. Tehânevî'ye (1993, 465) göre et-tedbir, "şeylerin sonuçlarını yapmak veya düşünmek" anlamına gelir. Cürcânî (1998), bunu "sonuçların bilgisine dayalı olarak işleri organize etme ve çözme çabası" olarak tanımlamaktadır. Kuran'da 'tedbir' kelimesi yoktur, sadece fiil şekli olan '*üdebbir*' dört defa geçer ve bu ayetlerin tümünde Allah'a atıfta bulunur. '*Yüdebbir*' kelimesine her zaman mesele anlamına gelen '*emr*' kelimesi de eşlik eder (Ismail - Badron, 2011).

Tedbir olarak yönetim, tüm belirli hedeflere ulaşmayı değil, yalnızca iyi ve övgüye değer hedeflere ulaşmayı amaçlar (Ismail, 2000, 309). Bu övgüye değer hedefe mümkün olan en iyi şekilde ulaşılmalıdır. Bu nedenle, tedbir sürecinin tamamı temelde ihtiyar anlayışının, yani kötülükten kurtuluşun somutlaşmasıdır, çünkü her zaman sadece iyi şeyleri seçer. Yapılan eylemlerin iyi veya kötü sonuçlarını bilmek bilgi gerektirir. Bu nedenle İbn Manzûr'un *Lisânü'l-Arab*'ında tedbirin anlamını tedebbür ile denk tutması mantıklıdır. Tedbir, organik olarak iyi sonuçlara ulaşmayı amaçlayan eylem kadar düşünülür. Tedbir tanımıyla, mutlak tedbirin ancak Allah tarafından gerçekleştirilebileceği, çünkü her şeyin nihai sonucunu yalnızca O'nun kesin olarak bildiği ve bu nedenle El-Müdebbir veya Her Şeyi Yöneten'in Esmâ-ı Hüsnâ'dan biri olduğu anlaşılmaktadır. Ancak insana her zaman Allah'ın güzelliğinin sıfatlarına uyması emredildiği için, yaptıklarının sonucunda ortaya çıkacak şeyleri bilmeye çalışması da emredilmiştir.

İnsan bağlamında, tedbir, bir davanın nihai sonucunun entelektüel bir değerlendirmesidir, ardından sonuç iyi olduğunda uygulanır ve sonuç kötü kabul edilirse reddedilir. Tedebbür, "bir işin veya davanın neticelerini veya nihai sonuçlarını kalp gözüyle incelemek" anlamına gelir (Ismail, 2000, 47). Tedebbür ve tefekkür her ikisi de insan zihninin bir akıllı faaliyeti (*tasarrufu'l-kalb bi'n-nazar*) anlamına gelse de her birinin farklı bir vurgusu vardır. İkinci düşünce önermeye (*en-nazar fi'l-delil*) yönelik olduğunda, birincisi sonuçlara (*en-nazar fi'l-avakib*) yöneliktir (Al-Jurjani, 1998). Tedbir iki önemli yönü birleştirdi, yani (1) hikmetin bilimsel veya teorik yönü ve (2) pratik yönü. Her ikisi de doğru ve iyi olduğuna inanılan bir sonuca yöneliktir. Tedbirin edep ile iliştilmesinin önemi, fiil ve düşüncelerin iyiliğe yönlendirilmesi noktasındadır (Ismail - Badron, 2011).

Zaidi İsmail'e (2000, 324–327) göre tedbirde edep, çeşitli amaçlar ve etkilerin aralarındaki benzerlikleri ve farklılıkları tespit etmek ve daha sonra öncelikleri ve onları takip eden şeyleri belirlemek amacıyla mantıksal olarak değerlendirilmesi anlamına gelir. Bu hedeflerin her biri benzersiz bir doğa içerir ve birbirleriyle belirli bir ilişki modeline sahiptir. Bazıları iyi, bazıları kötü. İyiler arasında daha iyileri de var. Aynı şekilde kötüler arasında daha kötüler de vardır. Bazılarının sonucu kalıcı, bazıları ise sürekli değişiyor ve belirsiz. Bazıları nihai amaç iken, diğerleri sadece ilkinin araçları ve vasıtalarıdır. Aslında hiyerarşik bir hedefler sistemi vardır ve bu sistemle uyumlu belli yöntem ve stratejiler vardır. Bu nedenle, bir amacı olan bir yansıma, iyi bir nihai sonuca ulaşılmasını sağlayabilecek nitelikleri ve erdemleri, önlemleri, yöntemleri, prosedürleri, taktikleri, stratejileri ve planları sıralamaya yönelik çabaları içermelidir. Entelektüel süreç aynı zamanda dinamik olmalı ve statik olmamalıdır ve beklenen sonuçların elde edilmesini önlemek veya geciktirmek için plana zarar verebilecek çeşitli engellere karşı kişinin farkındalığını ve korunmasını içermelidir. Bu bağlamda, tabî irade ile sunî irade, ihtiyaçlar ve arzular ve daha spesifik olarak, *zarûriyyât*, *hâciyyât* ve *tahsîniyyât* kategorilerine giren meseleler arasında ayırım yapabilmek gerekir. İslam'da dini olmayan bir hedefe ulaşmak için hiçbir girişim yoktur. Sadece pragmatik veya faydacı düşünceler tarafından yönlendirilmez.

Edep-odaklı tedbir, doğru ve adil bir düzene dayalı olarak övgüye değer bir sonuca ulaşmayı sağlayan bir bilgi ve eylem hareketidir. Edep-odaklı tedbirin uygulanabilmesi için üç temel şart vardır (İsmail - Badron, 2011);

- i. Tedbirin teori ve pratik olmak üzere iki boyutu olduğunu tanımak ve tasdik etmek, farklı olmalarına rağmen yine de birdir.
- ii. Çeşitli sonuçlara ek olarak, doğru sırayla farklı konumlara sahip olduklarını tanımak ve tasdik etmek.
- iii. Tedbirin çeşitli formları ve alanları, çeşitli seviye ve katmanları olduğu için, tüm bunların bireysel insandaki kökenine özel bir dikkat gösterilmesi gerektiğini tanımak ve tasdik etmek.

Edep ile ilişkisini keşfettikten sonra, tedbir kavramını bir *emanet* ve *ehl* tartışmasıyla ilişkilendirmek gerekir. Daha önce de belirtildiği gibi, Nisa (4); 59

ayetine dayanarak Allah'ın İslam'ın öğretilerinin uygulandığı bir devlet kurumunun kurulmasını emrettiğini belirtmektedir. Bu bağlamda Wan Daud (2022, 64), İslam devletini "makāsıdü'ş-şerâyı elde etmeye çalışan bir ülke" olarak tanımlar. Buna ek olarak, bir İslam devleti aynı zamanda "Müslümanların iktidarda olduğu ve kişisel ve devlet uygulamasının temellerini akide, ahlak ve İslami şeriat öğretilerine uygun olarak kendi yetenekleri doğrultusunda yürüttüğü bir ülkedir". Kişisel unsur çok önemlidir çünkü aynı zamanda öncelikle akide, ahlâk ve şeriatı kendi içinde gerçekleştirmesi gereken minyatür bir hal olarak da görülmektedir. *Dârüislam* denilen İslam devleti, İslam ülkeleri ile düşmanlık yapan gayrimüslim bir ülke olan *dârülharp* ve *dârüssulh* ile barış yapan bir ülke olan *dârüislam*'tan farklıdır. Attas, bu ülkenin *ülü'l-emr* denilen bir Müslüman tarafından yönetilmesi gerektiğini de belirtmektedir. Bunlar liderler ve onların yardımcılardır, yani iktidardaki hükümet ve dini kuralların hem ahlaki hem de yasal olarak yönetilmesinde ve uygulanmasını denetlemede çeşitli alanlarda kararlar almasına yardımcı olmak için seçtiği tüm görevlilerdir. Bu kurallar, genel ve özel olarak hayattaki dini ve dünyevi meselelerle ilgilenir. Attas, günümüz koşullarında bu tür liderlerin Hz. Muhammed'in çizdiği yolu takip etmenin yanı sıra halkın onayını da almaları gerektiğini vurgulamaktadır.

Bu liderlerin hükümetlerini yönetirken birtakım önkoşulları yerine getirmeleri gerekiyor. Attas'ın (2015, 5) bahsettiği günümüz lideri için iki ön koşul vardır; (1) Çeşitli işleri yasal olarak düzenlemek için liderlik görevini fiilen yerine getirmeden önce bir din ve medeniyet olarak İslam hakkında yeterli bir anlayışa sahip olmak ve (2) İyilik konusunda geçerli kararlar alabilmek için insan doğası hakkında bir anlayışa sahip olmak ahlaki bütünlük ve özgün bilgi ile bireyleri tanımlamak için gerçek becerileri tanıyabilmenin yanı sıra karakter ve kişisel yetenekler. Bu iki kapasiteye sahip liderler, doğru koruyucu veya uzman figürü seçebileceklerdir. İnsan olarak pek çok eksikliklere sahip olsalar da edepli tedbir gerçekleştirmelerini onlara her zaman hatırlatabilecek uzmanlarla çevrilidirler.

Attas'ın liderlik kavramı, Platon'un savunduğu gibi bir filozof-kral tarafından yönetilen bir monarşi sisteme veya Aristoteles'in önerdiği gibi bir aristokrasiye eğilimli değildir. Edepli tedbir çerçevesinde İslami liderlik kavramı, Platon ve Aristoteles tarafından reddedilen saf demokrasi fikrini de onaylamaz çünkü otoriteyi genel halka devretmek aslında çoğunluk tiranlığının ortaya çıkmasına neden olabilir.

Öte yandan İslami liderlik kavramı da hiçbir şekilde dini devlet işlerinden ayıran seküler bir devlet olmadığı gibi, dünya işlerini tamamen Allah'ın yeryüzündeki tecellisi olduğuna inanılan din adamlarına teslim etmek anlamına gelen bir teokrasi de değildir. Attas'ın ahlak felsefesinde inşa edilen çerçeveye dayalı İslami liderlik, bizi, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak verdiği görevi yerine getirme çabasının, halkları mutluluğa ulaştırmak için her zaman adil davranmaya çalışan liderlerin var olduğunu gerektirdiği anlayışına getirmektedir. Bu liderlerin adaleti yerine getirebilmeleri için tüm kararlarını her zaman hem ilgili alanlardaki hikmet düzeyinde dini ve dünya bilgisine hâkim hem de ahlaki bütünlüğe sahip olan uzmanlara dayanmaları gerekir. Hem monarşi hem aristokrasi hem de demokrasi, şariat değerlerine uygun olduğu ve dinamik bir coğrafi ve kültürel durumdaki insanlar tarafından kabul edildiği sürece İslam'daki liderlik ve yönetim sistemi ile uyumlu olabilir.

SONUÇ

Çalışmamızın sonuna gelmiş bulunmaktayız. Burada Attas'ın etik ve ahlak hakkındaki düşüncelerinin yanı sıra doğruluk, iyilik, mutluluk, adalet ve özgürlük gibi anahtar kavramları kısa ve öz bir biçimde açıklayacağız. Attas'a göre ahlak dine dayanmalıdır ve bu nedenle etik veya ahlak felsefesi din biliminin bir parçasıdır. Attas'ın felsefi düşüncesinin inşasında dine dayanan ahlak, iyiliğin Tanrı'nın emrettiği, kötülüğün ise O'nun yasakladığı bir şey olduğu "Tanrı'nın emirleri" etik teorisinde sınıflandırılabilir. Ancak İslam'ın hayata bakışındaki din kavramı diğer dinlerden farklı olduğu için Allah'ın emir teorisinin İslam kavramına "din" olarak uyarlanması gerekir. "Din" kavramı (1) borçlu olma hali, (2) teslimiyet, (3) muhakeme gücü, (4) fitrat ya da istidat olmak üzere en az dört anlam içermektedir.

Attas, bu dört kavramı ahlak felsefesinin temeli olarak tanımlamaktadır. Bu dört kavram, Araf (7); 172 ayetine dayanarak insanlar dünyaya doğmadan önce, Tanrı ile ezeli ahit adı verilen bir sözleşmeyi kabul etmiştir. Bu ahitte insanlar hem fert olarak hem de topluluk olarak aklî nefis halinde Allah'ın Rableri olduğuna şahadet ederler. Bundan dolayı Allah, insana hayat varlığı şeklinde bir lütuf vermiş ve temelde insan ona varlık borcuna sahip olmaktadır. Bunun bedelini ödeyebilmek için, insanların ibadetlerini yerine getirmesi ve hukukun üstünlüğüne boyun eğmeleri gerekir. Ayrıca insanlara yeryüzünü halife olarak yönetmeleri de emredilmiştir. İnsan ruhu bedene üflendiğinde, akli nefsi hayvani nefsiyle buluşur ve ezeli ahdini unutarak "*nasiya*" ile aynı kökten gelen "insan" unvanını alır. Attas'a göre, insanların bu görevi yerine getirebilmeleri için fitratını hatırlamaya çalışmaları gerekmektedir. İnsan, fitratına uygun görevleri yaparak mutluluğa ulaşabilir.

Attas, dünyada hissedilebilen mutluluk psikolojik mutluluk ve dinsel mutluluk olduğunu açıklamıştır. Dini öğretilerde orta noktaya dayanan iyilik, yani hikmet, iffet ve cesaret gibi üst erdemler değerlerine uygun olarak insanlar istedikleri elde ettiklerinde psikolojik mutluluk ulaşılır. Dinsel mutluluk ise dünya hayatının bir imtihan olduğu anlayışı ve şuurundan dolayı ebedî insanlık halidir. Başına bir şans gelirse şükreder, uğursuzluk gelirse sabreder. Bu iki mutluluk türü, insanı ahiretteki en yüksek mutluluğa, yani *Rü'yetullah*'a ulaştıracaktır. Attas bu açıklamasıyla mutluluğun kendine dönmediğini ve dolayısıyla aranacak bir şey olmadığını göstermektedir.

Mutluluk insanlar kesinlik derecesinde doğruyu bildiğinde ve ona göre hareket ettiğinde elde edilebilir.

Mutluluğu elde edebilmek için adaleti gerçekleştirmek gerekir. Koşul ve insan eyleminin kalitesi olmak üzere iki tür adalet vardır. Bir koşul olarak adalet, her şeyin doğru yerde olduğu zamandır. İnsan eyleminin bir kalitesi olarak adalet, hikmetten gelen ahlaki mükemmellikten kaynaklanan bir kalitededir. Her şeyi doğru yerine oturtmak üzere adil davranabilmek için, çaba biçimindeki ihtiyâr olarak özgürlüğe, yani mevcut iki seçenek türü arasında neyin iyi, daha iyi veya en iyi olduğunu seçmeye ihtiyaç vardır. İnsanlara çabalama yeteneği verilmiştir, çünkü temelde onlara ahlaki yargının ana ön koşulu olarak hareket etme özgürlüğü verilmiştir. Ancak hakiki hürriyet veya bağımsızlık, esasen aklî nefis hayvanî nefse üstün tutarak Allah'a teslim olmaktır. Aksi halde olan insan temelde özgür değildir çünkü tutkularının ve arzularının etkisi altındadır ve haksız hareket eder.

Attas'ın da ifade ettiği gibi adalet anlamında doğru yer kavramı, varoluşta hiyerarşik bir düzenin olduğunu gösterir. Hikmet, sahibinin hiyerarşik düzeni bilmesini sağlayan bilgidir. Hikmet, birincisini insanın kendi çabasıyla elde edebilen bilme bilgisi (*'ilm*), ikincisini ise sadece Allah'ın dilediğine verdiği en yüksek bilgi olan tanıma bilgisi (*marifet*) birikimidir. Dolayısıyla *'ilm*, dünyadaki sosyal hayatla ilgili olduğu için farz-ı kifâye iken, *marifet*, farz-ı kifâye bilginin temelini oluşturan temel meselelerle uğraştığı için farz-ı ayndir. Hikmete dayalı ve adaleti sağlayan insan fiillerine edep denir. Edepli insan, her şeyin doğru yerinde olduğunu bilen ve bu doğru bilgiye göre hareket edebilen insandır. Onlar, gerçek benliğinin hayvanî nefis değil, aklî nefis olduğunu anlamaktadır.

En yüksek mutluluğun ahirette hissedilebileceği görüşü, ahiret mutluluğunun ön şartı olduğu için bu dünyadaki mutluluğun önemini göz ardı ettiği anlamına gelmez. Sosyal bir varlık olarak insan doğası, adaletin sağlanması ve mutluluğun ulaştırılması için kuralların şeriata uygun olarak uygulandığı bir devletin varlığını gerektirir. Bu ülke, eylemlerinin sonuçlarını da dikkate alarak hikmete dayalı liderlik ve yönetim denen tedbir eylemlerini gerçekleştirme konusunda halktan onay alan bir lider tarafından yönetilmektedir. Bu liderin tedbiri uygulayabilmesi için, çeşitli devlet işlerini yönetme yetkisini, ilgili alanlarda ahlâkî bütünlük ve bilgi birikimine sahip uzmanlara vermesi gerekir. Devleti ve halkını yönetmeden önce, liderler ve

yardımcıları, kendilerinin de minyatür devletler olduklarını anlamalıdır. Onların varlık hallerini, hayvani nefse değil, akli nefse göre yönetmeleri gerekir ki, yaptıkları tüm eylemleri sadece bu dünyada değil, ahirette de sonucunu hesaba katsın. Böylece devleti, toplumu ve çevreyi bağımsız olarak yönetebilen, kalkınmayı gerçekleştirebilen ve ilerleme kaydedebilen bağımsız insanlar denen halîfetullâh olacaklardır. Yönetim sürecinde alınan tüm kararlar, farz-ı ayn ve farz-ı kifâye bilgisinin dengesine hâkim olmayı gerektiren doğal adaletin yanı sıra siyasi adalete de dayanmalıdır.

Attas, İslami eğitim kavramını, insanların tasavvuf, yani şeriatın ihсан düzeyinde uygulanmasının ve gerçek İslam felsefesini uygulayacaklarının umulduğu te'dîb olarak açıklamıştır. Attas, ISTAC'ta yüksek öğrenim düzenleyerek te'dîb uygulamaya çalışmıştır. Bu tür üniversitelerde te'dîb almış aydınların, hikmet mertebesinde bilgiye ve ahlak bütünlüğüne sahibi olmaları ümit edilmektedir. Bu sûfîlerin edep uygulayabilmeleri ve doğru lideri seçebilmeleri için doğru bilgiyi topluma yayabilmeleri öngörülmüştür. Öte yandan, bu sûfîlerin, liderlere tavsiye ve yön veren uzmanlar olmaları da öngörülmektedir.

Doğruluk, iyilik, mutluluk, özgürlük ve adalet kavramlarına ilişkin yukarıdaki tartışmadan, Attas'ın toplumun karşılaştığı sorunların gerçekliğinden uzak ve soyut olma eğiliminde olan ontolojik ve epistemolojik yönere odaklandığı anlaşılmaktadır. Bu şeyler onun ahlak felsefesine göre eksiklikler olarak görülebilir. Bununla birlikte, esas olarak, İslami dünya görüşünde tartışmadan kaçan ve böylece Müslüman toplum tarafından unutulmaya başlayan bir dizi temel meseleyi yeniden sunmaya çalışmıştır. Adalet konusunda, ezeli ahit kavramıyla Batılı toplum sözleşmesi doktrinini reddetmiştir. Sonuç olarak adalet, insanın kendinde başlayıp kendinde biten bir meseledir. Bu şekilde adalet sadece bir kişi ile başka veya devlet gibi diğer varlıklar arasında geçerli değildir. Adaleti sağlama çabaları, bireyler olarak insanlardan başlamalıdır. Bu arada toplum, temelde, genel olarak bilge insanlardan yönlendirilmeye ihtiyaç duyan bir insan topluluğudur. Böylece insanlar beşer olarak eşit olsalar da insan olarak birbirlerinden farklıdırlar. Gerçek benliğini, yani iç ruhunu unutanlar, her zaman hatırlayanların talimatlarını takip etmelidir. Attas, özgürlük açısından İslam ahlakı şeklinde hürriyetin ihtiyar anlamına geldiğini, yani bir durum değil, bir eylem olduğunu hatırlatmıştır. Özgürlük hali, temelde Allah'ın kurallarına ve

Allah'ın ana hatlarını çizdiği tabiata boyun eğme halidir, o bağımsızlıktır. Ayrıca tedbir, alınan her karar ve eylemin sonucunu dikkate alması gereken insan çabalarını temsil eden bir liderlik ve yönetim kavramı olarak ortaya koymaktadır. Yaptığımız çalışma kısıtlı bir çerçevede kalmıştır konu daha ayrıntılı çalışılarak birçok araştırmacı tarafından devam ettirilmelidir.

Ayrıca, onun ahlak felsefesinin çok yoğun olan İslami öğretilere dayanması, Attas'ın görüşünü evrensel olmaktan çıkarmaktadır. Özellikle gayrimüslimlerin bu görüşü anlamaları ve hatta kabul etmeleri kolay olmayacaktır. Bu konuda dünya görüşüne ilişkin temel düşüncesine de başvurmamız gerekmektedir. Attas, inşa edilen bilginin İslami epistemolojiye uygun kaynaklardan gelmesi için görüşlerinin İslami dünya görüşüne dayandığını tutarlı bir şekilde açıklar. Bu çerçevede doğruluk, Kur'an ve Hadis'in öngördüğü hiyerarşik bir varlık sistemine dayalı evrensel bir hakikattir ve tefsir ve tevil yöntemine göre anlaşılmalıdır. İslami anlayışında doğruluk sabittir ve Allah'ın hidayeti olan kesinlik şeklinde değişmez. Bu nedenle, Müslümanlar için İslam'ın kendisi evrensellik için bir ölçüt olarak görülmektedir.

Öte yandan, Attas, kendi doğruluk göstergelerine sahip olan diğer epistemolojik kavramların olasılığını dışlamamıştır. Örneğin, şu anda çeşitli dünya köşelerine yayılan ve halk tarafından benimsenmeye başlayan Batı dünya görüşüdür. Attas'a göre rasyonalizm, sekülerizm, hümanizm, dualizm ve trajedi üzerine kurulu bu dünya görüşü yanlıştır. Bu nedenle, Çağdaş Bilginin İslamileştirilmesi adlı bir çalışmayla batılılaşmaktan kurtarılması projesini önermiştir. Bu proje temelde adaletin gerçekleşmesi ve mutluluğun sağlanması için edep aşılama girişimidir. Attas'ın önerdiği etik ve ahlak kavramı, İslamlaşma sürecinin bir sonucudur.

KAYNAKÇA

- Abaza, Mona. *Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt; Shifting Worlds*. London and New York: Routledge, 2002.
- Açıkgenç, Alparslan. “Ahlak-Adab Ayrımı ve Ahlak Felsefesinin İmkamı Üzerine.” *Hikmetin İzinde Kenan Gürsoy’a Armağan*. ed. Fulya Bayraktar. Ankara: Aktif Düşünce, 2016.
- Açıkgenç, Alparslan. “The Framework for a History of Islamic Philosophy.” *Al-Shajarah* 1/1–2 (1996).
- Akarsu, Bedia. *Ahlak Öğretileri I*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2nd Ed., 1970.
- Al-’Alam, Ismail. *Tasawuf Dan Tragedi; Kritik Kebudayaan Perspektif Syed Muhammad Naquib Al-Attas*. Yayasan Bentala Tamaddun Nusantara, 2020.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *A Commentary on the Hujjat Al-Siddiq of Nur Al-Din Al-Raniri*. Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Aims and Objectives of Islamic Education*, 1977.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Historical Fact and Fiction*. Kuala Lumpur: UTM Press, 2011.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*. ed. Mahmut Erol Kılıç. İstanbul, 2nd Ed., 2017.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC, 2nd Ed., 1993. https://doi.org/10.1057/9780230106703_13
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and the Philosophy of Science*. ISTAC, 1989.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam Dalam Sejarah Dan Kebudayaan Melayu*. Kuala Lumpur: ABIM, 1990.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam Faham Agama Dan Asas Akhlak*. Kuala Lumpur: IBFIM, 2nd Ed., 2013.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Ma’na Kebahagiaan Dan Pengalamannya Dalam Islam*. ed. Muhammad Zainiy Uthman. Kuala Lumpur: ISTAC, 1st Ed., 2002.

- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *On Justice and the Nature of Man; A Commentary on Surah Al-Nisa' (4); 58 and Surah Al-Mu'minun (25); 12-14*. Kuala Lumpur: Islamic Banking and Finance Institute Malaysia, 2015.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*. Kuala Lumpur: Ta'dib International, 2nd Ed., 2018.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Prolegomena To the Metaphysics of Islam; An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Risalah Untuk Kaum Muslimin*. Kuala Lumpur: ISTAC, 2001.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Some Aspect of Sufism as Undestood and Practised Among the Malays*. Kuala Lumpur: Malaysian Sociological Research Institute, 1963.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *The Concept of Education in Islam; A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: Ta'dib International, 2018.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. "The Concept of Education in Islam." *The Keynote Address Delivered at the First World Conference on Muslim Education*, 16. <https://doi.org/10.1007/s13398-014-0173-7.2>
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. "The Corruption of Knowledge and the Problem of Intellectual Disunity." *Islami Araştırmalar* 7/3-4 (1994).
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *The Positive Aspects of Tasawwuf; Preliminary Thoughts on an Islamic Philosophy of Science*. Kuala Lumpur: Islamic Academy of Science (ASASI), 1981.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. "The Worldview of Islam, An Outline, Opening Adress." *Islam and the Challenge of Modernity, Proceeding of the Inaugural Symposium on Islam and the Challenge of Modernity; Historical and Contemporary Context*. ed. Sharifa Shifa Al-Attas. Kuala Lumpur: ISTAC, 1994.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Tinjauan Ringkas Peri Ilmu Dan Pandangan Alam*. Kuala: Universiti Sains Malaysia, 2007.

- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib - Wan Daud, Wan Mohd Nor. *The ICLIF Leadership Competency Model (LCM); An Islamic Alternative*. Kuala Lumpur: IBFIM, 2014.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya Ulumuddin*. Beirut: Darul Ma'rifah, 2010.
- Al-Jurjani, Al-Sayyid Sharif. *Kitab Al-Ta`rifat - 4*. ed. Ibrahim Al-Abyari. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1998.
- Al-Tahanawi, Al-Qadi Muhammad A`la bin Ali Al-Faruqi. *Kashshaf Istilahat Al-Funun - 1*. Lahore: Suheyl Academy, 1993.
- Ardiansyah, Muhammad. *Konsep Adab Syed Muhammad Naquib Al-Attas Dan Aplikasinya Di Perguruan Tinggi*. Depok: Attaqwa, 2020.
- Arif, Syamsuddin. "Rethinking the Meaning of Religion, Freedom, Justice and Happiness in Islam." *Tsaqafah*.
- Aristoteles. *Poetics*. ed. S.H. Butcher. London: MacMillan, 1907.
- Augustine, Saint. *The City of God; Books VIII-XVI*. ed. Gerald G. Walsh - Grace Monahan. Washington: The Catholic University of America Press, 1952.
<https://doi.org/10.5840/thought1950254187>
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII*. Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2013.
- Bellah, Robert N. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*. The University of California Press, 1991.
- Billington, Ray - Çeviren: Yılmaz, Abdullah. *Felsefeyi Yaşamak; Ahlak Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Bowering, Gerhand. "The Adab Literature." *Moral Conduct and Authority; The Place of Adab in South Asian Islam*. ed. Barbara Daly Metcalf. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1984.
- Budge, Sir E.A. Wallis. *The Babylonian Story of the Deluge and the Epic of Gilgamesh with an Account of the Royal Libraries of Nineveh*. UK, 1929.
- Camus, Albert. *The Myth of Sisyphus*. Middlesex: Penguin Books, 1979.
- Comte, Auguste. *The Positive Philosophy*. ed. trans. Harriet Marinean. New York: Calvin Blancard, 1858.
- Covey, Stephen R. *The Seven Habits of Highly Effective People*. New York: Simon and Schuster, 1989.

- Critchley, Simon. *Tragedy, The Greeks and Us*. New York: Pantheon, 2019.
- Darimi, Abdullah b. Abdurrahman. *Müsned*. El-Memleketi'l-'Arabiyyeti's-Su'ûdiyye: Dar-ı Muğni, 2000.
- Donaldson, Dwight M. *Studies in Muslim Ethics*. London: SPCK, 1953.
- Durrant, Will. *Story of Civilization*. New York: Our Oriental Heritage, 1935.
- El-Endelüsî, Sâîd. *Tabakâtü'l-Ümem*. ed. Ramazan Şeşen. Istanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- http://ekitap.yek.gov.tr/urun/tabakatu-l-umem_577.aspx
- Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1991.
- Fromm, Erich. *İtaatsızlık Üzerine Denemeler*. İstanbul: Yaprak, 1987.
- Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press, 1992. <https://doi.org/10.2307/2505352>
- Görgün, Tahsin. "İnsan Olmak ve Ahlak." *Ahlakın Temeli*. ed. Ömer Türker. İLEM Kitaplığı, 2016.
- Grant, Michael - Hazel, John. *Who's Who in Classical Mythology*. Routledge. London, 2002. <http://dx.doi.org/10.1016/j.encep.2012.03.001>
- Harris, Khalif Muammar A. "Pandangan Islam Terhadap Tradisi Dan Kemodenan." *Jurnal Hadhari* 4/1 (2012), 23–48.
- Harris, Khalif Muammar A. "Sekularisasi Etika Dan Krisis Moral Masa Kini." *Afkar* 23/2 (2021), 121–170.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. ed. J.C.A Gaskin. New York: Oxford University Press, 1998.
- Hodgson, Marshall. *The Venture of Islam; Conscience and History in the World Civilization*. London/Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
- Hourani, George F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. New York: Cambridge University Press, 1985.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, Book III., 1896.
- Hurgronje, C Snouck. *Mohammedanism; Lectures on Its Origin, Its Religious and Political Growth, and Its Present State*. The Project Gutenberg, 2003.
- Hutchins, Robert Maynard. *The Higher Learning in America*. New Haven and London: Yale University Press, 1962.

- Idriz, Mesut. "Expounding the Concept of Religion in Islam as Understood by Syed Muhammad Naquib Al-Attas." *Poligrafi* 25/99–100 (2020), 101–115.
<https://doi.org/10.35469/poligrafi.2020.233>
- Imarah, Muhammad. *Mafhum Al-Hurriyyah Fi Mazahib Al-Islamiyyin*. Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dawliyyah, 2009.
- Ismail, Mohd Zaidi. "Faham Pentadbiran Beradab Dalam Islam." *Kursus Kepimpinan Global Anjuran IALKM*. Kuala Lumpur: CASIS UTM, 2013.
- Ismail, Mohd Zaidi. "Tadbir and Adab as Constitutive Elements of Management; A Framework for an Islamic Theory of Management." *Al-Shajarah* 5/2 (2000).
- Ismail, Mohd Zaidi - Badron, Sani. *Good Governance; Adab-Oriented Tadbir in Islam*. Kuala Lumpur: IKIM, 2011.
- Jonas, Hans. *Gnostic Religion*. Boston: Beacon Press, 1963.
- Kafka, Franz. *The Completed Stories*. New York: Schocken Books, 1971.
- Kania, Dinar Dewi. "Konsep Virtue Ethics Dalam Pemikiran Syed Muhammad Naquib Al-Attas Dan Tantangan Postmodernisme." *Tasfiah* 1/2 (2017).
- Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. ed. Mary Gregor - Jens Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press, 4th Ed., 2012.
- Kılıç, Recep. *Ahlakın Dini Temeli*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago, 2nd Ed., 1962. <https://doi.org/10.1046/j.1440-1614.2002.t01-5-01102b.x>
- Manzur, İbnu. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut, C: 13., 1968.
- Mill, John Stuart. *On Liberty, Utilitarianism, and Other Essays*. ed. Mark Philp - Frederick Rosen. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Misykawaih, Ibnu. *Tahdzib Al-Akhlaq*. Bandung: Mizan, 1994.
- Mohamed, Yasien. "The Evolution of Early Islamic Ethics." *The American Journal of Islamic Social Sciences* 18/4 (no date).
- Murray, James H. et al. *The Oxford English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Nuttall, Jon. *Ahlak Üzerine Tartışmalar: Etiğe Giriş*. ed. Çev: Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Peters, F.E. *Greek Philosophical Lexicon*. New York, 1967.
- Rachels, James. *The Elements of Moral Philosophy*. ed. Stuart Rachels. New York:

- McGrawhill, 7th Ed., 2013. <https://doi.org/10.5840/teachphil198710358>
- Rawls, John. *The Theory of Justice*. London: Belknap Press, 1971.
- Risallah, Fiqih - Denisova, Tatiana. "Syed Muhammad Naquib Al-Attas on Human Origin." *Tsaqafah* 15/2 (2019), 345.
<https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v15i2.3382>
- Russel, Bertrand. *The Problem of Philosophy*. New York: Prometheus Book, 1988.
- Sen, Amartya. *Development as Freedom*. New York: Anchor Books, 1999.
- Smart, Ninian. *Worldview; Crosscultural Explorations of Human Belief*. Scribner's, 1983.
- Subhi, Ahmad Mahmud. *El-Felsefe'l-Ahlakiyye Fi'l-Fikri'l-Islamiyye; El-Ekliyyun Ev Ez--Zevkiyyun Ev En-Nazar ve'l-Amel*. Kairo: Dar-i-Maarif, 1983.
- Uthman, Muhammad Zainiy. *Al-Attas' Psychology*. Kuala Lumpur: HAKIM, 2022.
- Uthman, Muhammad Zainiy. *Lata'if Al-Asrar Li-Ahl Allah Al-Atyar of Nur Al-Din Al-Raniri*. Kuala Lumpur: Universiti Teknologi Malaysia, no date.
- Wall, Thomas F. *Thinking Critically About Philosophical Problems*. Wadsworth: Thomson, 2002.
- Wan Daud, Wan Mohd Nor. "Konsep Pentadbiran Dan Organisasi Beradab." *Himpunan Karya Pilihan*. Kuala Lumpur: RZS CASIS - HAKIM, 2022.
- Wan Daud, Wan Mohd Nor. "Kontroversi Negara Sekular Dan Negara Islam." *Himpunan Karya Pilihan*. Kuala Lumpur: RZS CASIS - HAKIM, 2022.
- Wan Daud, Wan Mohd Nor. "Menyuburkan Makna Kemerdekaan Menurut Islam Di Malaysia." *Himpunan Karya Pilihan*. Kuala Lumpur: RZS CASIS - HAKIM, 2022.
- Wan Daud, Wan Mohd Nor. *Pembangunan Di Malaysia; Ke Arah Suatu Kefahaman Baru Yang Lebih Sempurna*. Kuala Lumpur: ISTAC, 2001.
- Wan Daud, Wan Mohd Nor. "Some Basic Issues of Development in Malaysia." *Malaysian Development Experience: Changes and Challenges*. 855–880. Kuala Lumpur: National Institute of Public Administration, 1994.
- Wan Daud, Wan Mohd Nor. *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas; An Exposition of the Original Concept of Islamization*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1998.
- Wan Daud, Wan Mohd Nor. "The Timelessness of Prophet Muḥammad and the

Nature of the Virtuous Civilisation.” *TAFHIM: IKIM Journal of Islam and the Contemporary World* 11/October 2015 (2018).

Widodo, Aris. “Syed Muhammad Naquib Al-Attas’ Semantic Reading of Islam as Din.” *Al-Jami’ah* 47/1 (2009), 135–163.

Zarkasyi, Hamid Fahmy. “Islam Sebagai Worldview (Pandangan Hidup).” *On Islamic Civilization; Menyalakan Kembali Lentera Peradaban Islam Yang Sempat Padam*. Semarang: Unissula Press, 2010.

Zarkasyi, Hamid Fahmy. *Minhaj: Berislam, Dari Ritual Hingga Intelektual*. Jakarta: INSISTS, 2020.

Zarkasyi, Hamid Fahmy. “Worldview Islam Dan Kapitalisme Barat.” *Tsaqafah* 9/1 (2013), 15. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v9i1.36>

Zehr, Howard. *The Little Book of Restorative Justice*. New York: Good Books, 2014.